

Spiri tus

*Edición
hispanoamericana*

*Año 64/2 • N° 251
Junio de 2023*

*La sinodalidad,
camino de escucha*

Revista de Misionología



Edición
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. Spiritus quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, Spiritus no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd
Revisión de textos: Margarita Andrade R.
Diseño gráfico: Editorial Ecuador
Impresión: Editorial Ecuador/2528492
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

Cum permissu superiorum

Presentación		3
--------------	--	---

La sinodalidad, camino de escucha

Rémi Kouassi Fatchéoun	● Por una Iglesia sinodal. ¿Qué nos enseña la Carta a los Hebreos?	9
Joseph Famerée	● ¿Qué ministerios se requieren para una Iglesia sinodal?	23
Stefan Silber	● La sinodalidad como principio eclesiológico <i>ad intra</i> y <i>ad extra</i> . Aprendiendo del Sínodo para la Amazonia	38
Agenor Brighenti	● Primera Asamblea Eclesial de la Iglesia en América Latina. Desarrollo, resultados y perspectivas	61
Michel Ossoua	● Alegrias y esperanzas de la experiencia sinodal en un ambiente estudiantil en Francia	77
Margit Eckholt	● El camino sinodal de la Iglesia católica en Alemania desde una perspectiva eclesial global	91
Elvis Elengabeka	● Alinearse con el testimonio de los ancianos	101

Parte aparte

Cleusa Caldeira	● Teología de liberación en perspectiva Afrobrasileña	119
-----------------	---	-----

Crónicas

Hermanas de la Sagrada Familia de Burdeos	● Renovadas en el caminar sinodal de la Iglesia en la India	137
Jean-Bertrand Mengue Awondo	● Santuarios y peregrinaciones marianas en África subsahariana	141
Jean-François Petit	● Al borde del agua... <i>Spiritus</i> , una revista en la misión, una misión para la revista	150
Reseñas		159

Presentación

¡Sigue tu éxodo...!

A pesar de que Moisés haya afrontado al Faraón y sus tropas para hacer salir a Israel de la esclavitud, haya tenido tantos problemas que solucionar para conducir a su pueblo y atravesar el desierto con tantas incertidumbres para proseguir el camino hacia la tierra de libertad, el éxodo es el lugar en donde se confirma la alianza entre Dios e Israel, y entre los hijos del pueblo. Esto es porque, para los profetas, Israel al instalarse en tierra de Canaán debe continuar viviendo con el espíritu del éxodo. Cada vez que se desvía, la tentación es grande para olvidar a su Dios y a las exigencias espirituales, éticas y comunitarias de la alianza. Jesús, por su éxodo en el camino de la Cruz y de la Resurrección, llevó esta alianza a su plena realización.

Las diferentes asambleas continentales del éxodo sinodal iniciado por el Papa Francisco, anticipando y preparando los primeros grandes encuentros de la Iglesia universal en octubre de 2023, han

permitido apreciar las alegrías y las esperanzas que se despertaron por esta feliz aventura en todos los sectores de la vida eclesial. Hombres y mujeres, adultos y jóvenes, han podido intercambiar; no obstante, ha sido también la ocasión de tomar conciencia que no se puede caminar juntos sin una escucha verdadera.

En este sentido, *Spiritus* ha estimado importante dedicar, luego del número 245, el actual número 251 al caminar sinodal de la Iglesia, a pocos meses de la primera celebración en Roma. Queremos volver sobre una intuición fundamental del Papa Francisco, es decir, la escucha. El éxodo sinodal es solamente posible si hay una conversión verdadera y continua hacia un camino de escucha, escucha de Dios y de su Palabra, escucha del otro.

Así, la Carta a los Hebreos presenta la vida de los cristianos como una peregrinación. La Palabra que da el Espíritu de Dios ilumina el presente, el pasado y el futuro. Jesús, nuestro Sumo Sacerdote y nuestro hermano, toma la iniciativa de esta peregrinación. Pero, ¿cuáles son ministerios para una Iglesia en camino? Los cristianos deben, por una parte, redescubrir los ministerios heredados de la Iglesia neotestamentaria y posapostólica, y, por otra, acoger ministerios para el servicio de la Palabra, del “*sensus fidelium*” y de la acogida.

Proseguir el camino sinodal significa ponerse a la escucha de la experiencia de las comunidades cristianas en sus diversidades. También es importante escuchar la voz de jóvenes estudiantes que descubren el camino sinodal como una fuente de esperanza y comunión. Les enriquece, pero también les cuestiona sobre diversos campos. En América Latina, la experiencia sinodal se vive como una renovación del soplo del Vaticano II, “después de tres décadas de una involución eclesial”. De hecho, se trata de proseguir lo que las Iglesias de América Latina pusieron en marcha después de Medellín, pasando por el sínodo de la Amazonia y recientemente por la Primera Asamblea Eclesial. ¿Qué hay de

la experiencia sinodal de la Iglesia católica de Alemania, sobre lo que se habla mucho en estos días? Comenzó antes de otras, a consecuencia de las heridas vinculadas a la pedofilia. Esta experiencia ha tomado un camino sinodal donde “todo no se alcanza de golpe y de la misma manera”. Con todo, el futuro está “abierto a cambios y desarrollos sorprendentes”. En fin, el proceso sinodal debe arrumarse al testimonio de los ancianos, como aquel de los misioneros espiritanos en África, particularmente en su implicación en el afloramiento de la vida teológica.

Sea como sea, para todos y para todas las comunidades cristianas, el éxodo sinodal se debe proseguir sin parar, como un proceso de conversión permanente, guiado por el Espíritu de Aquel que nos precede en el camino. Es un camino en común y continuo, donde nos escuchamos y animamos mutuamente, acordándonos las palabras del padre Pierre: “Invitaría a caminar a quien decidió detenerse... alargaría el brazo a quienes se sienten agotados”.

Paulin Poucouta – París
Helmut Renard – Quito



*La sinodalidad,
camino de
escucha*

Por una Iglesia sinodal. ¿Qué nos enseña la Carta a los Hebreos?

Rémi Kouassi Fatchéoun

Miembro de la Sociedad de Misiones Africanas (SMA), Rémi Kouassi Fatchéoun es de Costa de Marfil. En 2022 defendió en el Instituto Católico de París la tesis sobre “Jesús profeta en la Carta a los Hebreos”. Fue director adjunto de la revista Spiritus, París. Actualmente es rector de la Casa de formación de la Sociedad de Misiones Africanas en Nairobi, y enseña en el Tangaza University College.

Los términos “sinodal” y “sinodalidad” no existen en la Carta a los Hebreos. Pero, al derivarlos del griego “*sun*” (con) y “*hodos*” (camino),¹ designando con esto el “compañero de camino”, evocan también la idea de caminar juntos. Razón por la cual el motivo de peregrinación, presente en la Carta a los Hebreos, ha llevado a más de uno a encontrar elementos para alimentar la reflexión sobre el tema de la sinodalidad. San Juan Crisóstomo, en su comentario de Heb 12,18² evoca la idea del andar y de la peregrinación.

Recientemente, la Comisión Teológica Internacional (CTI), al esbozar “una teología de la sinodalidad”, ha hecho referencia a la

1 Para un análisis filológico más detallado, ver Yves-Marie Blanchard, “Sínodo y sinodalidad en el Nuevo Testamento”, *Spiritus* 245 (2021): 9-22.

2 Hago aquí la memoria de P. Michel Dujarier, fallecido el 21 de enero de 2023. Su conferencia “Para san Ireneo, la Iglesia es una ‘caravana’”, llamó mi atención acerca de este comentario de san Juan Crisóstomo. Se puede encontrar el video de la conferencia en <https://youtu.be/etq-nui9fqM4>. El texto de la conferencia: “l’Église, ‘Caravane’ de frères et de soeurs”, Guillaume Bady et Marnie Chaieb (eds.), *Irénée de Lyon: Théologien de l’unité*, Paris, Beauchesne, 2023, 86-95.

Carta a los Hebreos en tres ocasiones.³ La CTI habla del camino sinodal como la experiencia del “Pueblo de Dios, peregrino y misionero”. Heb 3, 7-4, 16 es retenido para ilustrar la imagen de la peregrinación, más preciso el lugar de su desenlace, a saber “el descanso final”.⁴ El término de descanso, *katapausis* en griego, aparece ocho veces en la mencionada perícopa. El documento señala también el desenlace de la peregrinación como “ciudad futura”, en referencia a Heb 11, 10.

La tercera referencia a la Carta a los Hebreos está relacionada a la implicación misionera del andar sinodal: “Cada acontecimiento sinodal anima la Iglesia a salir del campamento (cf Heb 13, 13), para llevar Cristo a los hombres que están a la espera de su salvación”.⁵

En continuación a lo señalado, queremos, como nuestra tarea, resaltar la presencia del motivo de peregrinación en la Carta a los Hebreos y algunas características, esperando que estos elementos puedan nutrir de alguna manera las reflexiones en curso sobre el proceso sinodal. Antes que todo, daremos algunas palabras acerca del contexto del discurso desplegado en la carta.

La peregrinación en la Carta a los Hebreos

El contexto de la Carta

El discurso desplegado en la Carta a los Hebreos es una homilía que responde a una situación de crisis vivida por una comunidad cristiana que es difícil de localizar: ¿Jerusalén o Roma? En cualquier caso, con su homilía, el autor intenta insufflar nueva vida a la vida eclesial, a la que ve como una peregrinación, cuya meta

3 CTI, *La synodalité dans la vie et la misión de l'Église*, París, Cerf, 2019.

4 *Ibíd.*, 50.

5 *Ibíd.*, 109, §(e).

aún no se ha alcanzado, pero que está muy cerca (cf. 10: 25). Por otra parte, no es imposible que, a través del mensaje dirigido a la comunidad, el autor invite también a los responsables a imitar a Jesús, el gran pastor de las ovejas (Heb 13: 20-21),⁶ guía de la peregrinación.

La imagen de la peregrinación

Pero ¿hay que hablar de peregrinación o incluso de éxodo en Hebreos? E. Käsemann, el primero que estudió a fondo este motivo, habló de peregrinación.⁷ A. Vanhoye rechazó esta denominación, prefiriendo la idea de “acceso cercano (a la Tierra Prometida)”, habida cuenta del incidente de Cades (Nm 13-14) en el trasfondo de Heb 3, 7-4, 16, que sitúa a los creyentes a las puertas de la Tierra Prometida.⁸ W.G. Johnsson ha defendido la imagen de una peregrinación a causa de la celebración litúrgica que marca el final del viaje del Pueblo de Dios (12, 22-24).⁹ M. Thiessen discierne en cambio un motivo exódico en la Carta.¹⁰

Estas diferentes imágenes o motivos se justifican según nos centremos en una u otra sección de la epístola. En efecto, el autor desarrolla un motivo transversal mediante una constelación de imágenes, cuyo trasfondo bíblico gira en gran medida en torno a la figura de Abraham y a la de Moisés conduciendo al Pueblo de Dios a la Tierra Prometida.

6 Cf. Peter Rhea Jones, “The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews”, *RevExp* 76/1 (1979): 101-103.

7 Cf. Ernst Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk, Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939.

8 Cf. Albert Vanhoye, “Longue marche ou accès tout proche? Le context biblique d’Hébreux 3, 7-4, 11”, *Bib* 49 (1968): 9-26.

9 Cf. William G. Johnson, “The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews”, *JBL* 97/2: 230-251.

10 Cf. Matthew Thiessen, “Hebrews and the End of the Exodus”, *NovT* 49 (2007): 353-359.

La llamada celestial de los cristianos, mencionada en 3, 1, se injerta en la llamada de Abraham y su migración a la patria celestial (Heb 1, 8-19). La entrada del Hijo de Dios en el mundo celestial venidero (Heb 1, 6) tiene su fundamento veterotestamentario en Dt 32, 43 (LXX), que presenta a Israel, primogénito de Dios, a punto de entrar en la Tierra Prometida.¹¹

El retrato de Cristo en Heb 2, 10-17 se inspira en el viaje de Moisés, a través del cual Dios rescata a los descendientes de Abraham sometidos a la esclavitud del Faraón, a quien el autor equipara con el diablo.¹² En Heb 3, 1-4, 16, se evocan la experiencia de la salida de Israel de Egipto bajo la dirección de Moisés (3, 19) y el incidente de Cades para prevenir a los cristianos contra la incredulidad y la apostasía, que impidieron a la generación del desierto entrar en la tierra de Canaán.

A estos elementos, si añadimos Hebreos 8-10, donde se recurre de nuevo a la figura de Moisés en el contraste entre la alianza del Sinaí y la nueva alianza, el motivo exódico parece primar sobre el de la peregrinación, tanto más cuanto que la epístola termina con una alusión al éxodo, a Moisés pastoreando las ovejas de Isaías 63, 11-12 (LXX).

Pero, a fin de cuentas, hay que admitir que se trata de una peregrinación o, para ser precisos, de una peregrinación de éxodo, porque el éxodo tal como se describe en Hebreos no solo está presidido por Cristo en su calidad de gran pastor de las ovejas (Heb 13, 20), sino también en su papel de sumo sacerdote. Es más, este éxodo no termina simplemente en la Tierra de Canaán, sino en la Jerusalén celestial y su santuario, donde está prevista una celebración sabática para el Pueblo de Dios.

11 Cf. Paul C. B. Andriessen, "La terreur judéo-chrétienne de He 1, 6 y 2, 14-3, 2", *NovT* 18/4 (1976): 295-297.

12 *Ibid.*, 304-313.

Cristo ya ha entrado en el santuario celestial, como precursor. En cuanto a los cristianos, su situación es la de un pueblo todavía en camino. Como peregrinos, varios elementos contribuyen a su vitalidad y garantizan que llegarán al final del camino.

La Palabra de Dios guía al pueblo peregrino

Caminar a la luz de la Palabra de Dios

En Hebreos 3, 7- 4,16, el autor propone una lectura de las Escrituras que guía la peregrinación de los creyentes. Este pasaje forma parte del grupo más amplio: 3, 1- 4, 16. En primer lugar, el autor establece una comparación entre Jesús y Moisés, destacando sus respectivas relaciones con el Pueblo de Dios (Heb 3, 1-6). De forma discreta, esta comparación está presente más adelante, en el paralelismo entre la generación del desierto y la de los cristianos.

La perícopa va seguida de la primera exposición del sacerdocio de Cristo (5, 1-10). En general, esta perícopa se divide del siguiente modo: 3, 7-11; 3, 12-19; 4, 1-5; 4, 6-11; 4, 12-16. La primera subunidad consiste en la cita del Sal 94, 7-11, las tres subunidades siguientes son un comentario al respecto, y la última incluye una conclusión (4, 12-3) y una transición (4, 14-16) a 5, 1-10.

Introducido con “por tanto”, Heb 3, 7-4, 16 se presenta como una aclaración de la condición establecida en 3, 6, la de conservar la seguridad y esperanza necesarias para ser considerados Pueblo de Dios. La cita del Salmo en 3, 7 se presenta como una palabra del Espíritu Santo que habla en el presente, en el “hoy”, y explora el pasado y el futuro.

El hoy de la Palabra

En Heb 3, 12-14, el Sal 94, 7-10 se aplica a la situación actual de los oyentes.¹³ El autor advierte contra la esclerosis del corazón, contra un corazón malvado y privado de fe que puede conducir a la apostasía cuando nos alejamos del Dios vivo. La escucha de la voz del v. 7 suscita hoy una invitación a exhortarse mutuamente (v. 13a) para protegerse del endurecimiento provocado por la seducción del pecado.¹⁴

La Palabra recuerda la experiencia de los ancianos

Para comprender mejor la Palabra en nuestro caminar de hoy, necesitamos inspirarnos en la experiencia de los ancianos. Por eso Hebreos 3, 15-19 cita de nuevo los vv. 7-8 del Salmo, pero el comentario que sigue trata también del v. 11. La expresión “como exasperado” es el hilo conductor del comentario, en cual el autor intenta anclar su exégesis en la historia. En primer lugar, se trata de la historia a la que se refiere el Salmo, una historia que se describe en Nm 13-14 y Dt 1, 19-40. La incredulidad de Israel a las puertas de Canaán se menciona explícitamente como un ejemplo a no seguir. Este es el propósito de las preguntas y respuestas de los vv. 16-19. Hebreos 4, 1-2 se sitúa en la misma perspectiva: la exhortación a entrar en el descanso que aún está disponible es, de hecho, una lección que el autor extrae de la historia; a saber, el fracaso de aquellos a quienes se anunció por primera vez la Buena Nueva. Debemos tenerlo en cuenta y no imitar los errores que impidieron el progreso de los antiguos y su entrada en el lugar de descanso, la Tierra Prometida.

13 Cf. Albert Vanhoye, “Longue marche ou accès tout proche...”, 19-20.

14 Cf. Jonathan I. Griffiths, *Hebrews and Divine Speech* (LNTS 507), Londres, Bloomsbury, 2014, 165-166; Dominique Angers, *L'Aujourd'hui en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux. Itinéraires et associations d'un motif deutéronomique* (BZNW 215), Berlin, De Gruyter, 2018, 390-397.

La Palabra nos orienta hacia el futuro

La Palabra orienta nuestro camino hacia el futuro. Por eso, la lectura que hace el autor del Salmo en Heb 4, 6-11 revela todo el potencial del texto, que no solo se refiere al presente y al pasado, sino también al futuro. Esto explica la referencia a David, considerado el compositor del Salmo. El autor es muy consciente de que, según las Escrituras, fue Josué quien introdujo a una parte del pueblo, todos los menores de veinte años, en la tierra de Canaán. Pero para él, nadie entró realmente en el reposo de Dios hasta la época de David, cuando se le ofreció otra oportunidad. En tiempos de David, el Sal 94, 7-11 da vida a una promesa rechazada anteriormente por la generación de Moisés. David es la realización del futuro que Dios ofrecía a su pueblo, y que los de la época de Moisés habían rechazado por su desobediencia. La actualidad de esta promesa ofrece una esperanza escatológica al pueblo cristiano, al que se invita a aprovechar la oportunidad de hoy y a proyectarse en el futuro.

En estos últimos tiempos

En resumen, en su situación de peregrinos, los oyentes de la epístola a los Hebreos son exhortados a escuchar con fe a Dios que les habla hoy por medio del Espíritu Santo. La escucha con fe de la Palabra de Dios, que sigue siendo actual, actúa sobre su situación presente, advirtiéndoles contra la desobediencia. En este sentido, las lecciones del pasado son instructivas para evitar tomar el camino equivocado. La esperanza que transmite la Palabra de Dios es un estímulo para continuar nuestro camino, con la Palabra de Dios como brújula. A través de ella, es el Dios Trino quien dialoga constantemente con su pueblo. En efecto, en estos últimos tiempos, Dios se hace oír por el Espíritu y se manifiesta por medio de su Hijo, que está a la cabeza de los peregrinos y de la peregrinación.

Jesús a la cabeza del pueblo peregrino

Jesús sumo sacerdote a la cabeza del pueblo en marcha

En Hebreos, el título de “sumo sacerdote” expresa el sacerdocio real de Cristo. Desde la apertura de la epístola, las funciones sacerdotales y reales están asociadas: el Hijo, “habiendo cumplido la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas” (Hb 1, 3d). La función sacerdotal está signficada por la acción de purificar los pecados, y la función real, mediante la designación “Hijo”,¹⁵ así como la idea de la sesión a la derecha de la Majestad. Esta última idea se retoma en 1, 13 mediante la cita de Sal 110, 1, el Salmo mesiánico aplicado a Cristo. El primer capítulo contiene otros: Sal 2, 7; 1 Cr 17, 13 en Heb 1, 5; Sal 89, 27-28 en Heb 1, 6; Sal 45, 7-8 en Heb 1, 8-9, además del oráculo de Natán citado en 1, 5.¹⁶ El retrato real de Cristo a través de estos textos mesiánicos en Heb 1 conduce a la evocación de su función sacerdotal en Heb 2, 17-18. Heb 3, 6a y 5, 5 asocian de nuevo las funciones real y sacerdotal, por una parte, a través de 1 Sam 2, 35 y 1 Cr 17, 14, y por otra a través del Sal 2, 7 y 110, 4. El honor y la gloria de los que Cristo fue juzgado digno van en el mismo sentido.¹⁷

Como Mesías Rey-Sumo Sacerdote, Jesús está a la cabeza del Pueblo de Dios, idea que el autor expresa diciendo que está establecido “como Hijo sobre la casa” (3, 6a), o que es “sacerdote soberano sobre la casa de Dios” (10, 21). Esta posición se inscribe en un movimiento global, el de la peregrinación exódica que el autor evoca en 2,10, donde designa a Jesús como guía: “Conve-

15 Cf. Gerald Cooke, “The Israelite King as Son of God”, *ZAW* 73 (1961): 202-206; Joseph Coppens, *Le Messianisme royal. Ses Origines. Son développement. Son Accomplissement*, París, Cerf, 1968, 37-63.

16 Para un estudio detallado de estas citas, ver Albert Vanhoye, *Situation du Christ: Hébreux 1 et 2*, París, Cerf, 1969, 119-226.

17 Cf. Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, París, Seuil, 1980, 94-99.

nía, en efecto, que Él, para quién y por medio de quien todo es, condujera a un gran número de hijos a la gloria, perfeccionara mediante el sufrimiento al jefe (pionero) que debía guiarlos a su salvación”.

El título “gran pastor” también tiene un significado mesiánico. Si la alusión al título de Moisés pastor, en Is 63, 11 (LXX), no es dudosa en Heb 13, 20-21, se modifica, en el mismo pasaje, por la alusión a Zac 9, 11 (LXX), subrayando la identidad de un Mesías-Rey de linaje davídico.¹⁸ En el fondo, la propia imagen del pastor evoca el poder real, y Jesús, el gran pastor de las ovejas, es aquel a quien Dios resucitó de entre los muertos por la sangre de la alianza para dirigir un nuevo éxodo, igual que Moisés había sacado a los hijos de Israel del país de la muerte, es decir, Egipto.¹⁹ Las cualidades de Jesús Mesías, el Rey y Sumo Sacerdote, también se mencionan en la epístola: es fiel, digno de confianza y misericordioso (2, 17); compasivo (4, 15); santo, inocente y sin mancha (7, 26). A estos rasgos se añade su abnegación, la ofrenda de su persona y de su vida “por nosotros” (2, 9; 6, 20; 7, 25; 9, 24). Esta vida vivida y ofrecida en favor de los hombres corresponde a la misión que le es propia, y está anclada en una relación fraterna.

Jesús, en medio de una asamblea de hermanos y hermanas santificados

Los títulos que acabamos de elucidar se sitúan en el eje de una relación vertical. En el eje horizontal está el título de “hermano”. Tres veces se designa a Cristo como hermano de los creyentes (Heb

18 Cf. Elena Bosetti, “Il pastore, quello grande. Risonanze e funzione conclusiva di Eb 13,20-21”, José Enrique Aguilar Chiu, Franco Manzi et Filippo Urso (ed.), *Il verbo di Dio è vivo*, Roma, Instituto Bíblico Pontificio, 2007, 456.

19 Cf. Jukka Thurén, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13*, Åbo, Åbo Akademi, 1973, 225.

2, 11.12.17). Las dos primeras aparecen en el pasaje siguiente: “El que santifica y los santificados proceden todos de uno; por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos cuando dice: ‘Proclamaré tu nombre a mis hermanos. Te cantaré en medio de la congregación’” (Heb 2, 11-12). La palabra “hermanos” en 2, 12 procede de la cita del Sal 22, 23. En 2, 11, el que santifica es Cristo, en el ejercicio de su función de sumo sacerdote. Con C. Spicq, tomamos *henos* (uno) en masculino, refiriéndonos a Dios, creador de todo y autor último de la santificación de la que Cristo es mediador.²⁰

En el fondo, es desde el punto de vista de su humanidad como se considera a Cristo hermano de los hombres. No se trata de una fraternidad que existiera antes de la Encarnación y que se basara en un origen divino o en una genealogía común, como sugiere J. Moffatt.²¹ El carácter encarnado de la fraternidad entre Cristo y los seres humanos se confirma en Heb 2, 17, donde el autor afirma lo siguiente sobre Cristo:

(...) No es ciertamente de los ángeles de quienes se hace cargo, sino de la descendencia de Abraham. Por consiguiente, tuvo que hacerse semejante a sus hermanos en todos los sentidos, para convertirse en sumo sacerdote misericordioso y fiel en su relación con Dios, para expiar los pecados del pueblo.

La base de este, llegar a ser como Él, es la participación en la sangre y la carne. Esta expresión semítica describe la condición humana en toda su fragilidad,²² y el autor la contrapone a la condición de los ángeles (cf. 2, 16).

Cristo es, pues, hermano de los hombres en virtud de su encarnación, pero hay que subrayar también que esta fraternidad es

20 Cf. Ceslas Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II, París, Gabalda, 1953, 40-41.

21 Cf. James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC), Edimburgo, T.&T. Clark, 1924, 32.

22 Cf. Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 92.

para la santificación de los creyentes. No se trata simplemente de fraternidad en humanidad, sino también de fraternidad en santidad. Así, desde la primera mención de la relación fraterna, en Heb 2, 11, está vinculada a la expresión “el que santifica y los santificados”. En efecto, el hacerse hombre el Hijo de Dios constituye el modo de ser por el que se confiere la santificación a los hermanos. En realidad, fue en los días de su vida en la carne cuando el Hijo realizó la obra de expiación por la que los creyentes son santificados: “con un solo sacrificio hizo perfectos para siempre a los que santifica” (10, 14). Así, los creyentes reciben su santificación de Cristo Sumo Sacerdote, y se refieren unos a otros como “hermanos y hermanas santos, partícipes de la vocación celestial” (3, 1). En palabras de E. Grässer: “Al llegar a ser hermanos de Jesús Sumo Sacerdote, se produce la fraternidad de los santificados, precisamente en relación con Cristo, y en relación unos con otros”.²³

La fraternidad con Cristo se abre a un horizonte escatológico, a saber, la patria celestial, meta de la peregrinación. Por eso el autor asocia la expresión “participantes en la llamada celestial” con el término “hermanos santos”. Por una parte, la santidad es la condición que debe cumplirse para alcanzar el objetivo aspirado, como se desprende de Heb 12, 14: “Buscad la paz con todos y la santificación, sin la cual nadie verá al Señor”. Por otro lado, la fraternidad entre los creyentes implica una responsabilidad mutua para que nadie falte a la cita celestial:

(...) Cuidémonos unos a otros, para estimularnos a la caridad y a las buenas obras; no abandonéis vuestra propia congregación, como suelen hacer algunos, sino animaos unos a otros, y tanto más cuanto veis que el Día se acerca (Heb 10, 24-25).

23 Erich Grässer, *An die Hebräer. 1. Teilband (Hebr 1-6)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1990, 158.

¿Qué podemos retener de “para una Iglesia sinodal”?

¿Qué podemos sacar de todos estos elementos para reflexionar sobre la sinodalidad? Para ser una Iglesia sinodal o una Iglesia en salida, ¿qué podemos aprender de nuestro recorrido por la epístola a los Hebreos, que presenta a la Iglesia como un pueblo peregrino? A modo de respuesta y conclusión se pueden señalar tres puntos: la peregrinación, la escucha de Dios y la fraternidad de Cristo, nuestro guía.

La vida eclesial como peregrinación

La Carta a los Hebreos presenta la vida de la Iglesia como un éxodo de creyentes en peregrinación hacia el cielo. Este motivo literario nos recuerda la identidad de la Iglesia y nos enseña que en todo proceso sinodal es importante tener presente este destino escatológico porque la Iglesia, lejos de ser una mera institución humana cuyo fin es el progreso social, es el Pueblo de Dios presidido por Cristo, gran sacerdote y pastor; un pueblo de peregrinos en camino hacia la patria celestial. Este horizonte escatológico es decisivo para la vida intraeclesial y para la relación de la Iglesia con el mundo. El horizonte escatológico orienta también el discernimiento en todo proceso de renovación atento a los signos de los tiempos. Solo con esta condición la atención a los signos de los tiempos no será una simple concordancia con las modas del presente.

Evidentemente, el discernimiento consiste en saber cómo las respuestas aportadas por un proceso sinodal ayudan a la Iglesia a responder fielmente a su misión en el mundo y a su vocación celestial. Atentos al Espíritu, recordaremos constantemente que “no tenemos aquí abajo ciudad permanente, sino que buscamos la ciudad futura” (Heb 13, 14).

La peregrinación como escucha de Dios

El autor de la Carta a los Hebreos se proponía renovar y revitalizar la vida de su comunidad eclesial con vistas a su destino final. Se dirigía a una comunidad en crisis, que se había vuelto laxa en su fe. En su respuesta, el autor nos exhorta a escuchar atentamente al Espíritu Santo, a través del cual Dios sigue hablando hoy.

En efecto, es a través del Espíritu Santo cómo la voz de Dios se hace oír hoy en la comunidad, y la Sagrada Escritura es el lugar privilegiado donde la Palabra de Dios se hace audible. La voz de Dios que resuena en las Escrituras indica el camino que hay que seguir para no equivocarse. La Iglesia del tercer milenio sabrá lo que Dios espera de ella cuando, con fe, escuche “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 2, 7; 3, 13).

Escuchar a Dios que nos habla hoy significa también escrutar las Escrituras. Dios nos habla a través del texto sagrado, pero también a través de su interpretación, en el caso de la homilía de la epístola a los Hebreos. Desde este punto de vista, la exégesis de Heb 3, 7-4, 16 es muy inspiradora. Revela tres dimensiones de interpretación capaces de renovar a los oyentes:

- (a) una interpretación que, creando una sinfonía con otros textos bíblicos, actualiza las Escrituras en el presente de la Comunidad para orientarla;
- (b) una interpretación enraizada en la historia, de la que se puedan extraer enseñanzas para el presente. En un proceso sinodal, la mirada retrospectiva a los éxitos y fracasos de la historia de la Iglesia aparece como una vía a explorar para avanzar por caminos seguros;
- (c) una interpretación prospectiva a través de la cual el texto sagrado se percibe como Palabra de promesa que abre un futuro y un horizonte al pueblo en marcha y sostiene su espe-

ranza. Estudiar las Escrituras en un proceso sinodal es buscar la luz que guía nuestros pasos en tiempos de crisis, y también dirigir nuestra mirada hacia la “estrella de la mañana” (cf. Ap 22, 16; 2 Pe 1, 19) que ilumina nuestra esperanza.

Dejarse guiar por Cristo, nuestro hermano

El Cristo de Hebreos es a la vez el sumo sacerdote a la cabeza del pueblo en marcha y el hermano de los creyentes entre los que proclama el nombre de Dios. Esta doble condición de Cristo parece haber marcado ya las relaciones en la comunidad receptora de la epístola. Aunque probablemente sea uno de los líderes/guías que proclamaban la Palabra a la comunidad (cf. Heb 13, 7.17), el autor también se considera hermano de ellos, por su común hermandad en Cristo. Esta relación vertical y horizontal nos da una idea de cómo se relaciona la Iglesia con el proceso sinodal en curso. Como dice el Papa Francisco:

La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco más adecuado para interpretar el propio ministerio jerárquico. Si entendemos que, como dice san Juan Crisóstomo, “Iglesia y sínodo son sinónimos” “porque la Iglesia no es otra cosa que el ‘caminar juntos’ al rebaño de Dios por los caminos de la historia al encuentro de Cristo Señor”, entenderemos también que dentro de la Iglesia nadie puede ser “elevado” por encima de los demás. Al contrario, en la Iglesia es necesario que todos se “humillen” para estar al servicio de sus hermanos de camino.²⁴

Rémi Kouassi Fatchéoun
Traducido por José Rodríguez

²⁴ Papa Francisco, *Commemoraci n del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos* (Discurso del 17 de octubre de 2015).

¿Qué ministerios se requieren para una Iglesia sinodal?

Joseph Famerée

Joseph Famerée es catedrático emérito de Eclesiología, Ecumenismo y Teología de las Iglesias Orientales en la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve (Bélgica), fue decano de la Facultad de Teología, y director del Centro Lumen Gentium de la Facultad. Es miembro de la Academia Internacional de Ciencias Religiosas, de la Sociedad Ecuménica y del Grupo Dombes. Actualmente es superior provincial de los sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús o Dehonianos (Provincia de la Europa francófona).

La sinodalidad está actualmente de moda en la Iglesia católica desde que el Papa Francisco convocó a un sínodo sobre la sinodalidad de la Iglesia, invitándola a prepararse para ello. La sinodalidad de la Iglesia no es una realidad nueva. Ha sido una dimensión esencial de la Iglesia desde que existe. Pensemos en la Asamblea de Jerusalén, en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15), pensemos en los sínodos regionales y provinciales que se reunieron ya en el siglo III en particular, antes de que fuera posible convocar a un llamado sínodo ecuménico, para toda la Iglesia, en 325 en Nicea. La sinodalidad (o conciliaridad), en forma de sínodos o concilios, es una expresión esencial de la comunión (fraterna) que la Iglesia ha sido desde su origen. En el ejercicio del poder papal durante el segundo milenio hubo, indudablemente, una pérdida del sentido de la sinodalidad eclesial, hasta que fue oficialmente revivida a partir del Concilio Vaticano II, y más recientemente en el magisterio del Papa Francisco.

La pregunta de este artículo es, por lo tanto: ¿qué ministerios se requieren para una Iglesia que es esencialmente sinodal (conciliar, comunión) desde sus orígenes en el Nuevo Testamento? Antes de considerar siquiera nuevos ministerios posibles, llamados por un redescubrimiento de la sinodalidad dentro de la Iglesia católica del siglo XXI, partamos de los ministerios que la Iglesia de los orígenes recibió y dio.

Iglesia y ministerios del Nuevo Testamento

Desde el comienzo de su misión de anunciar el Reino de Dios, Jesús se rodeó de un pequeño grupo de doce discípulos, llamados apóstoles, según el evangelista Lucas en particular. Representan a las doce tribus de Israel; y, por lo tanto, a través de ellas, la totalidad de Israel en su diversidad está llamada a la salvación anunciada por Jesús, al constituir las primicias del proclamado Reino de Dios. Los doce apóstoles, en su variedad, son un todo, un grupo misionero alrededor de Jesús. Es en este grupo apostólico (comunión fraterna, colegio o sínodo, se dirá más adelante) donde se arraiga la Iglesia: es en él donde se funda, es de él (de su predicación) que nacerá formalmente en Pentecostés, en el Espíritu de Cristo resucitado.

Incluso antes de la muerte de estos apóstoles, testigos insustituibles e inalienables de las manifestaciones de Cristo resucitado, y antes de los compañeros de su predicación en Palestina, dotaron a las primeras comunidades cristianas (comuniones) de diversos ministerios o servicios para asegurar su vida, su desarrollo y su futuro. Al principio parecía necesario que los (doce) apóstoles establecieran en la Iglesia pos-pascual y pos-pentecostal el ministerio de los Siete, en cierto modo antepasados de los futuros diáconos.

La motivación de este nuevo ministerio es el servicio de mesas, el reparto equitativo de alimentos y bienes entre judeo-cristianos y pagano-cristianos. Estos Siete son también evangelizadores, predicadores de la Buena Nueva y bautizadores (Felipe), incluso arriesgando sus vidas (Esteban mártir). El ministerio de los Siete está, por tanto, al servicio de la comunión fraterna (sinodalidad en sentido amplio) de la Iglesia y de una extensión de esta comunión a través del anuncio del Evangelio.

Con el paso del tiempo, los apóstoles (a los que debemos añadir a Pablo en particular) están cada vez más preocupados por el futuro de las comunidades cristianas que han fundado o visitado: junto a los médicos, establecen *episcopos* (supervisores, superintendentes ...) o presbíteros (ancianos), los dos términos no son claramente distintos en el papel de presidencia (colegial, sinodal) de la comunidad, así como “diáconos” (*diakonoí*), un término genérico para cualquier ministerio cristiano o término específico para un ministerio en particular (en la línea de los Siete).

Como se desprende claramente del estudio de Charles Perrot,¹ todo ministro cristiano, cualquiera que sea su nombre, es un *servidor de la Palabra*, una palabra de amor, de comunión y unidad, y por lo tanto cada ministro cristiano a su manera está al servicio del ser comunal o sinodal de la Iglesia.² Estos diferentes ministerios, también debe notarse, siempre se declinan en plural, cada uno de ellos ejercido colectivamente, de manera “colegial” o “sinodal”, como veremos más adelante.

La evolución de los ministerios (con designaciones muy variadas en el Nuevo Testamento) se estabilizará durante el siglo II, como veremos. A partir de las epístolas Pastorales, un ministerio de dos grados (*episcopos* y diácono), y luego de tres (con Ignacio de An-

1 Charles Perrot, *Después de Jesús. El ministerio de los primeros cristianos*, París, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2000.

2 Ver los Hechos de los Apóstoles, las Cartas y el Apocalipsis de Juan.

tioquía: obispo, presbítero, diácono) comienza a fijarse. ¿Cómo explicar esta evolución unitaria?³

En primer lugar, hay un proceso de unificación después de la dispersión de las primeras comunidades judeocristianas y paulinas. Por lo tanto, hay una doble preocupación por mantener intacto el vínculo con la palabra de origen (comunidad en el tiempo) y unificar la diversidad de designaciones ministeriales propias de las diversas comunidades cristianas (comunidad en el espacio) al servicio de la palabra trascendente de Dios.

El establecimiento de estos primeros órganos de gobierno tomó tiempo: los Doce Apóstoles, los Siete “diáconos”, el papel de los doctores, asumidos por los presbíteros-episcopos, y la tarea más concreta del diácono, subordinada a la del obispo (según las Pastorales). Los títulos ministeriales nacen y desaparecen, pero los roles subyacentes permanecen al servicio de la Palabra.

La explicación adicional de esta evolución unitaria radica en que después de los 70 fue necesaria la lucha contra las falsas doctrinas, de ahí la creciente importancia del episcopo (“supervisor”). Del mismo modo, los plazos de la Parusía exigen una mayor dirección y disciplina para evitar la relajación de los bautizados. Finalmente, la hostilidad pagana hacia los cristianos los llevó a cerrar filas alrededor de sus líderes.

Al seguir a Perrot, podemos enfatizar particularmente ciertas características del Nuevo Testamento en asuntos de ministerios. El servicio de la Palabra de salvación es dado a todos en la Iglesia por el Espíritu, pero corresponde a la Iglesia, en el Espíritu, determinar los niveles específicamente distintos, los tipos de palabras performativas, sacramentales y otras, donde ella quiere comprometerse confiando su *servicio*, ministerio, *diaconía*.

3 Véase Charles Perrot, *Después de Jesús*, 253 a 261, en particular.

El servicio de la Palabra de salvación es el punto focal de todos los ministerios, cualquiera que sea su evolución, al servicio de la comunión ordenada u organizada de la Iglesia (que se expresa en particular a través de las asambleas sinodales, se dirá más adelante).

Se hará referencia a este modelo del Nuevo Testamento cuando, en los tiempos contemporáneos, se trate de crear posiblemente nuevos ministerios al servicio de la sinodalidad eclesial. Pero antes de llegar a ese punto, se trata de registrar cómo estos ministerios del Nuevo Testamento fueron refinados y fijados en las décadas siguientes para convertirse en la norma hasta hoy, en muchas Iglesias.

Iglesia pos-apostólica y ministerios

En el siglo II, hubo dos tipos de comunidades cristianas relacionadas con la organización ministerial: algunas conservaban formas antiguas de organización, como se refleja en el Nuevo Testamento, y en otras observaban el desarrollo del mono-episcopado o episcopado monárquico (personal).

Sin poder entrar en el detalle de los textos, debe notarse que las antiguas formas de organización están atestiguadas en particular por la *Didachè*,⁴ el *pastor* de Hermas,⁵ así como los escritos de Justino.⁶ Es este tipo de Iglesias con ministerios indiferenciados o poco desarrollados los que predominan muy temprano en el siglo II. Los ministerios itinerantes al servicio de la palabra (apóstoles, profetas, didáscalos) coexisten con ministerios estables al servicio de las comunidades locales (los episcopos y presbíteros son sinónimos y colectivos, dirigiendo juntos una comunidad,

4 *La doctrina de los Doce Apóstoles (Didachè)*, París, Éd. du Cerf, 1998.

5 Hermas, *El Pastor*, París, Éd. du Cerf, 1968.

6 Justin, *Apología por los cristianos*, París, Éd. du Cerf, 2006.

ejerciendo el ministerio de la palabra, presidiendo sus reuniones y su eucaristía; también hay diáconos con una función caritativa de asistencia). Los ministerios itinerantes desempeñan una función más bien de comunión entre las Iglesias y ministerios estables, y de comunión dentro de las Iglesias, estando ambos tipos de ministerios al servicio del ser comunal o sinodal de las Iglesias.

Además, el naciente episcopado monárquico está atestiguado por las Cartas de Ignacio de Antioquía (110-117 o ¿170-180?).⁷ El obispo, asistido por los presbíteros (su senado) y los diáconos, es el centro visible de la unidad eclesial, donde representa a Dios, el obispo invisible. Sobre todo, doctor en la fe, es el único que preside la sinaxis eucarística, y el Bautismo no puede celebrarse sin él. Las funciones inicialmente colectivas de los presbíteros se concentran así, en cierto modo, en el episcopo y, en cualquier caso, sostienen de él la validez de su ejercicio. Los diáconos constituyen el tercer grado de esta “jerarquía” al servicio de los misterios de Cristo y, especialmente, en las tareas caritativas.

Dos elementos consolidarán aún más este mono-episcopado más adelante: su inscripción en la sucesión de los apóstoles; la fijación de la transmisión de sus funciones por ordenación ritual. En este punto, el obispo ignaciano sigue siendo algo así como un *primus inter pares* en relación con sus presbíteros y todavía ejerce su ministerio con ellos (su senado) de manera sinodal. Este no será siempre el caso en el futuro. Por lo tanto, hay un punto de atención aquí en el momento de la fijación de la tríada ministerial (que más tarde se convirtió en normativa para muchas Iglesias): asegurar que el obispo ejerza su ministerio de presidencia sinodal con sus presbíteros; asegurar más ampliamente que todo el Pueblo de Dios participe en la vida, la gestión, y la misión de la Iglesia.

7 Ignacio de Antioquía, *Cartas* París, Éd. du Cerf, 1998.

Ministerios para la Iglesia redescubriendo la sinodalidad

La tríada ministerial fundamental (obispo, presbítero, diácono), que, desde mediados del siglo III, se impuso (o se convirtió en normativa) en todas partes en la Iglesia antigua, está fundamentalmente al servicio de una fraternidad o comunión ordenada (presidida, participativa) y, por lo tanto, de una sinodalidad eclesial regulada.

Por lo tanto, este triple ministerio ordenado sigue siendo estructurante para una Iglesia que está redescubriendo su sinodalidad. Uno debe preguntarse, sin embargo, si los nuevos ministerios laicales, basados en el Bautismo (reconocido, confiado, instituido),⁸ podrían (deberían) ser creados para animar y promover la vida sinodal eclesial.⁹ En primer lugar, me parece que es necesario asegurar que el Pueblo de Dios en su conjunto (en la medida de lo posible) se siente y quiera formar parte de la vida y de la misión eclesial.

Para ello, se trata de comenzar a practicar todos los instrumentos de consulta, concertación y sinodalidad previstos por el derecho canónico en cada diócesis (consejos, sínodo diocesano, etc.), aun-

8 Además de *servicios* libres y voluntarios que los cristianos se entregan unos a otros y su testimonio de fe en el mundo, hay verdaderos *ministerios laicales*, cuyos ministerios *instituidos* son la forma oficial y permanente. Estos ministerios instituidos requieren un reconocimiento eclesial explícito: se ejercen en nombre de la *eclesia* y de satisfacer una necesidad continua. Por lo tanto, siempre incluyen cierta representatividad de la Iglesia, a la que debe añadirse una estabilidad o duración en la función. La puerta aquí está abierta a la creatividad en el Espíritu: muchos ministerios podrían ser instituidos. Además de estas instituciones, a un nivel posiblemente más temporal, también existen múltiples ministerios (simplemente) reconocidos o encomendados, sin que su número o diversidad sea limitado debido a la mayor flexibilidad de la fórmula. El ministerio *reconocido* indica que la iniciativa se encuentra en una persona o entorno, mientras que el ministerio *confiado* supone, más bien, una iniciativa de pastores. Cada caso implica el reconocimiento oficial o la designación que otorga autoridad a una persona para llevar a cabo un ministerio en nombre y servicio de la Iglesia, con relativa estabilidad y dentro de un marco delimitado, con gran flexibilidad.

9 Me inspiró aquí en parte por mi artículo “El ministerio ordenado según Vaticano II: avances y límites. ¿Por qué este concilio ya no es suficiente hoy?”, en *Revista Teológica de Lovaina* 53 (2022): 409-435. Aquí 427-430.

que ello signifique hacerlos más participativos y creíbles a través de más votos deliberativos (...). También es necesario trabajar para que los ministerios ordenados existentes persigan bien su propósito, promoviendo una unidad eclesial diversa (...). ¿Qué otros ministerios deberían establecerse?

Ministerio de intercambio de la Palabra

La *Palabra de Dios* es esencial para la Iglesia como para cualquier ministerio que es, ante todo, un servicio a la Palabra.¹⁰ Es del anuncio y de la acogida de la Palabra que nace la fe, una comunidad de fe. Aunque el anuncio del Evangelio es la primera y eminente función de los ministros ordenados, es esencial que todos los hombres y las mujeres de la Iglesia redescubran que, de manera más radical, el anuncio del Evangelio es su misión común. Es a este nivel, al servicio de la misión eclesial, donde la sinodalidad puede ejercerse de manera más radical y fructífera. Así, el establecimiento de nuevos ministerios laicos (reconocidos, confiados, incluso instituidos) de la Palabra para ayudar lo más estrechamente posible a todos los miembros del pueblo cristiano a descubrir la riqueza de la Palabra de Dios, a comunicarla y a testimoniarla existencialmente, sería de mucha utilidad para una Iglesia misionera sinodal (mente).

¿No correspondería ya a estas especificaciones el ministerio instituido de *los lectores*, incluso si eso significa conferirlo a más fieles? ¿O, mejor aún, tal vez el nuevo ministerio instituido del *catequista*?

Comencemos repitiendo brevemente su descripción.

10 Ver Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 25 y 28, por ejemplo.

Desde el *Motu Proprio Ministeria quaedam* de Pablo VI, en 1972, ha habido dos ministerios instituidos en sentido estricto y permanente, el de lector (servidor de la Palabra), que nos interesa más directamente aquí, y el de acólito (servidor de la Eucaristía), que los obispos podían conferir a los laicos por una institución litúrgica.¹¹ El 10 de enero de 2021, el Papa Francisco, final y afortunadamente, abrió estos dos ministerios instituidos a las mujeres cristianas.¹² El 10 de mayo de 2021, instituyó un tercero, el “ministerio laico de catequista”.¹³

La institución para el servicio de la Palabra o *lectorado* se confiere a los cristianos y cristianas para ayudar a los obispos, sacerdotes y diáconos, que son los principales responsables de la proclamación de la Palabra. Este lectorado o anuncio de la Palabra puede ser muy amplio: desde el simple diálogo a la búsqueda común de las exigencias del Evangelio, desde la catequesis, que quiere iluminar la fe, hasta la iniciación en los sacramentos; desde el anuncio de Cristo a quienes no lo conocen, hasta el anuncio de la Palabra en la asamblea litúrgica.¹⁴

También se habla de un servicio de fe arraigado en la Palabra de Dios y en su interiorización. Hay que reconocer, sin embargo, que en la práctica este público se concentra más bien en el anuncio de la Palabra en la asamblea litúrgica.

Por lo tanto, hay espacio para un *ministerio* (posiblemente instituido) de la Palabra que esté más directamente al servicio de los (pequeños) grupos que comparten el Evangelio o la Palabra, que ayude a estos grupos a profundizar la Palabra de Dios, a expresar su significado y sus necesidades actuales, primero en pequeños

11 Ver Pontifical Romano, *Las ordenaciones. De las instituciones a los ministerios*, París, Desclée/Mame, 1978, 99-114 (con el texto de *Ministeria quaedam*).

12 *Motu proprio Spiritus Domini* (ver sitio web del Vaticano: www.vatican.va).

13 *Motu proprio Antiquum ministerium* (ver sitio web del Vaticano: www.vatican.va).

14 Ver Pontifical Romano, 113-114.

círculos, luego dentro de la *Ecclesia* diocesana, con vistas a una sinodalidad más eficaz al servicio de la comunión, y de la participación del mayor número posible en la misión eclesial. Los lectores establecidos no necesariamente cubren el nuevo ministerio de la Palabra que acabamos de proponer, por lo que no hacen que su creación sea inútil o superflua. ¿El ministerio instituido del catequista cubriría aún más este nuevo ministerio de la Palabra?

El ministerio instituido del *catequista*, diferente de los del lector o acólito, es un ministerio más completo vinculado a la evangelización e incluso a la (re)fundación de la Iglesia.¹⁵ Según el ritual, el catequista recibe un crucifijo precisamente para implantar la cruz donde es enviado. El catequista es, por lo tanto, un misionero, un evangelizador que planta la Iglesia, llamando e iniciando en la fe, preparándose para los sacramentos, organizando la caridad en la comunidad y teniendo un papel de responsable de ella, incluso si su ministerio no es principalmente un ministerio de gobierno de las comunidades locales existentes, sino más bien de comunidades (re)fundadoras.¹⁶ Por lo tanto, podemos hablar de un ministerio de agente de la misión de evangelización especialmente. Este ministerio, tan útil y necesario por su especificidad directamente misionera, tampoco puede abarcar o inutilizar el ministerio más *intra*-eclesial, ya previsto, de acompañar a pequeños grupos de profundización, interiorización y actualización de las exigencias espirituales y éticas de la Palabra, al servicio de una Iglesia diocesana más viva, más sinodal, e indirectamente de su misión.

Además de este nuevo *ministerio (intra-eclesial) de compartir la Palabra*, debería crearse otro ministerio que esté vinculado a

15 Ver *Antiquum ministerium*, No. 4; véase también la Carta de Arthur Roche, prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, a los presidentes de las Conferencias Episcopales sobre el rito de la institución de los catequistas (3 de diciembre de 2021), 9-10 (ver www.vatican.va).

16 Véase Carta de Arthur Roche, No. 10. Para el comentario sobre este documento y *Antiquum ministerium*, sigo el de Christian Delarbre en *Ministerios laicos hoy*. V, 7-20 de abril de 2022 (Documento de la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal de Francia.), 7s.

ella, pero que es al mismo tiempo diferente, al servicio de una sinodalidad eclesial más eficaz: pienso en un ministerio del *sensus fidelium*.

Ministerio para la promoción del *sensus fidelium*

Hay que considerar un ministerio laico del *sensus fidelium* que esté en primera línea para ayudar al Pueblo de Dios, para educarlo, incluso para expresar su sentido de la fe, que no es simplemente una opinión común o mayoritaria, y que es esencial para la sinodalidad viva de la Iglesia porque a través de ella es la comunión misma de la Iglesia en la verdad, la fe, la esperanza y la caridad que se expresan y, por tanto, los caminos seguros y auténticos de su testimonio o misión cristiana en el mundo. Si los pastores (obispos, presbíteros) tendrán que discernir estas expresiones del *sensus fidei*, será bueno, e incluso necesario, que sean ayudados por otros ministros cristianos en la promoción y “parto” (mayéutica) de estos últimos entre los fieles para que desarrollen un (*con*) *sensus fidelium*, expresión de sinodalidad.

Redefinamos el vocabulario del sentido de la fe de los fieles para medir la magnitud de la tarea y la utilidad de un ministerio laico dedicado a este *sensus fidei fidelium* al servicio de una sinodalidad eclesial viva.

El *sensus fidei*, desde la Sagrada Escritura (aunque la palabra no aparezca como tal), aparece como don del Espíritu dispensado a todos y cada uno en la Iglesia para conocer en toda penetración espiritual al Dios del Señor Jesucristo y vivir de Él. Es un espíritu de verdad que permite sentir intuitiva, espontáneamente, lo que corresponde o no a la fe cristiana, penetrar más en toda la verdad y ponerla más plenamente en acción en todas las dimensiones de la existencia humana, hasta la trans-

formación del mundo en dirección al Reino.¹⁷ Este sentido de fe dado a cada “iniciado” (bautizado-confirmado-eucarístico), y a todos a la vez en la Iglesia, se manifiesta concreta y eclesialmente en el *sensus fidelium*, el significado de los fieles tomado en su conjunto. Un acuerdo o consentimiento unánime de los fieles (*consensus fidelium*) sobre un punto particular de fe o moral es el signo o confirmación de que el *sensus fidei fidelium* se ha manifestado efectivamente en este caso y que, al apearse a él, la Iglesia está segura de ser fiel a la verdad de la fe apostólica.

Toda la dificultad es, por supuesto, discernir la expresión del significado de la fe cuando no hay unanimidad entre los fieles porque nunca se excluye que el significado de la fe se exprese solo en una parte de los fieles. Los pastores y teólogos, los primeros según su autoridad apostólica, los segundos según su autoridad doctoral, deben ejercer su discernimiento del *sensus fidei* (incluso parcial) del Pueblo de Dios, escuchando la Palabra de Dios, la tradición que viene de los apóstoles, la razón común, la conciencia moral de los hombres de buena voluntad y los signos de los tiempos. Del mismo modo, este sentido de fe de todos los bautizados, incluidos los pastores y teólogos, debe formarse sobre la base de todos los elementos que acabamos de enumerar, y en particular aprendiendo sobre el debate en la Iglesia, el estudio y una intensa vida espiritual.¹⁸

Una vez que una decisión ha sido preparada, debatida y tomada sinodalmente,¹⁹ debe ser recibida por todo el Pueblo de Dios. Con este fin, un nuevo ministerio laico (en sinergia con los mi-

17 Ver Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 12 en particular.

18 He seguido aquí, muy de cerca, la conclusión de mi artículo “*Sensus fidei, sensus fidelium*. Historia de una noción teológica discutida”, *Investigación de Ciencia Religiosa* 104/2 (abril-junio 2016): 167-185. Aquí 184-185.

19 Todos participan en la elaboración de la decisión, incluso si solo uno, el obispo, toma formalmente la decisión final.

nisterios ordenados de pastores) podría resultar útil, incluso indispensable: el ministerio de acogida.

Este papel también podría ser ejercido por el ministerio del *sensus fidelium*, llamado desde entonces el ministro del sentido de los fieles y de la acogida, siendo la promoción del *sensus fidei fidelium* en cierto modo el trabajo ascendente, y la acogida el trabajo aguas abajo de este ministerio. Pero también podemos imaginar un ministerio de acogida propio.

Ministerio de acogida

La recepción de las decisiones magisteriales tomadas sinodalmente es esencial para el pleno cumplimiento del proceso sinodal, siendo la acogida por parte del Pueblo de Dios el reconocimiento por parte de este último en el Espíritu Santo (el Amén litúrgico) de que la decisión tomada es verdadera y justa.²⁰ Cuanto más elaborada sinodalmente haya sido una decisión, mejor será recibida. Dicho esto, la acogida es un proceso complejo y lento. Como Gilles Routhier²¹ ha analizado muy bien, podemos distinguir tres grados de recepción: kerigmática (conocer), institucional o práctica (transformar instituciones: catequética, canónica, ética...), espiritual o pneumatológica (el grado más profundo: dejarse transformar por el Espíritu Santo en la propia mentalidad, en el corazón...). Frente a esta profundidad del proceso de acogida, no me parece superfluo un ministro que, en sinergia con los pastores, preste especial atención al conocimiento, a la institucionalización y, sobre todo, a la interiorización personal y colectiva de las decisiones eclesiales, lo más cerca posible de los fieles.

20 El Pueblo de Dios reconoce su fe, la de los Apóstoles y sus implicaciones.

21 *La acogida de un concilio*, París, Éd. du Cerf, 1993.

Los ministerios en la misión de la Iglesia

¿Qué ministerios existen para una Iglesia sinodal? Se trataba ante todo de partir de los ministerios existentes, y en primer lugar de la tríada de ministerios ordenados (el obispo, los sacerdotes o presbíteros, los diáconos), que, aunque arraigados en el Nuevo Testamento, no se asentaron e impusieron como normativos hasta el siglo III. Si reflexionamos sobre el significado de este triple ministerio (obispo y sacerdotes especialmente), vemos que está al servicio de la comunión o sinodalidad de la Iglesia, una comunión presidida y diversa de carismas, servicios y ministerios, una comunión o sinodalidad discernida, cuya unidad diversificada debe estar al servicio de la misión, de la venida del Reino.

¿Qué otros ministerios, fundados en la iniciación cristiana, tienen su propia realidad, secular, plenaria, considerada para un mejor servicio de una Iglesia sinodal? Además de los ministerios instituidos existentes (lector, acólito, catequista), que sirven indirectamente a la sinodalidad, podemos pensar en tres nuevos ministerios (reconocidos, confiados o mejor instituidos) que la promueven *directamente*: el ministerio de compartir la Palabra, el ministerio de la promoción del *sensus fidelium*, y el ministerio de acogida.

El (re)descubrimiento de la riqueza y de las exigencias de la Palabra de Dios en el compartir comunitario es la base para la concientización de los cristianos y la profundización de su vocación eclesial, de ahí el interés por un ministerio específicamente al servicio de esta tarea fundamental. En relación con ella, pero más ampliamente, los fieles deben aprender individual y colectivamente a formar y expresar su *sensus fidei*, que es la base de su búsqueda común de la verdad en la fe, la esperanza y la caridad, un enfoque sinodal y eclesial por excelencia, de ahí la importancia de un ministerio de despertar y engendrar el *sensus fidelium*.

Finalmente, al término de esta búsqueda y toma de decisiones sinodales bajo la vigilancia del obispo, es esencial que la orientación tomada no se quede en letra muerta, sino que sea plenamente acogida en la vida y misión de todo el Pueblo de Dios. Un ministerio de acogida (unido o no al del sentido de los fieles) debe promover considerablemente esta acogida en sus diferentes grados, hasta su más profunda integración espiritual o pneumatológica.

Joseph Famerée

Traducido por Soledad Oviedo C.

La sinodalidad como principio eclesiológico *ad intra* y *ad extra*. Aprendiendo del Sínodo para la Amazonia

Stefan Silber

Dr. Stefan Silber es un teólogo laico alemán. De 1997 a 2002 vivió y trabajó en la diócesis de Potosí, Bolivia. Fue profesor invitado de la Universidad Centroamericana (San Salvador, 2017), de la Universidad Católica Boliviana (Cochabamba, 2018) y de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito, 2021).

“**T**udo está interligado, como se fôsemos um”.¹ Cuando había terminado el Sínodo para la Amazonia, los participantes llevaron esta canción a los eventos pos-sinodales donde compartieron sus experiencias. El estribillo se había convertido en una especie de himno no oficial del Sínodo, al menos del programa “Casa común” que lo acompañaba. Expresa una idea fundamental del Sínodo para la Amazonia: los ecosistemas se caracterizan por el hecho de que todo en ellos está intrínsecamente interrelacionado.

También el Papa Francisco enfatiza, al comienzo de la encíclica *Laudato Si'*, “la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta [así como] la convicción de que en el mundo todo está conectado” (LS 16).² No solo los seres vivos, las sociedades, las culturas y los estados están estrechamente conectados entre sí en

1 Canción de Cireneu Kuhn SVD; véase youtu.be/KiCBSaQ3TbE (9.12.2020).

2 Francisco, encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la Casa común, Vaticano, 24 de mayo de 2015, cit. como LS.

la ecología global, como si fueran “todos uno”. Tal como ya lo hizo *Laudato Si'*, el Sínodo para la Amazonia llamó la atención sobre el hecho de que la Iglesia se entiende a sí misma como una parte de esta compleja red global y, al mismo tiempo, de sistemas ecológicos locales y regionales como la amazónica. Lo que sucede en estos ecosistemas tiene un fuerte significado para la Iglesia –y esto me parece un pensamiento eclesiológico crucial– no solo como una tarea a cumplir hacia afuera (*ad extra*), sino también como un desafío a la estructura eclesial en su interior (*ad intra*). Ciertamente, ambas perspectivas tienen que ir unidas. Hay que admitir, además, que ya sería un paso enorme que toda la Iglesia –y estoy pensando en este momento en primer lugar en mi propio contexto alemán– tenga una conciencia de responsabilidad para los desafíos ecológicos *ad extra*.

Con este reconocimiento de la interdependencia global, compleja y recíproca de todo lo creado –también de la estructura institucional de la Iglesia–, el Sínodo de los Obispos realiza un avance doctrinal decisivo lanzado por el Concilio Vaticano II y lo impulsa hacia el tema ecológico global: la Iglesia está determinada *ad intra* por lo que ella es *ad extra*, y al revés. En la evangelización (*ad extra*), ella realiza su vocación por Dios y debe, por lo tanto, crear (*ad intra*) en sus estructuras las posibilidades que necesita para la práctica de la evangelización. Ante una crisis ecológica y social mundial como la actual, el grito de los pobres y el grito de la tierra (cf. LS 49) determinarán las necesarias reformas organizativas de la Iglesia católica. Porque todo está conectado.

A mi parecer, el concepto de sinodalidad describe adecuadamente este importante progreso eclesiológico, si se relaciona con otro concepto fundamental del Sínodo para la Amazonia: la contextualidad. El término “sinodalidad” se entiende en un sentido muy limitado cuando se interpreta como una actitud de diálogo que se practicaría puramente dentro de la Iglesia. El diálogo con

los contextos y los desafíos actuales, la escucha de los gritos de los pobres y de la tierra deben ser considerados como aspectos importantes de la sinodalidad. Se relacionan con lo que el Concilio llamó la atención a los signos de los tiempos, sin la que se fractura la relación fundamental de la Iglesia que es la evangelización.

En esta contribución, por lo tanto, argumentaré que la Iglesia universal puede aprender del Sínodo para la Amazonia la forma de escuchar sus contextos concretos y asumir sus desafíos. Como los contextos alrededor del planeta son muy diversos, la atención a ellos puede generar consecuencias muy variadas dentro de las iglesias locales, que, a veces e incluso, pueden llegar a parecer contradictorias. Los límites que tuvo este proceso en el Sínodo para la Amazonia también se analizarán en este artículo.

Finalmente, como explicaron los obispos del Sínodo,³ la Iglesia debe dejarse llamar a la conversión por los gritos de los pobres y de la tierra (cf. DSA 17).⁴ La sinodalidad es, pues, un principio eclesiológico de gran alcance a través del cual todo el mundo de la creación puede mover a la Iglesia, que es parte de este mundo, a una conversión dogmática y estructural. El mismo Papa Francisco espera “que toda la Iglesia se deje enriquecer e interpelar por ese trabajo” del Sínodo “y que pueda inspirar de algún modo a todas las personas de buena voluntad” (QA 4).⁵

-
- 3 No solo los obispos participaron del Sínodo para la Amazonia, y no solo ellos votaron para el documento final. Sin embargo, voy a tratar a los obispos aquí y más a menudo como sujetos del Sínodo porque legalmente se trata de una Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos. En otra parte de este texto me referiré también a las y los demás participantes como las “madres sinodales” (junto a los “padres sinodales”), quienes también (y muy claramente) dieron forma al Sínodo. Véase Birgit Weiler, “Die Stunde der Frauen? Dynamiken der Ermächtigung und Entmündigung von Frauen im Kontext der Amazoniensynode und der nachsynodalen Phase”, *Lebendige Seelsorge* 71 (3) (2020): 189-193.
 - 4 Sínodo de los Obispos-Asamblea Especial para la Amazonia (6-27 de octubre de 2019), Amazonia: *Nuevos caminos para la Iglesia y una ecología integral*. Documento final (25 de octubre de 2019), cit. como DSA.
 - 5 Francisco, exhortación apostólica pos-sinodal *Querida Amazonia*, Vaticano, 2 de febrero de 2020, cit. como QA.

Contextualidad: escuchar el grito del Espíritu Santo

¿Por qué un sínodo de obispos de la Iglesia Católica se ocupa de ecología, religiones indígenas y derechos humanos? Esto fue cuestionado repetidamente en las semanas previas y durante el Sínodo. Si echamos un vistazo al proceso preparatorio⁶ o al Documento final, encontraremos rápidamente una respuesta: los obispos de la región amazónica tomaron en serio la ecología y los derechos humanos, no solo como desafíos políticos, sino directamente como desafíos pastorales y eclesiales. Los temas políticos y sociales cuestionan a la Iglesia y su trabajo pastoral.

Esta es una diferencia importante con respecto a lo que en Alemania consideramos cuestiones pastorales. En este país, la ecología, el desempleo y el trabajo precario, la violencia en la familia y en la sociedad (para dar algunos ejemplos) no son temas que se consideren tan centrales para que se discutan, por ejemplo, en los foros del camino sinodal.

Los obispos de la Amazonia, por otra parte, identifican precisamente estos temas sociales y políticos como desafíos para la atención pastoral. Desde el principio describen las amenazas actuales para la región; solo mencionaré algunas (cf. DSA 10): privatización de los recursos naturales como el agua, tala legal e ilegal, proyectos mineros y petroleros, narcotráfico, alcoholismo, violencia contra las mujeres, explotación sexual, trata de personas y turismo sexual, pérdida de la cultura originaria, criminalización y asesinato de líderes.

Estos no solo son graves problemas sociales y políticos para los obispos. Los interpretan como un llamado a la Iglesia y a su labor pastoral. Los obispos escriben: “La escucha del clamor de la tierra y el grito de los pobres y de los pueblos de la Amazonia, con los

6 Cf. Alfredo Ferro Medina, “Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Amazonas-Synode. Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche”, *Concilium* 56 (1) (2020): 81-85.

que caminamos, nos llama a una verdadera conversión integral” (DSA 17). Los obispos se dejan llamar a la conversión por lo que sucede a su alrededor. No es la Iglesia la que llama a todos los demás a convertirse, sino que ella misma está llamada a la conversión y la acepta.

Para los obispos de la Amazonia, pues, la contextualidad va mucho más allá de una adaptación a las culturas, un ajuste de ritos y normas o una traducción sensible e interpretativa del mensaje cristiano hacia la cosmovisión de los pueblos originarios. Estos pueblos, su grito y el de la tierra llaman a la conversión, al cambio profundo dentro de la misma Iglesia. De hecho, en palabras de los padres y madres sinodales, la Iglesia profesa “que escucha el clamor del Espíritu en el grito de la Amazonia” (DSA 38).

El análisis del significado que el contexto de la Iglesia despliega para ella es desarrollado de diversas formas por los participantes del Sínodo de los Obispos y retomado por el Papa Francisco en las conocidas “visiones” o “sueños” de la exhortación apostólica *Querida Amazonia*. Los sueños, social-cultural y ecológico, son el trasfondo del análisis de los tres apartados siguientes con los cuales quiero caracterizar el desafío contextual asumido por el Sínodo y el Papa.

El contexto ecológico

“La Amazonia hoy es una hermosura herida y deformada, un lugar de dolor y violencia. Los atentados contra la naturaleza tienen consecuencias contra la vida de los pueblos” (DSA 10), dice el Documento final del Sínodo, y en otra parte: “La selva amazónica es un ‘corazón biológico’ para la tierra cada vez más amenazada. Se encuentra en una carrera desenfrenada a la muerte” (DSA 2).

El Sínodo de los Obispos para la Amazonia no habló de la protección del medioambiente como de una máxima ética, sino la trató como una cuestión de la supervivencia humana. La conciencia del drama de la catástrofe ecológica en la Amazonia ya se ha desarrollado mucho más fuertemente que en otras partes del mundo. Muchas personas ya no temen esta catástrofe, sino que ya la están experimentando de primera mano.

El Sínodo enfrentó, de esta manera, un desafío que concierne al mundo en su conjunto, no solo a los católicos y no solo a la Amazonia. En las últimas décadas, los humanos ya hemos cambiado fundamentalmente la ecología del planeta, no solo el clima, sino también la biodiversidad, el equilibrio del agua y el dióxido de carbono, los ecosistemas de los océanos y las selvas tropicales. La negativa global en la política y la economía para contrarrestar esto conducirá a más interacciones altamente peligrosas en el futuro cercano y desencadenará los puntos de inflexión que muchos científicos temen con mucha razón.

El Papa Francisco ya había dejado claro en la encíclica *Laudato Si'* que estas cuestiones tocan la esencia misma del cristianismo. Según él, la creación puede determinarse “por el Misterio de Cristo” (LS 99). Cristo está “presente en toda la creación” (LS 100). Por tanto, “las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud” (ibíd.).

Según la enseñanza del Papa, el compromiso cristiano con la ecología es, por tanto, mucho más que separar los residuos y cuidar a las abejas. Más bien, se orienta hacia la búsqueda de esta plenitud, que debe entenderse tanto escatológica como material-físicamente. La destrucción de esta abundancia por parte de los humanos, por otro lado, debe ser resistida vigorosamente.

El Papa y los obispos basan sus documentos en una cosmovisión ecológica caracterizada por “las múltiples conexiones existentes entre todo lo creado” (DSA 44). Esto se aplica en particular a la ecología de la selva tropical. El agua y la tierra, las plantas y los animales, las personas, las etnias y las culturas, los animales carnívoros, los pescadores y las empresas mineras –todos están interconectados y dependen uno del otro. Un ecosistema no es la suma de sus partes, sino la inconmensurable totalidad de todas las relaciones que esas partes tienen entre sí. Cualquier agresión contra una parte tiene consecuencias para toda la red.

Los documentos sinodales además dejan claro que esta compleja interrelacionalidad también se aplica a las relaciones globales: al consumo y producción de bienes en Europa, al sistema financiero internacional y al comercio de armas (cf. QA 14).

Todo, realmente todo está conectado. Por eso el Papa encomienda a toda la Iglesia mundial la reflexión sobre los resultados del Sínodo de los Obispos (QA 4). También en Europa debemos reflexionar sobre las deliberaciones de este sínodo para cumplir con nuestra responsabilidad compartida en la ecología global.

El contexto social

Los pobres ya están soportando la carga de la catástrofe ecológica. Además del acaparamiento y desplazamiento de tierras, la privación de alimentos de pescadores y recolectores, la trata de personas y el turismo sexual, la violencia contra las mujeres, la esclavitud y el asesinato selectivo de líderes, los obispos y el Papa también mencionan la destrucción de culturas (cf. DSA 10; QA 10s).

Desde la perspectiva de los pobres, la crisis climática no es una visión apocalíptica del futuro, sino una realidad sombría. En la

Amazonia, estos pobres incluyen a los indígenas, que hoy no son tomados en serio como seres humanos, como en la época colonial los quilombolas, descendientes de los antiguos esclavos fugitivos que han vivido en sus propios pueblos y territorios en la Amazonia durante siglos, y la gente pobre que vive a lo largo de los ríos que, a menudo, ha vivido de la manera tradicional de la pesca, la agricultura y la recolección silvestre durante generaciones (cf. QA 32). En muchos lugares, estas personas se ven privadas de sus medios de subsistencia a través de la minería, la energía hidroeléctrica y la agroindustria, si no son inmediatamente expulsados de sus tierras o asesinados.

Aquí, también, Francisco denuncia la responsabilidad internacional por estas violaciones de los derechos humanos: “A los emprendimientos, nacionales o internacionales, que dañan la Amazonia [...] hay que ponerles los nombres que les corresponde: injusticia y crimen” (QA 14). En ellos ve una continuación de la colonización iniciada en Europa bajo nuevos auspicios: “la colonización no se detiene, sino que en muchos lugares se transforma, se disfraza y se disimula, pero no pierde la prepotencia contra la vida de los pobres y la fragilidad del ambiente” (QA 16).

Los crímenes se cometen en nombre de un progreso y un desarrollo que exigen un crecimiento cada vez más rápido y, en última instancia, ilimitado, al que la Iglesia no puede permanecer indiferente. “Es necesario indignarse” (QA 15), escribe el Papa refiriéndose a Moisés, a Jesús y al mismo Dios, cuya furiosa pasión por la justicia recuerda.

En vista de la corrupción generalizada que promueve y salvaguarda esta destrucción, Francisco también mira con autocrítica a la misma Iglesia: “No podemos excluir que miembros de la Iglesia hayan sido parte de las redes de corrupción, a veces hasta el punto de aceptar guardar silencio a cambio de ayudas económicas para las obras eclesiales” (QA 25).

Sin embargo, desde la perspectiva de los pobres no solo se hace visible la magnitud de la crisis en la que nos encontramos, sino también los caminos que se pueden tomar para evitar las peores consecuencias de la emergencia ecológica. Se revelan en la escucha paciente y voluntaria de las culturas de los demás.

El contexto cultural

El avance específico del Sínodo para la Amazonia frente a *Laudato Si'* consiste en la inclusión integral y explícita de perspectivas interculturales en la discusión ecológico-social. Si bien la conexión entre el grito de los pobres y el de la tierra (QA 52) ahora puede asumirse como parte integral de la Doctrina Social de la Iglesia, también está claro, a partir de la experiencia de los diversos pueblos amazónicos, que las soluciones reales solo pueden encontrarse escuchando las diferentes sabidurías culturales.

Las diversas culturas de la Amazonia no son, pues, parte del problema, sino de la solución. El problema radica en el avance de la explotación neoliberal hacia cada vez más regiones de la Amazonia. Esta destrucción está siendo impulsada por fuerzas que no son propias de la región: es un proyecto neocolonial (cf. QA 29).

El motor cultural de este proyecto de explotación es un pensamiento filosófico arraigado en Europa: la distinción entre sujeto y objeto conduce a una separación de ambos y da lugar a la voluntad de conquista, explotación y saqueo del objeto. El sometimiento radical de la naturaleza desde la Europa moderna está relacionado con la creciente desmitificación y racionalización del pensamiento occidental. En el siglo XIX, esta forma de pensar legitimó el colonialismo y su política de explotación racista y eurocéntrica (cf. QA 55s).

En diálogo con las culturas de la Amazonia, esta forma dominante de pensar puede ser desenmascarada. Es necesario escuchar, como lo hace el Papa Francisco, la sabiduría de estos pueblos (QA 70). Esta se centra en la “armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica” del “buen vivir” (QA 71), el buen vivir para todos preconizado por los pueblos indígenas, que conduce al “cuidado responsable de la naturaleza [...] que preserve los recursos para las generaciones futuras” (ibíd.).

Esta armonía cósmica surge cuando la persona humana –como enseña la sabiduría de los pueblos amazónicos– se sabe conectada con todo en la creación: “No defendemos la naturaleza, somos la naturaleza que se defiende” es un meme que viene llamando la atención sobre esta actitud indígena en varios idiomas en los últimos años. Del mismo modo, Francisco escribe de la Amazonia que “podemos sentirnos íntimamente unidos a ella y no solo defenderla, y entonces la Amazonia se volverá nuestra como una madre” (QA 55).

En las culturas indígenas, el bosque, los animales y la tierra no son objetos externos para ser usados y consumidos, sino seres con los que las personas están dialogando. Les deben respeto; deben pedir su permiso antes de interferir con ellos para cazar, pescar o preparar la tierra.⁷ Del mismo modo, Francisco escribe que “la selva no es un recurso para explotar, es un ser, o varios seres con quienes relacionarse. La sabiduría de los pueblos originarios de la Amazonia inspira el cuidado y el respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso” (QA 42). A través de su interpretación cristológica de la creación mencionada, Francisco es capaz de valorar la comprensión mitológica de la naturaleza de los pueblos de la Amazonia. Es una herramienta importante para sanar nuestras relaciones con la creación.

7 Cf. Víctor Bascopé Caero, *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas*, Cochabamba, 2006, 6-16; 121-144.

Aquí es donde se manifiesta la mayor fuerza de la carta pos-sinodal del Papa: el diálogo con las culturas no europeas puede ayudarnos a crear las condiciones culturales y, por lo tanto, también teológicas, para superar la crisis ecológica y social que ha desencadenado el neocolonialismo occidental. Por tanto, es de fundamental importancia que Francisco sitúe este diálogo en el contexto del encuentro de las religiones, contando con la acción del Espíritu Santo que lo ilumina también desde el tesoro de las religiones no cristianas (cf. QA 106). En esa abierta disposición a la escucha se escucha el imperativo ético de la sabiduría amazónica, que muestra caminos culturales, espirituales y políticos para superar la crisis.

Sinodalidad: escucha como *notae ecclesiae*

“Necesitamos ejercitarnos en el arte de escuchar, que es más que oír” (EG 171).⁸ El mismo Papa aplica sus palabras de la *Evangelii Gaudium* a la cuestión de la sinodalidad, en su discurso para celebrar el 50 Aniversario de la instauración del Sínodo de los Obispos: “Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar es más que oír. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo [...], para conocer lo que Él ‘dice a las Iglesias’” (Ap 2, 7).⁹

Al asumir los desafíos contextuales de la Amazonia, los obispos del Sínodo para la Amazonia y el Papa —como se vio en el primer capítulo— ya han dejado claro que para ellos escuchar el grito de

8 Francisco, exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Vaticano, 24 de noviembre de 2013, cit. como EG.

9 Francisco, Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

los pobres y de la tierra ya es parte de la escucha exigida por la sinodalidad.

Según la convicción del Papa, esta escucha no queda al arbitrio de la Iglesia porque “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”.¹⁰ Para él, la sinodalidad es algo más que la actitud básica de un sínodo. La entiende como una “dimensión constitutiva de la Iglesia”.¹¹ Si es constitutiva para la Iglesia, es posible contar a la sinodalidad entre las *notae ecclesiae* clásicas: la Iglesia de Jesucristo se puede reconocer en la escucha. Solo una Iglesia en la que se realiza este camino de sinodalidad puede ser considerada Iglesia una, santa, católica y apostólica. La discusión sobre la sinodalidad en la Iglesia asume de esta manera un carácter fundamentalmente eclesiológico. El paradigma de la sinodalidad tiene implicaciones para la comprensión y la autocomprensión fundamental de la Iglesia en su conjunto.

El proceso preparatorio que condujo al Sínodo para la Amazonia ha dejado claro que esta sinodalidad eclesial se dirige hacia adentro y hacia afuera, pues este escuchó también específicamente a personas fuera de la Iglesia, sabiendo que el Espíritu Santo puede hablarles a ellas (y lo está haciendo). En este proceso, “se realizaron audiencias en asambleas locales, en las que participaron activamente un total de unas 80.000 personas”.¹² Estas incluían miembros de más de 170 pueblos indígenas. Las audiencias no siempre distinguieron entre miembros bautizados y no bautizados de estos pueblos. Más bien, se expresó la convicción de que la obligación sinodal de escuchar no termina en los límites de la institución eclesial, sino que la sinodalidad de la Iglesia incluye a todas las personas.

10 Ibíd.

11 Ibíd.

12 Ferro Medina, *Vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, 82.

Ya en su encuentro con los pueblos indígenas en Puerto Maldonado, Perú, en enero de 2018, que el Papa marcó como el inicio del proceso de consulta sinodal, llamó al diálogo como nuevo paradigma eclesiológico: “Necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas [...]. Ayuden a sus obispos, ayuden a sus misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esa manera dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena”.¹³

Con el paradigma de la sinodalidad, se puede sacar una consecuencia importante de la convicción expresada por el Papa Francisco ya en la *Evangelii Gaudium* a propósito de la homilía, a saber, que antes y fuera de la homilía Dios “y su pueblo se hablan de mil maneras directamente, sin intermediarios” (EG 143; cf. 137). El anuncio explícito está tan solo al servicio de este diálogo. Incluso, Dios lleva a cabo un diálogo con toda la humanidad y durante siglos, como afirma un documento del Vaticano de 1991.¹⁴ Una iglesia sinodal puede participar de este diálogo directo y diverso, y expresar de esta manera su fe en Dios cuya voz se escucha en las voces de los pueblos, y en los gritos de la Tierra y de los pobres. Incluso aquellos que no están bautizados, por lo tanto, comunican una buena noticia de Dios. Son representantes de su palabra, que pueden proclamar a los miembros de la Iglesia si nosotros realmente escuchamos.

El Sínodo de la Amazonia también dejó claro que la escucha mutua se da bajo las condiciones estrictas y complejas del diálogo

13 Francisco, Encuentro con los pueblos de la Amazonia (19 de enero de 2018), en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html (9.12.2020). Ver Óscar Elizalde Prada, Rosario Hermano y Deysi Moreno García, *Hacia el Sínodo Panamazónico*, Montevideo, 2019, 67-68.

14 Cf. Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso / Congregación para la Evangelización de los Pueblos: *Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del evangelio de Jesucristo*, 19 de mayo de 1991, No 38.

intercultural. En este diálogo también deben abordarse las relaciones de poder entre las culturas como son el colonialismo y las dependencias neocoloniales.

En estas condiciones interculturales, la sinodalidad remite a la convicción eclesiológica de la unidad en la diversidad, que va mucho más allá de ajustes lingüísticos o estéticos superficiales. También incluye las cosmovisiones y espiritualidades de miembros de culturas distintas, que pueden diferir fundamentalmente de las perspectivas europeas tradicionales.¹⁵

En un mundo injusto y conflictivo, que sigue sufriendo las consecuencias del colonialismo y que en la actualidad produce constantemente nuevas violencias y exclusiones, la sinodalidad incluye también la experiencia del conflicto, la contradicción, la resistencia y la ruptura del diálogo. La Iglesia como institución jerárquica con una historia eurocéntrica reproduce, pues, relaciones de poder del pasado colonial y del presente globalizado. En contextos de dependencias y hegemonías mundiales, la escucha que constituye la sinodalidad también debe abordar la crítica, la resistencia y el rechazo. Incluso la resistencia a una invitación al diálogo puede tener un carácter profético.

Las estructuras de poder centenarias, el racismo profundamente arraigado,¹⁶ el pensamiento de superioridad europea,¹⁷ las ventajas económicas de las iglesias locales europeas y norteamericanas, los nombramientos de obispos centralizados y muchas otras asimetrías de poder pueden complicar o impedir la realización de la sinodalidad en la Iglesia. Sin embargo, estas complejas relaciones

15 Esta es una preocupación importante del Papa Francisco: cf. QA 66-80.

16 Véase Cleusa Caldeira, "Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos", 1.5-6, *Estudos Feministas* 21 (3) (2013): 1189-1210.

17 Véase Maricel Mena López, "Raíces afro-asiáticas y la descolonización de la Biblia. Desafíos para la educación teológica latinoamericana", en Daylín Rufin Pardo / Luis Carlos Marrero (eds.): *Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*, La Habana, Centro Óscar Arnulfo Romero/Consejo de Iglesias de Cuba, 2017, 74-84.

de poder deben convertirse ellas mismas en objetos de escucha y aprendizaje conjunto.

Escuchar es relativamente fácil cuando los interlocutores son benévolo. Sin embargo, si la escucha es seria, también se deben tomar en serio las declaraciones conflictivas, de rechazo al diálogo, quizás incluso destructivas, como una contribución a la conversación o al menos como una ocasión para una profunda autocrítica. En este contexto, el teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvarez habla de “una racionalidad teológica antihegemónica –mejor aún: kenótica–, que es apta para entrar en diálogo con aquellos que han sido invisibilizados por el pensamiento hegemónico”.¹⁸ Para ello es necesaria la actitud autocrítica, kenótica, de los representantes de este pensamiento hegemónico, que muchas veces no se dan cuenta de que su actitud teológica invisibiliza a muchas personas y las excluye del diálogo y de la sinodalidad.

Para entender la sinodalidad como característica decisiva de la Iglesia, o sea una *notae ecclesiae*, incluso hay que aceptar positivamente las resistencias que pueden oponerse a la sinodalidad. Esto solo es posible si la sinodalidad se practica como proceso y como camino común (como subraya la etimología del término sínodo) y no se concibe como igualdad o participación estáticas. Las etapas de este camino, los resultados que se obtienen en el proceso sinodal son siempre solo provisionales y deben ser criticados y verificados nuevamente en el curso posterior.

En este sentido, la sinodalidad combina la escucha de Dios dentro y fuera de la Iglesia. El diálogo que Dios lleva a cabo con la humanidad y con su pueblo constituye la base de la sinodalidad eclesial. Solo escuchando atentamente al Espíritu de Dios, que sigue hablando hoy a la Iglesia, especialmente a través del grito de

18 Carlos Mendoza-Álvarez, “Die Entstehung von Rationalität aus dem Widerstand gegen die systemische Gewalt”, *Concilium* 53 (1) (2017): 51-59, 57.

los pobres y de la tierra, pero también a través de las resistencias que encuentra en ella, la Iglesia puede llegar a ser verdaderamente ella misma para emprender el camino de la sinodalidad junto con toda la humanidad.

Patriarcado y falta de sinodalidad

El mismo Papa Francisco demuestra que esto no siempre se logra. Le cuesta mucho incluir a la mitad de la humanidad en su proceso de sinodalidad. La teóloga estadounidense Anne Clifford ya critica en la encíclica *Laudato Si'* que el Papa, aunque cita a numerosos autores, entre ellos “hombres notables no católicos”, solo nombra a dos mujeres: “María, la madre de Jesús [...] y Teresa de Lisieux”.¹⁹ Un cuadro similar surge con la encíclica *Fratelli Tutti*, publicada en 2020. La Asociación Católica de Mujeres Alemanas critica en un comunicado: “La encíclica no cita a una sola mujer en sus 288 notas al pie. Cuando mira específicamente la situación de las mujeres, muestra a las mujeres no en su fuerza sino en su vulnerabilidad. Estas también son formas sutiles de no reconocer los logros de las mujeres y suprimir la vulnerabilidad de los hombres”.²⁰

La discriminación estructural y dogmáticamente glorificada contra la mujer en la Iglesia católica pone a prueba las altas exigencias de la sinodalidad. ¿A quién todavía puede incluir esta sinodalidad si, sin autocrítica ni reflexión ninguna, la escucha aparentemente es solo, o al menos primordialmente, de los varones? Esto muestra como mecanismos de exclusión heredados e inexplicados, que, al

19 Anne M. Clifford, “Pope Francis’ *Laudato Si*, On Care for our Common Home: An Ecofeminist Response”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 72 (2017): 32-46, 35 [mi traducción].

20 KDFB, *Zur neuen Sozialenzyklika des Papstes* (5 de octubre de 2020), en <https://www.frauenbund.de/nc/startseite/reports-detail/article/”kdfb-zur-neuen-sozialenzyklika-des-papstes/> [mi traducción].

igual que el colonialismo y el racismo de siglos pasados, incluyen también el sexismo y el patriarcado, hacen peligrar la sinodalidad como característica de la Iglesia desde dentro. Es preciso abordar estas constelaciones de poder de manera abierta y autocrítica, y permitir que las propias relaciones de poder se conviertan en un tema sinodal.

Pues la sinodalidad incluye también la crítica al patriarcado eclesial, que se ha expresado una y otra vez durante décadas dentro y fuera de la Iglesia, y la resistencia a la exclusión sexista de muchas mujeres de los procesos con los que se realiza la sinodalidad en la Iglesia. No es una expresión de sinodalidad devaluar y conjurar repetidamente esta crítica señalando supuestas diferencias entre los sexos, decisiones dogmáticas solitarias o la unidad a tener en cuenta en la Iglesia universal. Más bien, la sinodalidad como escucha incluye también la aceptación abierta de la crítica, la resistencia y las propuestas constructivas de cambio.

A este respecto, la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Amazonia adoptó un enfoque diferente, al menos en parte. No solo participó una gran cantidad de mujeres en el proceso preparatorio (más del 53 % de los participantes registrados eran mujeres), sino que también participaron 35 mujeres en la asamblea del Sínodo, aunque sin derecho a voto. Mientras este derecho se les concedió a dos de los varones no obispos que se encontraban entre los participantes en su calidad de superiores religiosos, se retuvo a las diez superiores religiosas entre los miembros del Sínodo sin justificación alguna.²¹

Sin embargo, las participantes hicieron un amplio uso del derecho a hablar y, según su propio testimonio, el Papa incluso las instó, durante las pausas para el café, a hablar en la sala del

21 Cf. Weiler, "Die Stunde der Frauen", 190-192.

Sínodo.²² Según los informes unánimes de muchos participantes, las contribuciones de estas mujeres, en particular las mujeres indígenas, fueron seguidas con gran atención. El Papa también escuchó y en sus palabras de clausura del Sínodo indicó que había escuchado: “Recojo el guante, que han puesto por allí: ‘y que seamos escuchadas’. Recojo el guante”.²³ Numerosos informes del Sínodo mencionaron que la presencia de las mujeres y sus discursos habían cambiado la atmósfera, de modo que parecía casi natural que las mujeres también pudieran hablar en un evento de tan alto rango de la Iglesia católica.

El Sínodo de los Obispos para la Amazonia ha establecido un nuevo estándar a este respecto, que aún es muy modesto en comparación con el desafío de superar el sexismo tradicional en la Iglesia, pero que muchos percibieron y acogieron como un paso en la dirección correcta. Es muy lamentable que *Querida Amazonia* luego se haya desviado nuevamente de esta dirección y que los discursos de los y las participantes del sínodo no hayan sido adecuadamente apreciados.

Si bien el Sínodo había hecho un intento tentativo de valorar el papel de la mujer (cf. DSA 99-103), en *Querida Amazonia* Francisco recayó en patrones patriarcales misóginos de una manera aterradora (cf. QA 99-103). La yuxtaposición de sacerdotes varones, que representan al novio Cristo, y la congregación reunida para la Eucaristía como su novia (QA 101) intenta utilizar imágenes esencialistas de género para cimentar el dominio masculino y, al mismo tiempo, provoca una asignación sexista de clichés de roles de género. Aquí la cultura patriarcal dominante ha afirmado firmemente la supremacía sobre la deseada sinodalidad.

22 Información de Irene Lopes dos Santos en la conferencia pos-sinodal del 6 al 8 de noviembre de 2019 en Würzburg (Alemania) y de otras participantes.

23 Francisco, *Discurso en la clausura del Sínodo*, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191026_chiusura-sinodo.html.

También con respecto a los desafíos ecológicos, sociales y culturales de la región amazónica, el Papa y los obispos carecen de una verdadera apertura a la escucha: en cada una de estas áreas, el análisis debería complementarse con una crítica de los efectos del patriarcado sobre estos temas para contribuir significativamente a la comprensión del problema y las formas de resolverlo. Sin embargo, esto no fue emprendido ni por el Sínodo ni por el Papa.

Ninguno de los documentos toca siquiera la contribución específica de los análisis feministas a las causas y efectos de las crisis en la Amazonia. Pero especialmente en lo que se refiere a la destrucción ecológica, la teología ecofeminista hace un aporte decisivo a la hora de mostrar las conexiones entre explotación, dominación y destrucción colonial, neoliberal y sexista,²⁴ pues estos diferentes fenómenos de dominación y violencia provienen de las mismas raíces culturales europeas y son inseparables.

Si bien los documentos sinodales problematizan la violencia rampante contra las mujeres en América Latina, no las relacionan analíticamente con la violencia que sufren la naturaleza y los pueblos amazónicos por parte de los mismos actores sociales. Tampoco se denuncia autocríticamente la responsabilidad de la Iglesia católica (cuya influencia cultural en la Amazonia es indiscutible) para la exclusión y subordinación de las mujeres.

Esto es más que lamentable. Se perdió de esta manera un análisis integral de los complejos desafíos que la Amazonia plantea a la humanidad. Precisamente porque todo está conectado, el papel de las relaciones de género destructivas, para las cuales la Iglesia en particular tiene un alto nivel de responsabilidad, debe abordarse en la situación general de crisis ecológica, social e intercultural.

La oportunidad hubiera sido buena, pues el Sínodo y el Papa

²⁴ Ver Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, Madrid 2000; Mary Judith Ress, *Sin visiones, nos perdemos: Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, Santiago, 2012.

enviaron señales claras de que querían escuchar a las mujeres de manera comparativamente abierta, según los estándares católicos. Pero el tiempo para una aceptación sincera de la crítica feminista probablemente aún no esté maduro en la Iglesia. Sin embargo, sin la superación del sexismo y del patriarcado en la Iglesia, no puede haber una auténtica sinodalidad en el sentido de “escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender”.²⁵ El camino hacia esta superación es en sí mismo una práctica de sinodalidad. Urge incluir este aspecto crítico y autocrítico.

Conversión

Para el Papa Francisco, la conversión es el modo de existencia de la Iglesia. Ya al comienzo de su pontificado, en *Evangelii Gaudium*, subraya “que lo que trataré de expresar aquí tiene un sentido programático y consecuencias importantes” (EG 25). Con su llamado a una fundamental “conversión pastoral y misionera” (ibíd.), el Papa pretende algo más que una reorientación. Afirma que la Iglesia “no puede dejar las cosas como están” (ibíd.). Más bien, esta conversión debe ser “capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación” (EG 27). El Papa recuerda, a propósito del Concilio, que la reforma permanente de la Iglesia corresponde a su fidelidad a sí misma y a Jesucristo (cf. EG 26), y por tanto no es algo arbitrario.

El Sínodo para la Amazonia, como importante piedra de toque para la sinodalidad en la Iglesia, ha mostrado debilidades y fortalezas en el camino hacia esta conversión. El hecho de que también haya debilidades no es necesariamente una prueba de que

25 Francisco, Conmemoración del 50° Aniversario.

el camino tomado no sea el correcto. Más bien, en mi opinión, el Sínodo para la Amazonia es un ejemplo de que este camino puede conducir a una real conversión de la Iglesia si se sigue con la constancia suficiente.

Con respecto a los desafíos ecológicos, culturales y sociales, el Sínodo y el Papa lo han demostrado de manera impresionante, incluso si la contribución de la crítica feminista no fue suficientemente recogida. Se destacó, entre otras cosas, cómo el pensamiento indígena puede ofrecer importantes soluciones a los fenómenos de crisis actuales. En sus dos documentos, tanto el Papa como el Sínodo prueban que la convicción de la interconexión y, al mismo tiempo, la sacralidad de todo lo creado pueden contribuir a una estrategia contra la explotación y destrucción neoliberal y neocolonial del planeta.

Esta apertura atenta y de escucha a los desafíos de los respectivos contextos locales y culturales concretos de la Iglesia representa un componente integral de la sinodalidad como principio de la eclesiología y está conectado con la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre los signos de los tiempos. Estos también son locales, temporales y culturalmente condicionados y, por lo tanto, deben leerse e interpretarse de manera fragmentaria.²⁶ Al mismo tiempo, sin embargo, están interconectados globalmente a través de relaciones políticas, económicas y culturales globalizadas. Sin embargo, deben ser analizados localmente en diálogo con los más afectados, especialmente los pobres y excluidos, e interpretados como señales para la práctica de la Iglesia.

Para la sinodalidad de la Iglesia, la escucha no se requiere solo dentro de la comunidad de la Iglesia misma, sino también como escucha atenta a los signos de los tiempos y sus contextos respec-

26 Véase con más detalle: Stefan Silber, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Innsbruck/Vienna, Tyrolia, 2017, 25-39.

tivos, sobre todo a los “pobres y cuantos sufren” (GS 1), de los que habla la Constitución Pastoral del Concilio. La resistencia a una Iglesia históricamente ligada al impulso expansionista europeo también puede servir como signo de este tiempo.

Pero la sinodalidad también significa escuchar dentro de la Iglesia. Es importante que en este diálogo se escuchen todas las voces. La extensa y amplia fase preparatoria del Sínodo de la Amazonia, que también incluyó a los no bautizados y esperaba escuchar de ellos la voz del Espíritu Santo, fue un importante primer paso; la apertura del Sínodo a participantes no episcopales, de los cuales algunos (varones) también tenían derecho a voto, un segundo. Un tercero fue la convocatoria de la Asamblea Eclesiástica para América Latina en 2021, a la que asistieron más de 1000 laicas y laicos, religiosas y religiosos, sacerdotes y obispos, y en la que se implementó, al menos en parte, la metodología sinodal.²⁷

Sin embargo, la sinodalidad no debe terminar aquí. En particular, no debe malinterpretarse como una concesión generosa (y paternalista) del derecho a hablar a otras personas que no son obispos. Más bien, debe convertir a la Iglesia a la fe en el Espíritu Santo, de quien el Papa y los obispos esperan que haga oír su voz y su clamor a través de las contribuciones de todas y de todos. La exclusión tradicional de las mujeres –pero en gran medida también de los varones laicos– del diálogo, y especialmente de los procesos de toma de decisión en la Iglesia, contradice esta característica eclesial de la sinodalidad.

Estas y muchas otras cuestiones de poder deben convertirse abiertamente en objeto de deliberaciones sinodales, de lo contrario

27 Cf. para una discusión crítica del evento: Paulo Suess, “Der steinige Weg von der Bischofssynode zur Kirchenversammlung”, en *Feinschwarz* (20 de diciembre de 2021), <https://www.feinschwarz.net/der-steinige-weg-von-der-bischofssynode-zur-kirchenversammlung/>; Olga Consuelo Vélez, “Wir hoffen, dass die Bischöfe zur Umkehr fähig werden”, en *Feinschwarz* (21 de diciembre de 2021), <https://www.feinschwarz.net/zur-umkehr-faehig-werden/>.

no podrán ser resueltas. También se precisa una conversión para esto: pues las cuestiones de poder a menudo son invisibilizadas para no poner en peligro las estructuras del poder. Incluso, para aquellos que están en desventaja en las relaciones de poder, puede parecer atractivo ofuscar los problemas de poder para no cuestionar un sistema aparentemente estable. Una práctica equivocada de sinodalidad puede entonces ser mal utilizada para estabilizar las estructuras de poder. De esta forma, no puede desarrollar su potencial espiritual crítico y dinámico. Por esto, las estructuras de poder dentro de la Iglesia y de la sociedad deben tratarse crítica y autocríticamente en la agenda de una Iglesia sinodal.²⁸

La sinodalidad de la Iglesia exige, por tanto, una conversión continua y siempre nueva de la Iglesia. Fiel a su propia vocación, debe convertirse hacia los gritos de los pobres y a los gritos de la tierra, a los desafíos de cada contexto y a las voces de todos y de todas en la Iglesia, especialmente de aquellos sometidos a relaciones de poder. Ella debe escuchar estas voces del Espíritu y aprender de ellas para implementar transformaciones en sus estructuras, su enseñanza y su práctica, para volver al camino del Reino de Dios. El Sínodo de los Obispos para la Amazonia mostró cómo puede suceder esto y qué dimensiones de largo alcance tendrá esta conversión.

Stefan Silber

28 Para más detalles: cf. Stefan Silber, "Sinodalidad y poder. Aportes poscoloniales a la misionología actual", *Spiritus* 61/240 (2020): 3, 122-133.

Primera Asamblea Eclesial de la Iglesia en América Latina.

Desarrollo, resultados y perspectivas

Agenor Brighenti

Sacerdote brasileño, Agenor Brighenti es doctor en Teología por la Universidad de Lovaina/Bélgica. Es docente en el Cebitepal/Celam, miembro del equipo de reflexión teológica del CELAM y de la comisión del Sínodo sobre la Sinodalidad.

Nuevos vientos soplan hoy en la Iglesia, después de tres décadas de involución eclesial en relación a la renovación del Concilio Vaticano II. Y vienen del Sur, ya sea del Papa Francisco, fruto maduro de la Iglesia en América Latina, o de iniciativas dadas en el Sínodo de la Amazonia con la creación de CEAMA (Conferencia Eclesial de la Iglesia en la Amazonia) y la celebración de la Primera Asamblea Eclesial, en lugar de una VI Conferencia General de Obispos. Es un momento único en la Iglesia. Lo que se había vivido y buscado en medio de tensiones y enfrentamientos, gracias al pontificado de Francisco, se ha dado un paso de la colegialidad episcopal a una Iglesia enteramente sinodal, insertando la colegialidad episcopal dentro de la sinodalidad eclesial.

No es precisamente algo nuevo, ni por parte del Papa ni en relación con el mismo Vaticano II. Este es un asunto pendiente de la renovación conciliar. Las consecuencias solo se están extrayendo de la concepción de la Iglesia como “Pueblo de Dios” para un “caminar juntos”, guiado por el *sensus fidelium*, tan presente en la Iglesia del primer milenio y tan ausente en el segundo. Lo que

se está impulsando con el Sínodo sobre la Sinodalidad es lo que América Latina ha estado tratando de implementar desde la “recepción creativa” del Concilio Vaticano II en torno a *Medellín*¹ y ahora, en gran medida, experimentado en el Sínodo de la Amazonia y la Primera Asamblea Eclesial, gracias a la apertura y al espíritu renovador del Papa Francisco.

La Primera Asamblea Eclesial fue un paso importante en este proceso. Su perfil se refiere al aporte significativo del Sínodo de la Amazonia y la creación de la CEAMA, ambos frutos de la reforma del Sínodo de los Obispos por el Papa Francisco, con la promulgación de la *Constitution Episcopalis Communio* (2018).² El Sínodo sobre la Sinodalidad en sí mismo es un catalizador para estos nuevos vientos que soplan desde el Sur.

Primera Asamblea Eclesial en el camino de la sinodalidad en América Latina

El ejercicio de la sinodalidad en el camino de la Iglesia en América Latina y el Caribe pasa básicamente por tres fases: la primera con la realización del Concilio Plenario Latinoamericano (1899) y la Primera Conferencia General de Obispos en Río de Janeiro (1955), durante el período preconiliar; la segunda con las Conferencias de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), en el período de la “primera recepción” del Concilio Vaticano II en una perspectiva liberadora; y, el tercero, con la celebración del Sínodo de la Amazonia (2019) y la Primera Asamblea General de la Iglesia en América Latina y el Caribe, que inauguran un proceso de “segunda recepción” del

1 Cf. Henrique Claudio de Lima Vaz, “Igreja-reflexo vs Igreja-fonte”, *Cadernos Brasileiros*, No 46 (abril de 1968): 17-22.

2 Agenor Brighenti, “El Sínodo de los Obispos en reforma? Nuevos caminos abiertos por el Sínodo de la Amazonia”, en Rafael Luciani, Serena Noceti y Carlos Schickendantz, *Sinodalidad y Reforma. Un desafío eclesial*, vol. 1, Madrid, PPC, 2022, 351-374.

Vaticano II y de la tradición eclesial liberadora en clave sinodal, en un nuevo contexto sociocultural y eclesial.

Primera fase: sinodalidad en la verticalidad

En la primera fase, la sinodalidad se desarrolló en los parámetros de un “caminar juntos” con el papa, cabeza de la Iglesia universal, de la que las diócesis se conciben como partes y los obispos, sus colaboradores. Los dos eventos, el Concilio Plenario Latinoamericano (1889) y la Primera Conferencia General de Obispos de Río de Janeiro (1955), se sitúan en el período preconiliar.

El Concilio Plenario Iberoamericano, convocado por León XIII y celebrado en Roma, estableció un nuevo código jurídico-eclesiástico para la Iglesia en América Latina, en sustitución de los marcos jurídicos nacionales o provinciales surgidos del régimen de Patronato, ahora en países emancipados de la tutela de Portugal y España. El propósito no es promover un mayor intercambio entre las iglesias locales, sino fortalecer la romanización del catolicismo en la región y frenar las tradiciones religiosas locales, especialmente el uso de lenguas vernáculas y cantos religiosos populares, siguiendo el ejemplo de la Reforma protestante.

Más de medio siglo después le sucedió la Primera Conferencia General de Obispos de Río de Janeiro (1955), ahora por iniciativa de la Iglesia en América Latina, cuyo resultado más significativo sería la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). A pesar de estar a solo una década de la renovación del Vaticano II, con sus movimientos preparatorios en pleno apogeo desde la década anterior, aún persiste el centralismo romano, tanto que pocos años después se crea la Comisión para América Latina (CAL) que, históricamente, ha jugado un papel en

el seguimiento e incluso control del progreso de la Iglesia en la región.³

En esta etapa, en el ejercicio de la sinodalidad, no hay relación ni compromiso entre las diócesis, solo entre el obispo y el papa, que se reduce prácticamente a la visita *ad limina* cada cinco años. Con la diócesis transformada en una rama de Roma, la universalidad de la Iglesia se confundirá con la particularidad romana, que anula las otras particularidades. Católico es sinónimo de romano. El ejercicio de la sinodalidad se agota en la comunión de los obispos con el papa, ocurriendo, por tanto, verticalmente de arriba abajo, del centro a la periferia.

Segunda fase: sinodalidad limitada al ejercicio de la colegialidad episcopal

La renovación del Vaticano II inaugura una nueva etapa en el camino de la sinodalidad. Sin embargo, aunque ahora la Iglesia se concibe como Pueblo de Dios, en la práctica, la sinodalidad se restringirá al ejercicio de la colegialidad episcopal, a través de las Conferencias Episcopales y el Sínodo de los Obispos. En América Latina están las Conferencias de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), que harán una “primera recepción” del Vaticano II en una perspectiva liberadora. Con la concepción de *Lumen Gentium* de la Iglesia como “Iglesia de las Iglesias locales”, se potencia la sinodalidad con relación a la fase anterior. Al concebir a la Iglesia como Pueblo de Dios, se sientan las bases para el ejercicio del *sensus fdelium*, sin embargo, al no desarrollarlo teológicamente, como lo hizo en relación al oficio episcopal, la sinodalidad eclesial termina siendo prisionera de la

3 Francisco A. J. Almeida, “1ª Conferência Geral dos Bispos da América Latina: Rio de Janeiro, 1955”, en Agenor Brighanti y João Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo, Paulinas/Paulus 2018, 27-42.

colegialidad episcopal, y este del Primado. El ejercicio de la sinodalidad pasa de una relación vertical entre los obispos y el papa a una relación horizontal, pero prácticamente restringida, entre ellos.

A pesar de todo, en relación a la sinodalidad, *Medellín* tiene su originalidad en hacer de las “comunidades eclesiales de base, la célula inicial de la estructuración eclesial” (*Med* 6,1) y en promover una pastoral orgánica y conjunta en las Iglesias locales a partir de desde la base (*Med* 16, 10-12) y en la perspectiva de la opción preferencial por los pobres (*Med* 14, 9).⁴ *Puebla* proyectaría una Iglesia de “comunidad y participación” (DP 569), inserta proféticamente en un mundo marcado por la injusticia y la exclusión.⁵ *Santo Domingo* proclamaría la urgencia de una evangelización con “protagonismo de los laicos y laicas” (SD 97), basada en una “conversión pastoral de la Iglesia”, que abarque también las relaciones de igualdad y autoridad y el cambio de estructuras caducas (SD 30) (cf. Merlos 1993, 5-11). *Aparecida* se pronunciará por “las comunidades eclesiales en estado de misión permanente” (DAP 144), con “protagonismo de las mujeres” y una participación efectiva del laicado en los procesos de discernimiento y toma de decisiones (DAP 458).⁶

Tercera fase: la primacía de la sinodalidad eclesial sobre la colegialidad episcopal

En esta etapa se encuentra la realización del Sínodo de la Amazonia y la Primera Asamblea General de la Iglesia en América Latina

4 Silvia Scatena, “A Conferência de Medellín: contexto, preparação, realização, conclusões, recepção”, em Agenor Brighenti y João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo, Paulinas/Paulus, 2018, 71-82.

5 María Eugenia Keller, “A Conferência de Puebla: contexto, preparação, realização, conclusões, recepção”, em Agenor Brighenti y João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo, Paulinas/Paulus, 2018, 83-93.

6 Cleto Caliman, “A Conferência de Aparecida: do contexto à recepção”, em Agenor Brighenti y João Décio Passos, *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2018, 105-115.

y el Caribe. Estos eventos inauguran un proceso de “segunda recepción” del Vaticano II y de la tradición eclesial liberadora, en el nuevo contexto en el que vivimos. Hay una búsqueda explícita de un ejercicio efectivo del *sensus fidelium* a través de la participación del Pueblo de Dios, lo que influyó también en el perfil del Sínodo sobre la Sinodalidad en curso.

En la base está el camino de la Iglesia en América Latina durante más de medio siglo en el ejercicio de la sinodalidad, más allá de los parámetros de la colegialidad episcopal. Decisivo para este paso, dando respuesta a una de las mayores asignaturas pendientes de la renovación Vaticano II, fue la reconfiguración del perfil del Sínodo de los Obispos por el Papa Francisco. La *Constitución Apostólica Episcopal* *communio* hace del Sínodo un órgano más ligado al *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios, dentro del cual el obispo, además de maestro, es también “discípulo, sabiendo que el Espíritu es concedido a cada bautizado y se dispone a la escucha de la voz de Cristo, que habla a través de todo el Pueblo de Dios” (No 5). En consecuencia, el papa habla de la necesidad de que el sínodo sea menos de obispos para “convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado para la escucha del Pueblo de Dios”, compuesto también por “personas que no ostentan el cargo episcopal” (No 6). Así, afirma el papa, “se hará cada vez más evidente que en la Iglesia de Cristo habrá una profunda comunión entre pastores y fieles” (No 10).

El nuevo perfil del sínodo se aplicó en el *Sínodo de la Amazonia*, en 2019, con un amplio proceso de escucha en las Iglesias locales y que llevó a la creación de un nuevo organismo de comunión de las Iglesias locales en la región –la “*Conferencia Eclesial de la Amazonia*” (CEAMA) –. Fue el perfil del Sínodo de la Amazonia que llevó ya no a la realización en América Latina de una Sexta Conferencia de Obispos en el formato de las cinco anteriores, sino de la Primera Asamblea Eclesial de la Iglesia.

A su vez, el Sínodo de la Amazonia y la Primera Asamblea Eclesial inspiraron el Sínodo sobre la Sinodalidad, que avanza aún más en relación al Sínodo de la Amazonia, ya que es el primer sínodo que se realiza de manera descentralizada, de abajo hacia arriba, desde las Iglesias locales, pasando por los continentes, hasta llegar a la Asamblea General en Roma, para luego regresar nuevamente a las bases.

El significado de la Primera Asamblea Eclesial

El significado de Primera Asamblea Eclesial es proporcionado para la realización del objetivo propuesto por el Papa Francisco: “reavivar *Aparecida*” porque, catorce años después, a pesar de su actualidad, sigue siendo una tarea pendiente.⁷

La búsqueda para superar las tres décadas de involución eclesial

Al proponer reavivar *Aparecida*, que rescató el Vaticano II y la tradición eclesial liberadora de la Iglesia en América Latina, la Primera Asamblea Eclesial significa la búsqueda de la superación de las tres décadas de involución eclesial⁸ en relación a la renovación conciliar. A pesar del pontificado reformador de Francisco, el proceso involutivo aún no se ha detenido. El mismo Papa Francisco encuentra resistencias a sus iniciativas, incluso más dentro de la Iglesia que fuera de ella, más en la curia romana que en las Iglesias locales.

7 Agenor Brighanti, “El alcance pastoral de la Primera Asamblea Eclesial”, *Revista CLAR*, vol. LX (2022): 24-30.

8 José Ignacio González Faus, “El meollo de la involución eclesial”, *Razón y Fe* 220, No 1089/90 (1989): 67-84.

La mayor resistencia de varios segmentos de la Iglesia proviene del miedo de entrar en el mundo en una actitud de diálogo y servicio. Esto explica la búsqueda de seguridad en un pasado sin retorno, en fundamentalismos, tradicionalismos y devociones, así como en una postura apologetica hacia el mundo. Esto ha provocado la retracción de las formas de presencia y acción de la Iglesia en la sociedad desde la perspectiva del Concilio con el encogimiento de la pastoral social y el refugio en una Iglesia autorreferencial, centrada en el “sacerdote” y en la parroquia. La opción por los pobres se desplaza hacia el “welfarismo”, que convierte a los excluidos en objetos de caridad y no en sujetos de una sociedad incluyente para todos. *Aparecida* advierte que hoy hay un retorno de las espiritualidades y eclesiologías preconciarias, acompañadas del clericalismo (*DAp* 100b).

Un nuevo impulso a la desafiante propuesta de Aparecida

La Primera Asamblea Eclesial, al intentar reavivar a *Aparecida*, significa también la superación de una “Iglesia autorreferencial”. La “nueva evangelización”, categoría de *Medellín* para hablar de la necesidad de cambios en la acción de la Iglesia y llevar a cabo la renovación del Vaticano II, durante las décadas de involución eclesial, vino a caracterizar una misión en la línea del neo-cristianismo: salir del espacio de la Iglesia para traer de vuelta a ella a las ovejas descarriadas.

Sin embargo, en lugar de una misión centrípeta, *Aparecida* y el Papa Francisco proponen una misión centrífuga: una Iglesia misionera, descentrada de sí misma, saliendo a las periferias; una misión que tiene la periferia como centro de la misión; una Iglesia presente en las fronteras, sin tentaciones de domesticarlas, rompiendo con mentalidades y actitudes colonizadoras; una Igle-

sia en la que todo bautizado sea un “discípulo misionero”, en la continuidad de la misión del Maestro; “discípulos misioneros” miembros de “comunidades eclesiales en permanente estado de misión” (DAP 226); una misión cuyo fin es hacer presente en el mundo el “Reino de la Vida” (EG 176).

La implementación de una cultura eclesial marcadamente laica

Un tercer significado de Primera Asamblea Eclesial, con un fuerte impacto en la pastoral, es la nueva forma en que se llevó a cabo, ejerciendo el *sensus fidelium* en una Iglesia sinodal, fundada en “una cultura eclesial marcadamente laica” (QAm 94). En esta Primera Asamblea Eclesial, la colegialidad episcopal se inserta dentro de la sinodalidad eclesial y, a su vez, el laicado, con fuerte impronta femenina, es tomado como verdadero sujeto eclesial, ya sea en el proceso de discernimiento y toma de decisiones, ya sea en la ejecución de la acción y en la evaluación de sus resultados.

La Primera Asamblea Eclesial se refiere a la eclesiología del Vaticano II, que concibe la composición de la Iglesia por un género de cristianos –los bautizados–, en una igualdad radical en dignidad de todos los ministerios. El sujeto de la Iglesia no es el clero, sino la comunidad eclesial, ya que, por el Bautismo, hay una corresponsabilidad de todos por todo. Hay diferentes ministerios, pero todos están dentro de la comunidad eclesial y a su servicio. Quienes presiden no deciden ni mandan a la comunidad, sino que ejercen el “ministerio de la coordinación”: armonizan la diversidad en función de la unidad de la comunidad eclesial.

La trascendencia de la Primera Asamblea Eclesial en relación con la sinodalidad

La Primera Asamblea Eclesial no solo se llevó a cabo de manera sinodal, sino que hizo de la sinodalidad uno de sus principales desafíos en el presente y en el futuro próximo. La Iglesia en América Latina y el Caribe sigue el “sueño eclesial” del Papa Francisco expresado en el Sínodo de la Amazonia de “una cultura eclesial marcadamente laical” (QAm 94).

Entre los 231 desafíos definidos por la asamblea al final del proceso y propuestos como programa de acción de la Iglesia para los próximos años, 49 de ellos se refieren a la sinodalidad.⁹ Y entre los 41 desafíos condensados por la asamblea, 5 de ellos están relacionados con la sinodalidad.

Una Iglesia sinodal, una Iglesia toda ella ministerial

Para una Iglesia sinodal, en la Primera Asamblea Eclesial se propuso “renovar, a la luz de la Palabra de Dios y del Concilio Vaticano II, nuestro concepto y experiencia de la Iglesia como Pueblo de Dios, en comunión con la riqueza de su ministerialidad, para evitar el clericalismo” (7). Renovar los ministerios en la Iglesia permitiría “incorporar a los laicos/as, mujeres y las consagradas”, para que “tengan participación y poder en la toma de decisiones” (84). Esto significa “retomar la dimensión ministerial de la Iglesia basada en la circularidad, de la sinodalidad y la corresponsabilidad” (173), ya que todos estamos “llamados a vivir desde la radical igualdad en dignidad de todos los ministerios que nos da la

9 CELAM, *Los desafíos pastorales. De la Primera Asamblea Eclesial en América Latina y el Caribe*, Bogotá, Centro de Publicaciones, 2021. O CELAM publicou um documento que faz um registro de todas as contribuições do processo, uma espécie de Documento Final, cf. CELAM. *Hacia una Iglesia Sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial da América Latina y Caribe*, Bogotá, Centro de Publicaciones, 2022.

vocación bautismal, y superando así el clericalismo y el autoritarismo” (181). De ahí la importancia de “formar para la unidad en la diversidad, valorando y fomentando los carismas y ministerios en la Iglesia”, en especial “reconociendo igualmente los ministerios de la mujer” (101).

La sinodalidad apunta a una Iglesia “comunidad de comunidades, cada vez más inclusivas, dialogantes, misericordiosas y sensibles, que abraza todas las periferias, reconociendo y acogiendo la diversidad del Pueblo de Dios, y celebrando su fe con una liturgia en acción misionera” (203). Se trata de “la creación de pequeñas comunidades autónomas, que contribuyan a la superación del clericalismo, con inclusión, proximidad, encuentro y demás beneficios de la sinodalidad” (212).

La sinodalidad es esencialmente inclusiva de “voces y poblaciones históricamente marginadas, como pueblos indígenas, afrodescendientes, jóvenes, mujeres y comunidades LGBTQI+” (10). En gran medida se trata de “incluir a los laicos/as en la vida pastoral y misionera, para que podamos caminar juntos como Pueblo de Dios y así realizar la comunión y la participación de todos” (46). Finalmente, “construir una Iglesia sinodal y misionera que acoja también a los migrantes y otros grupos minoritarios en su situación específica y, así, participe activamente en los procesos de planificación y revisión permanente de los diferentes espacios eclesiales” (161).

Superar el clericalismo por el protagonismo del laicado

Para la Primera Asamblea Eclesial urge “superar el clericalismo en todas sus expresiones, tanto entre el clero como entre los laicos” (29), incluso entre las “personas consagradas” (98). Esto implica “revisar el papel y la inclusión de los laicos en la Iglesia, mediante

el empoderamiento de la experiencia orante de la Palabra y la formación de la conciencia eclesial del Pueblo de Dios” (24). Se trata de “incorporar a los laicos en los procesos de discernimiento y planificación” (24), en particular “para que tengan participación y poder en la toma de decisiones” (84). En otras palabras, es necesario “compartir espacios de responsabilidad, decisión y formación pastoral, todos como Pueblo de Dios, con responsabilidad, sinodalidad y participación” (57).

Para “hacer visible el protagonismo de los laicos en todas sus dimensiones” (154) es necesario “renovar y cambiar la formación del clero y de los laicos” (5), proporcionando “una formación permanente, con miras a una Iglesia sinodal” (121). También “implementar espacios de servicio y nuevos ministerios para los laicos, con puestos de decisión, tanto en la Iglesia como en la sociedad” (168).

Igualdad de género en la Iglesia para la integración de las mujeres

La Primera Asamblea Eclesial propuso “dar pasos concretos, como Pueblo de Dios, hacia la integración y participación de la mujer” (98) en la Iglesia y en la sociedad (91). Afirma el deber de “reconocer la exclusión de las mujeres en el ámbito eclesial en funciones de liderazgo y de toma de decisiones” (91, 110) y, “desde una teología relacional”, asegurarles “espacios que evidencien el reconocimiento de su dignidad y protagonismo, y se convierten en signos que promueven también su inclusión en la sociedad” (91).

Se trata de cambios que no pueden depender de la “buena voluntad de los presbíteros y obispos”, sino que implican “la formalización de sus propios ministerios” (92, 101, 168) y su integración

en “estructuras de decisión” (92, 84, 117, 135) de las “Iglesias locales”, e incluso de las “Conferencias Episcopales Nacionales” (151). La “reforma de las estructuras exige una conversión eclesial”, en vista de una “pastoral orgánica y de conjunto que articule todos los servicios, superando el clericalismo y fomentando especialmente el protagonismo de las mujeres” (174).

Estructuras de comunión y participación

Para “generar espacios de mayor participación e inclusión de jóvenes, mujeres y laicos en general” es necesario “un verdadero cambio en las estructuras de la Iglesia”, así como “la revitalización de las comunidades eclesiales de base y la consejos pastorales en las parroquias” (60). Una “revisión profunda de las estructuras de la Iglesia y del ejercicio del poder” es condición para “superar el clericalismo e implementar una Iglesia servidora, sea sinodal y genere nuevos liderazgos y ministerios”, ya sea “el diaconado femenino y el presbiterio de personas casadas”, ya sea de “ministerios laicales o para el cuidado de nuestra casa común” (71). Hay “estructuras eclesiales obsoletas arraigadas en un clericalismo presente tanto en el clero como en los laicos/as y en la vida religiosa” (153).

Perspectivas y consideraciones finales

Hay mucha gente en la Iglesia que está incómoda con el actual proceso sinodal, ya que el papa estaría cambiando “la Iglesia de siempre” y rompiendo con la tradición. Sin embargo, la llamada “Iglesia de siempre” de estos segmentos no es más que la Iglesia del segundo milenio, una Iglesia marcadamente clerical, jerárquica, centralizadora, piramidal, guiada por relaciones verticales, de sumisión a las autoridades constituidas dentro de

un supuesta “sociedad perfecta”. La Iglesia que se autodenomina “siempre”, en gran medida, es una Iglesia que excluye a los laicos, sin diálogo ecuménico e interreligioso, en una postura apologética hacia el mundo. Aunque la eclesiología clerical del segundo milenio fue superada por el Vaticano II, lo cierto es que ha vuelto con fuerza. A pesar del nuevo pontificado, formal y repetidamente, habiéndolo superado, ella persiste y preocupa.¹⁰ En la Iglesia católica, el clericalismo ha crecido y continúa creciendo, particularmente entre el clero más joven¹¹ y las asociaciones de laicos clericalizados.

El mayor obstáculo para desencadenar un proceso sinodal, como se viene haciendo en América Latina desde hace décadas y con mayor intensidad con el Sínodo de la Amazonia y la Primera Asamblea Eclesial, está en segmentos del presbiterio y organismos eclesiales de corte conservador o incluso tradicionalista. La crítica a la renovación conciliar, la tradición liberadora de la Iglesia en América Latina y el pontificado de Francisco está abierta en estos segmentos, que cuentan en sus filas desde laicos hasta cardenales. La sensibilidad ecuménica, ya sea del lado católico o protestante, sigue disminuyéndose mucho. La postura eclesial de diálogo y servicio al mundo ha adquirido un sesgo apologético y de distanciamiento, en nombre de la preservación de lo sagrado y de una misión “espiritual” de la Iglesia. Se proclama que se debe hablar más de Dios y menos de los pobres; hablan más de “salvar almas” que de salvar el planeta o la ecología. Son posturas típicas de una Iglesia autorreferencial, la Iglesia de la neocristiandad, superada por el Concilio Vaticano II, pero todavía presente en muchos segmentos eclesiásticos celosos de la “tradicción de siempre”.

10 Agenor Brighenti y Francisco Merlos (Orgs.), *O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?* São Paulo, Edições Paulinas, 2015, 351.

11 Cf. Agenor Brighenti, *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes, 2021.

Una Iglesia sinodal exige una conversión a la sinodalidad, el rescate del modo de ser de la Iglesia en el primer milenio, lo que implica un “retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas”, como hizo el Concilio Vaticano II. La sinodalidad es el *modus vivendi et operandi* de la Iglesia. La *ecclesia* de los cristianos, como asamblea, es el nombre mismo de la Iglesia (San Juan Crisóstomo). El ejercicio del *sensus fidelium*, que se fundamenta en el sacramento del Bautismo. *Aparecida*, que la Primera Asamblea Eclesial se propone reavivar, y tuvo el gran mérito de rescatar la renovación conciliar en la perspectiva de la “acogida creativa” en torno a *Medellín*. Por su parte, el Papa Francisco ha dado un gran impulso a la superación del clericalismo, a través de la implementación de una Iglesia sinodal, con el protagonismo de los laicos, especialmente de las mujeres. Sin embargo, no son pocos los obstáculos en este proceso, ya sea para superar los modelos preconciarios de la Iglesia, o para llevar a cabo las reformas necesarias, particularmente en el ámbito de las estructuras de la Iglesia, desde la parroquia hasta el primado. Ya se han dado pasos importantes, especialmente con el Sínodo de la Amazonia y la Primera Asamblea Eclesial de la Iglesia en América Latina y el Caribe. El Sínodo universal sobre la Sinodalidad, que se está realizando de manera descentralizada, de abajo hacia arriba, da un peso especial a las iglesias locales y eso es muy esperanzador.¹²

Son muchos los interrogantes que surgen de este proceso y las respuestas no son obvias, pues se enfrentan a la complejidad de una institución pesada, con estructuras desactualizadas y sin los consensos necesarios, como propugna la sinodalidad eclesial, para los cambios que se requieren. Por ejemplo, ¿en qué medida escuchar al Pueblo de Dios significa también su participación en el proceso de toma de decisiones, dado que todavía

12 Cf. Agenor Brighanti, “Il sinodo per l’Amazzonia. La sinodalità come convergenza della diversità”, em *Concilium* (ed. italiana), vol. LVII (2021): 65-76.

solo los obispos tienen poder de voto en la Asamblea Sinodal de la Iglesia?¹³ ¿O cuál es la autonomía de las iglesias locales o de su organización a nivel nacional y continental para responder a los desafíos en sus espacios de acción, cuando todavía, a pesar de la reforma de la curia romana, el ejercicio del primado sigue estando legalmente centralizado? ¿Llegó la sinodalidad a un callejón sin salida y el papa se convirtió en una aporía del proceso que él mismo desencadenó?¹⁴

Agenor Brighanti

Traducido por Marcia Moya R.

13 Yves Vongar, “Autonomie et pouvoir central dans l’Église vus par la théologie catholique”, *Kanon* (1980): 130-144.

14 Esta dificultad se presentó en el Sínodo de la Amazonia, cuando la asamblea votó favorablemente por la ordenación de hombres casados, pero la decisión no fue acogida en la exhortación del Papa, *Querida Amazônia*. Cf. Agenor Brighanti, “A Sínodo da Amazônia. Quatro sonhos e um impasse”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 80 (2020): 307-332.

Alegrías y esperanzas de la experiencia sinodal en un ambiente estudiantil en Francia

Michel Ossoua

Michel Ossoua es un sacerdote espiritano. Después de cuatro años de ministerio en el departamento de Seine Saint-Denis (Unidad Pastoral de Blanc-Mesnil), ha estado en misión durante dos años con los estudiantes del campus de Villejean en la diócesis de Rennes.

Desde octubre de 2021, la Iglesia ha sido convocada en sínodo. Es un tiempo de escucha y discernimiento abierto por la 25ª Asamblea General del Sínodo de los Obispos bajo el tema: “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”. Este camino sinodal, que pone a todos los bautizados en el mismo camino, terminará en octubre de 2024. El Sínodo sobre la sinodalidad es un itinerario de acogida de escucha, oración y discernimiento. Para la pastoral estudiantil en Francia, y específicamente en la capellanía de Villejean en Rennes, el sínodo ofrece la oportunidad de un diálogo sincero, abierto al Espíritu Santo y una escucha atenta de la Palabra de Dios en nuestro tiempo. Para muchos estudiantes en Rennes, ser consultados y escuchados atentamente trae una gran alegría después de las difíciles revelaciones del CIASE¹ y los largos períodos de restricciones sanitarias durante los cuales uno no podía reunirse o intercambiar adecuadamente.

1 Comisión independiente sobre abusos sexuales en la Iglesia de Francia.

El propósito de este artículo es dar testimonio de este camino sinodal y decir lo que la comunión, la participación y la misión significan para los estudiantes que participan en esta experiencia. Sobre todo, se trata de poner en relieve lo que moviliza, cuestiona, preocupa y afecta al pueblo de Dios en la academia. Se trata de estar atentos a las imágenes de una eclesiología pensada y deseada por los estudiantes. Concretamente, nos haremos tres preguntas: ¿Qué representa la comunión? ¿Cómo vivir la misión? ¿Para cuál participación?

Capellanía católica en el corazón de Villejean

La capellanía estudiantil católica de Villejean forma parte, junto con otras cuatro, de un conjunto de espacios de encuentro, oración y compartir que estructura la pastoral estudiantil en la diócesis de Rennes. En Villejean, estudiantes de diferentes facultades de la Universidad de Rennes 2 y de las escuelas superiores circundantes se reúnen todos los miércoles. Los encuentros se estructuran en torno a la misa, una comida compartida y una actividad o intercambio temático. Son alrededor de veinticinco estudiantes que se reúnen regularmente con una edad promedio de unos veintitrés años. Vienen de todos los continentes y llevan experiencias variadas de vida y fe. Esta diversidad es una fuente de riqueza y apertura al mundo. El camino sinodal fue vivido para algunos solo en la capellanía y para otros en la parroquia, o en otro lugar. Tres ejes estructuran nuestro camino sinodal en Villejean: la oración inspirada en las Escrituras, el intercambio en torno a diferentes temas, y el intercambio resultante de un deseo de libre expresión querido por los estudiantes. Este enfoque ha permitido así partir de la fuente que es la Palabra de Dios, estar enraizados en la oración, en la escucha pacífica y en la libertad de expresión.

¿Qué representa la comunión para los estudiantes?

La reflexión sobre la comunión va más allá del proceso sinodal. Toca la moralidad individual y la experiencia religiosa de cada estudiante. Era oportuno, en el contexto del Sínodo sobre la Sinodalidad, pensar en la idea de comunión, un concepto importante en el tema propuesto. De fuentes bíblicas, se nos ha dado descubrir un Dios de comunión en sus manifestaciones como Trinidad. La idea de la comunión, tal como se recibe y se medita, es a la vez una fuente de sana preocupación y una gran esperanza para la fe cristiana en el ambiente estudiantil. En su exhortación apostólica pos-sinodal *Christus vivit* dirigida a los jóvenes y a todo el pueblo de Dios, el Papa Francisco aborda la cuestión de la sana insatisfacción en estos términos:

La palabra preocupación resume las muchas búsquedas del corazón de los jóvenes (...). La ansiedad que hace que uno esté insatisfecho, combinada con el asombro por la novedad que está en el horizonte, abre un pasaje a la audacia que los pone en movimiento para asumirse, para hacerse responsables de una misión. Esta ansiedad saludable, que se despierta especialmente en la juventud, sigue siendo la característica de cualquier corazón que permanece joven, disponible, abierto.²

El Sínodo sobre la Sinodalidad vivido con los estudiantes, nos ha permitido poner en relieve un conjunto de preocupaciones saludables relacionadas con la idea de comunión. ¿Cómo podemos vivir la comunión cuando se están desarrollando lugares de ruptura en la sociedad y en la Iglesia? ¿Cuáles son, entonces, estas preocupaciones saludables sobre la comunión?

2 Papa Francisco, *Christus Vivit*, 2019, 142.

De manera clásica, la catequesis enseña que la comunión con Dios se mantiene a través de la oración, la escucha de su Palabra y una vida sacramental activa. Sin embargo, el camino sinodal nos ha permitido destacar una baja asistencia de los estudiantes a la Palabra de Dios, una crisis en su recurso de la oración y de una vida sacramental. Estos diferentes lugares de comunión con Dios son cada vez menos deseables y convincentes. La misa y la confesión, por ejemplo, ya no atraen a muchos estudiantes que están más inclinados hacia respuestas materiales e inmediatas a sus problemas existenciales. La práctica del domingo también parece estar colapsando. Uno se pregunta acerca de la necesidad de recurrir a Dios. Más explícitamente, surgen preguntas a lo largo de formulaciones tales como: ¿por qué leer la Biblia, orar, recibir y vivir los sacramentos? Estas formas de cuestionamiento no se experimentan en formas de agotamiento, tristeza o ansiedades aterradoras. Los estudiantes ven lugares donde todavía se puede decir la gracia de Dios.

Otro lugar, signo de ruptura de la comunión y objeto de sana preocupación entre los estudiantes, es la misma comunidad cristiana. Si es legítimo reconocer la presencia en muchos estudiantes de sus propios carismas, es justo preocuparse por sus usos exclusivos y cerrados para encontrar la diferencia. Las divisiones se pronuncian cada vez más a través de las etiquetas de católicos tradicionales o no tradicionales, miembros del Emmanuel, *Chemín neuf*, carismática. Estas retiradas son obviamente signos de una búsqueda de seguridad en un mundo cada vez más libre de religión. Es la respuesta a una sensación de inseguridad cultural y religiosa. Lo que debería ayudar a construir la armonía eclesial puede, lamentablemente, convertirse en rehén de aspiraciones políticas y religiosas contrarias a las máximas fundamentalmente cristianas.

Dentro de la comunidad cristiana, una mala acogida es un obstáculo para la comunión. Si la capellanía de Villejean tiene el mérito de hacer vivir y rezar a estudiantes de todos los continentes, los participantes en el trabajo sinodal perciben la acogida y la integración como fuentes de preocupación real. En una sociedad donde la indiferencia y la soledad están aumentando, no es sorprendente ver, incluso en las comunidades cristianas, personas solitarias. La experiencia de los recién llegados a la capellanía estudiantil puede ser difícil si no se les abren los brazos para acogerlos e integrarlos. La imagen del Papa Francisco de una Iglesia de “hospital de campaña” encuentra aquí su pleno significado. Es necesario acoger para vivir la comunión. Para el Papa Francisco, *la cultura del encuentro* es un desafío para nuestro tiempo.³

Las divisiones sociales, cuando tienden a afectar a la comunidad cristiana, parecen ser fuentes de preocupación. En una sociedad altamente mediatizada, el espacio público se convierte en un espacio de división, y el debate público se lleva a cabo con gran emoción. ¿Cómo podemos lograr unidad y comunión cuando nuestras pasiones políticas invaden la Iglesia? ¿Cómo podemos vivir nuestras diferentes pertenencias sociopolíticas sin afectar a nuestra comunión con los hermanos? El mundo estudiantil es el escenario de una diversidad de opiniones y convicciones, tanto políticas como éticas.

Alegrías y esperanzas de comunión

El Sínodo sobre la Sinodalidad dio a los estudiantes católicos de Villejean la oportunidad de expresar sus esperanzas y alegrías relacionadas con la idea de comunión. Surgió el pensamiento según el cual la comunión debe construirse día tras día; es un llamado de

3 Ver Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 220.

Cristo a una vocación fundamentalmente cristiana. Es necesario construir la comunión con Dios y especialmente con sus semejantes. Como Cristo afirmó, es a través de la comunión que se nos reconoce como sus discípulos. Ciertos gestos y acciones promueven la construcción de la comunión en el ambiente estudiantil.

El proceso sinodal nos interpela sobre la comunión con Dios. Esta comunión necesita un cuidado pastoral que no tenga miedo de hablar de la oración, de los sacramentos y de la Palabra de Dios. Esta atención pastoral debe inspirarse, por supuesto, en la caridad de Cristo, así como en la vida de los santos y testigos de la vida cotidiana. En una comunidad cristiana, la comunión entre los miembros deriva de la comunión con Dios. Es la prenda de una vida verdaderamente cristificada. Para llegar o mantener tal ideal, es necesario hacer de las capellanías lugares de acogida y fraternidad. Las comunidades estudiantiles cristianas pueden así estar verdaderamente abiertas a la diversidad. Nadie debe sentirse excluido, y las actividades deben cumplir con diversas expectativas.

Construir comunión es acoger, aceptar, integrar. Las capellanías se convierten entonces en archipiélagos con islas conectadas y animadas por el mismo espíritu de comunión. Sobre todo, es necesario federarse sin ceder a la tentación de la estandarización y de convertirse en un supermercado donde cada uno se sirve, y regresa a casa. Por lo tanto, es aconsejable no encerrarse en su capilla, retirarse o ponerse en facción, es necesario ver cómo actúa Dios en la vida de los hermanos y poner su carisma al servicio de su comunidad.

¿Cómo vivir la misión?

Según la voluntad de Cristo, la Iglesia es fundamentalmente misionera. Las Sagradas Escrituras lo atestiguan, y la Tradición de la

Iglesia a través de los textos conciliares, las encíclicas y las exhortaciones lo confirman. En el decreto sobre la *actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes*, los Padres conciliares definieron la misión sobre la base de la revelación trinitaria. Así, la Iglesia, según la voluntad de su fundador, aprende su misión de la Trinidad. Como afirma *Ad Gentes*: “Por naturaleza, la Iglesia, durante su peregrinación por la tierra, es misionera, ya que ella misma deriva su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el plan de Dios Padre”.⁴

Los apóstoles, por su parte, extendieron la misión única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: “Desde el comienzo de su ministerio, el Señor Jesús ‘llamó a los que quiso, e instituyó a doce para que fueran sus compañeros y los enviara a predicar’ (Mc 3, 13; cf. Mt 10, 1-42). Los apóstoles fueron, pues, las semillas del Nuevo Israel y, al mismo tiempo, el origen de la sagrada jerarquía”.⁵ Es en la extensión de esta obra misionera de los apóstoles que la Asamblea de Obispos invita a la Iglesia a cuestionarse sobre la misión.

Según algunas estimaciones, la ciudad de Rennes tiene alrededor de trescientos mil estudiantes. Dada la baja participación en la vida de las capellanías, la cuestión de la misión ocupa un lugar importante. ¿Cómo anunciar el Evangelio a todos esos estudiantes que representan al 30% de la población de la ciudad? ¿Cuáles son los gestos que se debe tener? ¿Las palabras para decir? ¿Las herramientas a utilizar? Dos puntos marcaron el discernimiento sinodal en torno al tema de la misión: acción de gracias por lo que se hace, y propuestas para lo que se puede mejorar.

Dentro de la capellanía de Villejean, tres instancias llevan a cabo la misión con los estudiantes. Primero la ACER (Asociación Ca-

4 *Ad Gentes*, 2.

5 *Ad Gentes*, 3.

tólica de Estudiantes de Rennes), luego la autoridad del capellán y, finalmente, los estudiantes en la casa Théocampus. ACER organiza reuniones inter-capellanía, apoya la acción de cada capellanía, pedagógica y financieramente. Organiza los momentos más destacados del año a nivel diocesano. La misión del capellán es el cuidado pastoral, el acompañamiento de los estudiantes en sus diversas responsabilidades en la capellanía. Los estudiantes que residen en las casas del Théocampus (co-locación) son los verdaderos portadores de la misión en el ambiente estudiantil. Organizan las veladas de los miércoles por la noche, preparan celebraciones, aseguran la comunicación en las diversas plataformas (Facebook, Instagram) e invitan a sus colegas. Muchos estudiantes católicos llevan la misión de proclamar el Evangelio de Cristo con valentía y alegría. Es impresionante ver este compromiso que toma su tiempo y sus diversos medios. Comparten con alegría su fe, su esperanza, y viven la caridad. En un contexto secular, un celo misionero los anima. En Villejean, como en toda la ciudad de Rennes, el compromiso misionero de los jóvenes y específicamente de los estudiantes es notable. El trabajo sinodal sobre la misión fue una oportunidad para dar gracias a Dios por estos estudiantes que llevan la misión cristiana con el fin de que el Evangelio de Cristo llegue a los anfiteatros, toque y transforme los corazones. También se trata de la misión hoy en día. ¿Cómo podemos nosotros, como estudiantes, ser misioneros? ¿A qué lugares nos convoca la misión?

Como hemos visto con el Decreto *Ad Gentes*, la misión es anunciar a Cristo, llevar su mensaje por todo el universo. Cada persona bautizada es fundamentalmente misionera. Esta identidad misionera debe ser explicada a cada bautizado. La ahora famosa expresión “*cristiano no practicante*” puede cuestionar el significado misionero de nuestro bautismo. Este sacramento hace de los bautizados un sacerdote, un profeta y un rey. Es el bautismo el que debe ser explicado a los que lo han recibido y a los que se

están preparando para recibirlo. Hay muchas personas bautizadas en la academia. No es obvio que todos entiendan el significado misionero de este sacramento. El redescubrimiento de una identidad misionera se puede experimentar en un ambiente formativo.

El itinerario sinodal vivido en la capellanía de Villejean en Rennes se abrió a la idea de una formación de discípulos misioneros. Esta formación ayuda, sin duda, a descubrir métodos de evangelización específicos para el ambiente estudiantil. Basada en las Escrituras y en el Magisterio de la Iglesia, ciertamente dará herramientas y métodos de evangelización a los estudiantes animados por el deseo de anunciar a Cristo, pero muy a menudo pedagógicamente desfavorecidos. Así, podrán tener un estilo misionero, estar atentos a quienes inician o reanudan un camino de fe. El discípulo misionero podrá entonces acoger y dialogar libremente con sujetos habitados por otras convicciones religiosas. Estará mejor equipado para transmitir eficazmente la luz de Cristo. Finalmente, es urgente darse cuenta de que el catecismo no lo da todo, y que la formación cristiana no se limita a la confirmación. Esta formación puede constituir el apoyo de las diócesis y parroquias a la pastoral estudiantil. En la capellanía de Villejean, se está estableciendo gradualmente una formación bíblica para satisfacer las necesidades de los discípulos de Cristo.

Otro enfoque misionero previsto por los estudiantes durante el camino sinodal consiste en el acompañamiento al discernimiento de las vocaciones. Es a través de la vocación que vivimos la fe cristiana a diario. A través de ella, nos comprometemos al servicio del mundo y de la Iglesia. Por lo tanto, es esencial ayudar a los jóvenes y especialmente a los estudiantes a discernir sus vocaciones. Con este fin, se mencionaron elementos importantes de esta capacitación. La formación de la personalidad parece ser el punto de partida de este camino de discernimiento vocacional.

Los jóvenes estudiantes necesitan lugares y adultos que les ayuden a crecer. El papel de las personas mayores, la familia y los acompañantes es crucial aquí. La Iglesia debe apoyar a la familia. Debe promover la imagen de jóvenes santos capaces de tener un impacto en la vida de los estudiantes. La promoción de modelos a seguir ayudará a formar personalidades fuertes, capaces de asumir el liderazgo social y cristiano. La formación de la personalidad se abrirá a la elección de estilos de vida.

Por eso es necesario proponer una imagen sana del matrimonio y de la familia. El sacramento del matrimonio es cada vez menos deseado en su autenticidad. Transmitir la belleza de la fidelidad, la fecundidad, la libertad y la indisolubilidad suena como un llamado urgente para nuestro tiempo. Por lo tanto, no es apropiado desanimarse a promover vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa. Algunos estudiantes notaron el clima de miedo y la falta de aliento que rodea el discernimiento de las vocaciones religiosas.

El llamado a la misión para los estudiantes está sacudiendo los hábitos. Si alguna vez fueron vistas como lugares a temer, las plataformas de comunicación social deben ser espacios para la evangelización. Sin estadísticas reales, podemos reconocer la importante presencia de jóvenes y estudiantes en estos espacios de comunicación social. El impacto de las redes sociales no puede subestimarse en la vida de los jóvenes estudiantes. Todos los que asisten a la capellanía tienen al menos una página de Facebook, Instagram, Tiktok, Telegram o Twitter. Por lo tanto, ya no es posible concebir la misión fuera de estos lugares y sin estas herramientas.

Sin embargo, surge una pregunta: ¿cómo anunciar el Evangelio en tales mercados de opiniones y convicciones, en los medios de comunicación donde pueden desarrollarse muchos vicios? Ciertamente es necesario estar habitados por una firme convicción: el Evangelio debe ser anunciado a todos y en todas partes. Aquí,

como en otros lugares, hay una necesidad de capacitación, y sobre todo de organización. El enfoque sinodal y las reflexiones sobre la misión llevan al joven estudiante a identificarse como misionero al ser bautizado, a trabajar según estos medios para el anuncio del Evangelio. Sin embargo, la necesidad de capacitación sigue siendo primordial.

Vivir la participación, ¿dónde y con quién?

La participación de jóvenes y estudiantes en el sínodo se vivió con entusiasmo y responsabilidad. De hecho, están contentos de haber sido consultados. El diálogo entre todas las edades hace que la Iglesia sea viva y alegre. Por lo tanto, sería una lástima que este diálogo no continuara en las diócesis, parroquias y diversas formas de capellanía. Sin embargo, esta participación abrió una pregunta más amplia sobre el lugar de los jóvenes en la vida de la Iglesia, su participación en la gobernanza, la santificación y la enseñanza. Sería igualmente lamentable no tener en cuenta lo que piensan sobre el ejercicio de los ministerios y la participación de cada uno en la vida de la Iglesia.

Aquí hay algunos puntos que pueden servir como un hilo conductor. Se trata particularmente de su percepción: del modelo actual de vida parroquial y comunitaria, de los ministerios del sacerdocio y del diaconado, en un mundo donde progresan las ideas feministas, la cuestión LGBT y los divorciados vueltos a casar.

Los jóvenes en el modelo actual de vida parroquial

Las comunidades parroquiales en Francia, y ciertamente en toda Europa, son antiguas. Este es un hecho que no se debe pasar

por alto cuando queremos pensar en el lugar de los jóvenes en la Iglesia, sobre todo dentro de las parroquias. Las personas que han prestado servicios durante muchos años tienden a hacerlos funcionar. Se identifican con estos servicios y roles y tienen dificultades para delegar. La transmisión puede parecer para algunos como su propio fin, mientras para otros es una sensación de estar abrumados y sentirse inútiles. En este contexto, es difícil acoger, dar cabida y alentar nuevas iniciativas.

Así, los jóvenes a veces se sienten ajenos y perdidos en un modelo parroquial anticuado y cansado. Les resulta difícil encajar en organizaciones antiguas y rutinarias. Las parroquias deben asumir el riesgo de acoger a los jóvenes. Ciertamente habrá errores, malentendidos, incomprensiones, pero deben hacerse partícipes. Por supuesto, hay que hacerse la pregunta “¿qué pueden hacer?”. A veces se consideran inestables, o siempre listos para irse a otro lado. Aquí, según los estudiantes, la reflexión debe estar siempre abierta al discernimiento sinodal. Los jóvenes no son solo la Iglesia del mañana, ya son la Iglesia de hoy. Por lo tanto, tienen que vivir su fe en la parroquia con un sentimiento de pertenencia total a la vida parroquial. Es importante que la liturgia, la catequesis, la comunicación y los diversos concilios den cabida a jóvenes y estudiantes.

El ministerio sacerdotal de las mujeres

La cuestión del ejercicio de ciertos ministerios en la Iglesia surge entre los jóvenes y los estudiantes. El tema que vuelve a surgir es el de la ordenación de las mujeres; incluso, si la teología católica parece haberla respondido, es un cuestionamiento insistente que se debe tomar en cuenta en un enfoque sinodal sincero, especialmente porque es probable que regrese con gran agudeza en los próximos años.

La generación estudiantil de hoy representa un conjunto de valores. A pesar de que la lucha por los derechos de las mujeres es antigua, los estudiantes piensan que preservarán sus logros y los extenderán en todas las áreas. Algunos estudiantes cristianos experimentan como una contradicción a su fe el hecho de no hacer accesible el ministerio sacerdotal a las mujeres.

Hay que decir que las respuestas a sus preguntas ya no parecen muy convincentes para algunos. Sobre todo, no se debe pedir a los jóvenes que elijan entre la fe cristiana y los compromisos sociales o humanos que consideran correctos. Es apropiado reflexionar sobre el discernimiento al sople del Espíritu Santo. La cuestión feminista surge aún más cuando sabemos que las mujeres son los pilares de nuestros lugares misioneros.

¿Qué participación tienen las personas LGBT?

En la academia, la identidad LGBT ahora se afirma sin disculpas, y a la Iglesia a veces se la ve como una institución retrógrada y conservadora. Como resultado, nos planteamos la cuestión de la participación LGBT en el proceso sinodal. Los estudiantes que asisten a la capellanía de Villejean ocasionalmente tienen lazos de amistad o familias con personas LGBT. Experimentan como una contradicción interna ser miembro de una iglesia que se dice que discrimina a las personas LGBT. Por lo tanto, se sienten divididos. Hay que decir aquí que el mensaje de bienvenida de Cristo es o mal anunciado, o mal entendido. De hecho, las personas LGBT no son condenadas al ostracismo por la Iglesia. ¿No los hace el Bautismo, miembros del cuerpo de Cristo? Sin embargo, vale la pena abordar las preguntas planteadas por *Gaudium et Spes*:

¿Qué piensa la Iglesia del hombre? ¿Qué orientaciones parecen tener que proponerse para la construcción de la sociedad contemporánea? ¿Cuál es el significado último que debe darse a la actividad del hombre en el universo? Estas preguntas necesitan ser respondidas. La reciprocidad de los servicios que el Pueblo de Dios y el género humano en el que está inserto están llamados a prestarse mutuamente se manifestará entonces con mayor claridad: así se manifestará el carácter religioso y, por la misma razón, soberanamente humano de la misión de la Iglesia.⁶

En el camino sinodal

En resumen, los conceptos de comunión, misión y participación, captados del tema del Sínodo sobre la Sinodalidad, nos permitieron dar cuenta de la participación de los estudiantes de la capellanía de Villejean en Rennes en el proceso sinodal iniciado por el Papa Francisco. La franqueza y la alegría de la contribución del mundo estudiantil anuncian una Iglesia con un rostro rejuvenecido, radiante de alegría. Se espera que el rico enfoque de este sínodo tenga el mérito de poner siempre a la Iglesia en el camino sinodal.

Michel Ossoua

Traducido por Soledad Oviedo C.

⁶ *Gaudium et Spes*, 11, 3.

El camino sinodal de la Iglesia católica en Alemania desde una perspectiva eclesial global

Margit Eckholt

Margit Eckholt es profesora de Teología Dogmática y Teología Fundamental en el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück. Es miembro del Foro 3 del Camino Sinodal y presidenta de la Sociedad Europea de Teología Católica.

El proceso del Camino Sinodal

Con el Camino Sinodal proseguimos los esfuerzos de reforma de la Iglesia católica alemana que se vienen realizando desde hace muchos años. Hace más de diez años, cuando salió a la luz el grave problema de los abusos a niños y adolescentes, gracias a la valiente postura adoptada por el director del Colegio St Canisius, P. Klaus Mertes, sj, se inició un proceso de diálogo por parte de la Conferencia Episcopal, con la participación de comités de laicos. Se debatieron los problemas de la atención pastoral, en vista del descenso constante del número de ordenaciones sacerdotales y de las numerosas personas que abandonan la Iglesia. Muchas agrupaciones de parroquias han encontrado, y siguen encontrando, una fuerte oposición cuando se rompe una vida comunitaria local bien establecida, o cuando no se consulta a los laicos comprometidos; y, cada vez, se oyen más voces que reclaman una mayor participación de la mujer en la Iglesia.

La crisis se agudizó tras la publicación, el 24 de septiembre de 2018, del informe MHG (acrónimo de las iniciales de los centros de trabajo de los científicos participantes: Mannheim, Heidelberg y Giessen) sobre los “abusos sexuales a menores cometidos por sacerdotes, diáconos y religiosos en el territorio de la Conferencia Episcopal” (1670 sacerdotes fueron acusados entre 1948 y 2014, lo que representa el 5,1% de los clérigos diocesanos, 3677 niños fueron víctimas, el 68,1% de ellos varones). El nuevo proyecto sinodal era, pues, muy necesario. Son precisamente los creyentes, que llevan décadas ayudando a construir la Iglesia, quienes están señalando una avalancha de problemas a los dirigentes eclesiales, exigiendo explicaciones claras sobre las causas de los abusos y esperando los cambios estructurales necesarios.

El Camino Sinodal se puso en marcha el primer domingo de Adviento de 2019 como un proyecto conjunto de la Conferencia Episcopal Alemana y del Comité Central de los Católicos Alemanes. La Primera Asamblea tuvo lugar del 30 de enero al 1 de febrero de 2020 en Fráncfort; la 5ª Asamblea (del 9 al 11 de marzo de 2023) cerró el Camino Sinodal con una celebración en la catedral de Fráncfort. La asamblea sinodal cuenta con 230 miembros, entre ellos todos los obispos y auxiliares de las 27 diócesis (arquidiócesis), 69 representantes del Comité Central de los Católicos Alemanes, así como representantes de funciones eclesiales, como facultades e institutos de teología católica y congregaciones religiosas de Alemania.

El Camino Sinodal está presidido por los presidentes de las Conferencias Episcopales y sus suplentes, así como por el presidente y el vicepresidente del Comité Central de los Católicos Alemanes. De acuerdo con el Vaticano, el Camino Sinodal se ha dotado de un marco jurídico que rige el proceso de debates y votaciones; las decisiones se toman con la participación de todos los miembros de la asamblea sinodal, y las conclusiones finales requieren una

mayoría de 2/3 de los obispos. A diferencia de un sínodo, estas conclusiones no son jurídicamente vinculantes para cada obispo individual, pero, al ser elaboradas en común, incluyen sin duda un alto grado de compromiso.

Lo desencadenante del Camino Sinodal fue la gran crisis de los abusos en la Iglesia y, en consecuencia, la miseria de “las víctimas y supervivientes de la violencia sexual y espiritual” (cf. texto de orientación, 1); es el mismo signo que impregna los debates de la asamblea sinodal y el trabajo en los foros, a cuyos debates han acudido, como asesores, personas afectadas por abusos. Escuchar a estas personas es la primera preocupación del trabajo en los foros y en la asamblea sinodal; sus posiciones han orientado de manera decisiva el camino sinodal: “Como asamblea sinodal, proseguimos nuestro camino, alertados por el grito y el lamento (Ex 3, 7) de las víctimas de la violencia sexual”, dice el preámbulo del texto que presentará la 5ª Asamblea Sinodal:

Continuamos nuestro camino como conversión y renovación. Nos entregamos a la crítica y a las acusaciones justificadas de las víctimas del abuso de poder y de la violencia sexual, y al silencio culpable de la Iglesia. Queremos escuchar y proclamar el Evangelio, la Buena Nueva de Dios –de palabra y de obra– de una manera nueva. De este modo, el camino sinodal está al servicio de la evangelización. Es inevitable reconocer esta culpa, así como es necesario examinar las causas estructurales de estas fechorías... Buscamos un camino para la Iglesia en nuestro país y en nuestro tiempo... Confiamos este Camino sinodal a Dios y rezamos para que se nos conceda el don del discernimiento de espíritu, que nos ayudará a continuar este camino en el futuro.

En su análisis de los abusos, el informe del MHG llamó nuestra atención sobre el clericalismo, el abuso de poder y la moral sexual de la Iglesia, así como sobre la ausencia de mujeres en los

órganos de decisión y dirección. A partir de este análisis y ante los retos pastorales, la presidencia ha dotado al Camino Sinodal –que inicialmente estaba previsto que finalizara en septiembre de 2022, con la IV Asamblea, pero que, debido a la pandemia, se ha prorrogado hasta marzo de 2023– de su estructura y contenidos concretos de trabajo. Cuatro foros temáticos, definidos durante la Primera Asamblea Sinodal, abordarán las siguientes cuestiones: “El poder y la distribución del poder en la Iglesia”; “La vida de los sacerdotes hoy”; “La presencia de la mujer en los servicios y ministerios de la Iglesia”; “La vida en las relaciones felices; vivir el amor en la sexualidad y en la pareja”.

Cada foro está dirigido simultáneamente por un representante de la Conferencia Episcopal y un miembro, hombre o mujer, del Comité Central de los Católicos. La treintena de miembros de cada foro han sido designados por la Conferencia Episcopal y el Comité Central; pertenecen a asociaciones eclesiales, trabajan en diversos ámbitos eclesiásticos o se dedican a las ciencias. El intenso trabajo de los foros y las asambleas sinodales no se interrumpió durante la pandemia de la Covid-19, sino que continuó de forma digital.

Cada foro presenta los resultados de su trabajo: un texto teológico básico que ilumina el tema del foro (“Grundtext”) y diversas propuestas de acción (“Handlungstexte”), que son votadas al final de un doble proceso de clasificación por la asamblea sinodal: tras su deliberación, estos textos son examinados por la asamblea, junto con las modificaciones decididas, y con vistas a presentar el documento a la siguiente asamblea sinodal para su aprobación final.

Durante el intervalo entre asambleas, el trabajo en los foros fue intenso. Se celebraron seminarios y sesiones sobre los temas del sínodo en academias y universidades; se organizaron conferencias en decanatos y parroquias; los jóvenes intercambiaban opiniones a través de los nuevos medios de comunicación social. El Camino

Sinodal no es en absoluto el camino de una “élite”, y sus temas no son “las agendas ocultas de los teólogos”, como afirman los críticos romanos.

El Camino Sinodal y las vías de reforma desde el Vaticano II

Los temas abordados en los distintos foros –poder y participación en la Iglesia, la vida de un sacerdote, las mujeres en los servicios y ministerios de la Iglesia, la sexualidad y la diversidad sexual– se han tratado en el camino de la Iglesia de Alemania tras el Vaticano II, donde estas cuestiones –también abordadas por el Sínodo de Würzburg (1971-1975)– han vuelto a surgir una y otra vez: exigencia de participación, entre ellas figuran un mayor papel de los laicos, nuevas formas de colaboración entre clero y laicos, estructuras sinodales, reforma del concepto de ministerio sacerdotal y de la formación de los sacerdotes, nuevas formas de servicio pastoral e igualdad de derechos para las mujeres en la Iglesia.

Muchos miembros de la Iglesia, implicados desde hace años en comunidades y asociaciones, se han sentido profundamente heridos por la crisis de los abusos y decepcionados por la falta de respuesta a las reformas necesarias. Han visto cómo la posible participación de los laicos –por ejemplo, la homilía en la celebración de la Eucaristía– les fue arrebatada bajo el pontificado de Juan Pablo II, y la falta de apertura a la reforma por parte de Benedicto XVI, tanto es así que el Camino Sinodal les parece una repetición y un refuerzo de las reformas de décadas pasadas. Siguen depositando sus esperanzas en este proceso sinodal, que ciertamente no terminará con la última asamblea general.

Para los miembros jóvenes, los temas de los foros corresponden a las realidades de sus vidas: reconocimiento de la diversidad sexual y compromiso con una mayor participación de las mujeres en la

Iglesia, apertura de los ministerios sacramentales a las mujeres. El fracaso de las reformas ampliará la brecha entre su fe y sus vidas, y agravará aún más la falta de transmisión del Evangelio a las generaciones más jóvenes.

En este punto, las perspectivas teológicas que se han desarrollado en los foros y se han recogido en planteamientos concretos no nacen de la crisis actual ni son un camino paralelo para la Iglesia en Alemania, sino que forman parte de la evolución de la pastoral y la teología en el contexto alemán desde hace más de 50 años. Por eso son tan importantes para la Iglesia en todo el mundo.

Al conducir a la Iglesia por el Camino Sinodal, el Papa Francisco se esfuerza por restablecer el puente con la reforma deseada por el Vaticano II; el Camino Sinodal en Alemania se une a “esa imagen de una Iglesia sinodal en constante renovación, que el Papa Francisco está decidido a promover” (cf. texto de orientación, 24) y, con ello, a reavivar “el impulso hacia la conversión y la renovación de la Iglesia” (texto de orientación, 3) en línea con la nueva comprensión de la Revelación y de la Iglesia dada por el Concilio Vaticano II.

Teniendo en cuenta los cuatro temas de los foros, el Camino Sinodal se interroga sobre las “fuentes de la fe” (texto de orientación, 3), que permiten descubrir siempre “la voz de Dios hoy en los diversos contextos” (texto de orientación, 4), entre los que se encuentran la Sagrada Escritura, la Tradición, los signos de los tiempos, el *sensus fidei* del pueblo de Dios, el magisterio y la teología. “Todos estos ‘lugares’” (cf. texto de orientación, 4) “deben ser siempre redescubiertos y relacionados entre sí, para que la promesa de fidelidad de Dios de generación en generación pueda renovar la fe de la Iglesia. Cada uno de estos lugares esconde una promesa adicional, que otros ‘lugares’ y otros ‘tiempos’ no disminuyen, sino que pueden aumentar” (4).

En este sentido, la fundamentación teológica y el desarrollo espiritual de los cuatro temas de los foros son indicaciones de los primeros pasos que hay que dar en el camino de la conversión y de la renovación de la Iglesia. Son las premisas necesarias para la evangelización –la misión de la Iglesia– que acompaña la vida de las personas, y la consecuencia que se desprende de ello es que la Iglesia misma debe dejarse evangelizar para dar un testimonio creíble de la Buena Nueva (24).

El Camino Sinodal como contribución a la evangelización y al discernimiento espiritual

Es precisamente en este sentido que el Camino Sinodal se ha visto a sí mismo, desde el principio, como una contribución esencial a la evangelización; la exhortación del Papa Francisco en la “Carta al Pueblo de Dios en Alemania” (29 de junio de 2019) ha sido tomada muy en serio; la reforma estructural y el camino espiritual de renovación van de la mano. De este modo, el Camino Sinodal es un proceso de “discernimiento de espíritus”.

El concierto de voces procedentes de la pastoral, del trabajo de las asociaciones juveniles o de mujeres, de la ciencia teológica, de los responsables de la Iglesia o de las comunidades, de las voces de obispos, laicos, sacerdotes y diáconos, de hombres, mujeres y también jóvenes que participan en el trabajo en los foros, es un proceso vivo, apasionante y, por tanto, altamente creativo, en el que todos “escuchan la Palabra de Dios y se escuchan unos a otros” (texto de orientación, 1), y comienzan a aprender lo que significa la sinodalidad.

Las distintas voces que se escuchan en el contexto de la Iglesia en Alemania reflejan la diversidad de nuestra Iglesia y la pluralidad de opciones pastorales y teológicas. Los observadores de otras

Iglesias cristianas que son invitados a las asambleas sinodales también lo constatan, basándose en su propia experiencia de escucha, y señalan que los procesos sinodales necesitan tiempo y paciencia.

Por eso es importante que los debates durante este viaje sinodal por Alemania “encuentren eco”, y que puedan “resonar” con el tiempo. Sobre esta base, la asamblea sinodal tomó la decisión de votar a favor de un consejo sinodal (“*Synodaler Rat*”), en el que la sinodalidad, aplicada a los problemas concretos de la Iglesia en Alemania, pueda practicarse en el futuro entre obispos y laicos. Una comisión sinodal (“*synodaler Ausschuss*”), cuyos miembros serán elegidos durante la última asamblea sinodal, deberá preparar la estructura jurídica de este consejo, de acuerdo con Roma.

El texto de orientación afirma: “La experiencia sinodal nos permite no solo caminar juntos a pesar de nuestras oposiciones, sino también buscar la verdad y recoger la riqueza de las posiciones opuestas” (Papa Francisco, *Atrévete a soñar*, 108). El Papa Francisco habla de una Iglesia plural, cuya figura de unidad no es ni una pirámide ni un círculo, sino un poliedro, es decir, una figura tridimensional. Es una imagen interesante, que expresa diversidad y unidad.

Reunida y unificada por el Espíritu Santo, la asamblea sinodal vive y experimenta la diversidad de la Iglesia a través del vínculo de una fe común. Todos los miembros de la asamblea sinodal están llamados a orar a Dios, a celebrar juntos la liturgia y a vivir la misión diaconal de la Iglesia al servicio de todos los seres humanos. Este vínculo no impide que en el futuro se adopten posiciones diferentes, en el respeto mutuo, sobre algunos puntos de la vida y de la enseñanza de la Iglesia. De este modo, todos los participantes en este camino trabajan juntos para identificar el camino de la Iglesia hacia el futuro y buscar juntos el entendimiento sinodal, pues el Camino Sinodal no ha terminado, sino que continúa” (texto de orientación, 19).

La importancia del Camino Sinodal para la Iglesia universal

Desde la perspectiva de la Iglesia global y universal, el Camino Sinodal de la Iglesia alemana es un reto, pero también un signo de esperanza: por todas las cuestiones debatidas en los foros, se trata de salvar la distancia cada vez mayor entre la vida y la fe, y de hacer creíble a la Iglesia en el mundo de hoy, como la Iglesia de Jesucristo que emprende de nuevo el camino de la conversión.

Los temas debatidos en el Camino Sinodal de Alemania –poder y participación, mayor implicación de los laicos en la Iglesia, especialmente de las mujeres, desmoronamiento de las estructuras clericales y planteamiento serio y clarificación de las formas de la vida moderna– apuntan al corazón de una crisis que no se detiene en las fronteras de otras Iglesias locales.

Una nueva cultura de las relaciones, la igualdad de género, una nueva concepción de los ministerios y el abandono del clericalismo, todos estos puntos no son solo piedras de toque de la capacidad de la Iglesia para inculturarse, sino hitos importantes que revelan que la Iglesia mundial está preparada para una nueva conversión a la Palabra de Dios y para escuchar el anuncio liberador del Reino de Dios. En el preámbulo del viaje sinodal está escrito:

Queremos proclamar la noticia del Evangelio de tal manera que podamos llegar a las personas en cualquier situación vital en la que se encuentren. Todos estamos convencidos de que la fe católica tiene la fuerza necesaria para reconocer los signos de los tiempos, señalarlos a la luz del Evangelio y actuar en consecuencia. Estamos convencidos de que la crisis de la Iglesia, que se manifiesta en los abusos de violencia sexual y en el silencio deliberado, no anuncia el fin de la Iglesia, a pesar de la pesada culpa. En esta profunda crisis de fe existe también la posibilidad de conversión y de un nuevo comienzo. La Iglesia católica ha perdido credibilidad en muchos ámbitos, que espera recuperar.

Esto solo puede suceder mediante un cambio que, además de correcciones en el comportamiento, debe incluir también modificaciones institucionales (4).

El Camino Sinodal de la Iglesia católica en Alemania es también un camino de aprendizaje de la sinodalidad... En este camino, no todo tiene éxito a la vez ni de la misma manera. Por eso es importante que perseveremos juntos en este camino. Las meras predicciones no servirán para el futuro. Lo que está en juego es un futuro abierto a cambios y evoluciones sorprendentes, lleno de confianza en la promesa de Jesús de que el Espíritu de Dios guiará a la Iglesia “en toda la verdad” (Jn 16, 13) (6).

Margit Eckholt

Traducido por Norma Naula scc

Alinearse con el testimonio de los ancianos

Elvis Elengabeka

Originario de Congo Brazzaville, Elvis Elengabeka es un misionero espiritano. Enseña Metodología, Lenguas Antiguas y Exégesis Bíblica en diversas instituciones académicas. Actualmente, dirige el Seminario Mayor Daniel Brottier y el Instituto Superior de Ciencias Humanas en Libreville (Gabón).

*En memoria del Padre Paul Ondia (1924-1994),
Primer espiritano congoleño.*

La celebración continental del Sínodo sobre la Sinodalidad es una oportunidad para alinearse con el testimonio de los ancianos, en este caso aquellos que contribuyeron a la reflexión teológica africana, proto-antepasados de la actual marcha sinodal. Es en este sentido que los espiritanos revisan el trabajo realizado en África, la dinámica impulsada a la misión, pero también a la vida teológica.

De hecho, la acción misionera buscó naturalmente plantar las estructuras visibles de la Iglesia en los territorios donde se ejerce. En consecuencia, el sentido común va a tender a evaluar la madurez de una comunidad ante la presencia de estas instalaciones acopladas al tamaño del clero local.

El criterio de la vitalidad teológica en particular y, más ampliamente, el del dinamismo intelectual, no parecen entrar en juego.

Sin embargo, es un factor cualitativo decisivo para la presencia de la Iglesia en el mundo. ¿Ha honrado la Congregación del Espíritu Santo en el Congo este aspecto de la evangelización? Para responder a esta pregunta, este estudio presenta una contribución global de los espiritanos a la vida teológica de las personas en cuestión. Luego se centra en la contribución particular de un misionero del país al surgimiento del pensamiento crítico aplicado a la vida de la Iglesia.

Una contribución implícita

Inculturación en la vida cotidiana

Esta parte inicial se basa en un presupuesto epistemológico que debe ser declarado desde el principio. Se trata de la comprensión de la noción de teología y el calificativo continental que la acompaña en nuestro caso. Designa precisamente a la comunidad negra de este mundo en el espíritu de François Marie Paul Libermann, quien había llamado a su instituto misionero “el trabajo de los Negros”. La disciplina en cuestión se concibe aquí en el sentido más amplio posible sobre la base de su etimología. El concepto se refiere al discurso que la mente humana elabora y entrega sobre las cosas divinas de acuerdo con las circunstancias.¹

Como tal, sin recurrir a un criterio científico específico, cada ser humano *capax Dei* es un teólogo. Basta mencionar las religiones tradicionales africanas, ya bien presentadas por varios especialistas,² para establecer la efectividad de una “experiencia humana de lo divino”³ en tierra negro-africana.

1 Hans Waldenfels, *Manual de teología fundamental*, París, Cerf, 1985, 15.

2 Louis-Vincent Thomas y René Luneau, *La tierra africana y sus religiones*, París: L'Harmattan, 1980, por ejemplo.

3 Retoma de un título elocuente del libro publicado por Michel Meslin en Editions du Cerf en 1988. Véase 23-61 para una introducción a la religión.

La implementación de esta capacidad reflexiva y discursiva sobre Dios resultó en la elaboración de una visión de lo divino por parte del africano antes del contacto con el cristianismo. La llegada de esta religión doblegará la inteligencia negro-africana de lo divino. En cuanto a Congo-Brazzaville, esta fertilización cristiana de la teología precristiana se produce a través de la obra evangelizadora inaugurada por Prosper Philippe Augouard, Antoine-Marie-Hippolyte Carrie y sus compañeros o sucesores. Su predicación y, más ampliamente, su acción pastoral, literalmente llevaron el pensamiento de Dios tal como fue concebido en el país a un nuevo nivel.

Al emprender la evangelización del pueblo congoleño, los misioneros ayudaron a dar a luz una nueva forma de considerar lo divino. Sus obras han hecho que Dios venga de manera diferente a la idea y el discurso de los africanos.⁴ Esta modificación es un verdadero acto teológico porque interviene en el campo del pensamiento sobre Dios.

En este sentido, los espiritanos, fundadores de la Iglesia en el Congo, inculcaron una dosis de teología. Este movimiento, además de los talentos pastorales de sus actores ya mencionados, fue apoyado por un conjunto de medios logísticos. Estos incluyen dos tipos de obras: libros doctrinales y producciones culturales.

En la primera categoría están los diversos catecismos. Sin pretender competir en especulación con resúmenes teológicos monumentales, estos folletos constituyen relevos en el campo. Popularizan la médula sustantiva de las declaraciones esenciales de la doctrina católica. Al desplegar tesoros de ingenio para elaborarlos y enseñar su contenido, nuestros padres espiritanos crearon materiales y métodos para llevar a Jesucristo a los africanos, hacien-

4 Libre recuperación del título de Emmanuel Levinas, *De Dios quien viene a la idea*, París, Vrin, 1998.

do así un trabajo teológico. La segunda categoría contiene obras destinadas a dar a conocer el mundo negro-africano al público occidental.⁵

Este deseo de divulgación, cualesquiera que sean sus motivaciones y efectos, se expresa tanto en el registro de la oralidad como a través de la escritura. Estos últimos, antropológicos, al querer descubrir la mentalidad y las costumbres de los africanos, también proporcionan información sobre sus religiones. Este enfoque adquiere entonces una coloración teológica.

La articulación de estos dos tipos de obras coloca a los misioneros espiritanos de la época en la encrucijada de dos movimientos. Por un lado, comunican a los africanos el discurso teológico oficial de la Iglesia católica derivado globalmente de las especulaciones occidentales; por otro lado, informan a la opinión europea y a los eruditos sobre las tradiciones religiosas negro-africanas. Su trabajo evangelizador se convierte, en cierto modo, en una interconexión de dos mundos teológicos.

Una evaluación de este ir y venir sugiere que la misión original de los espiritanos se inclina más hacia la transmisión de la doctrina católica a los negro-africanos que hacia la popularización de las prácticas religiosas de estos últimos en Occidente. Así, considerando la dinámica prioritaria de la obra evangelizadora, vemos que se caracteriza por el dominio de los medios de comunicación disponibles en las culturas locales, especialmente en las lenguas.

Esta fluidez lingüística les permitió realizar traducciones bíblicas y litúrgicas en varias regiones de Congo-Brazzaville. Así sirvieron a la alianza entre la religión cristiana y las culturas africanas. A través de este esfuerzo, la Palabra de Dios se ha encarnado en el espesor existencial de los innumerables pueblos de Congo-Brazzaville.

5 Véase, por ejemplo, Chanoine Augouard, *Guirlanda enredada en anécdotas congoleñas*, Poitiers, Poussin, 1934.

La historia podría recordar que de esta manera ellos fueron los pioneros de la inculturación. Este encuentro entre fe y cultura, un tema importante de la teología africana contemporánea, no nació hoy. ¡Tiene sus raíces en la acción evangelizadora de nuestros antepasados, los espiritanos! Si bien es cierto que practicar o tematizar la inculturación es un trabajo teológico, entonces se puede decir que estos misioneros contribuyeron al nacimiento de la teología africana.

A nivel técnico

Un discurso teológico también es formulado por sujetos y, posiblemente, llevado por instituciones o madurado en el crisol de estructuras de tipo académico. En Congo-Brazzaville, los sujetos teologizantes son esencialmente miembros del clero. La mayoría de estas personas que se distinguieron por la producción de alguna obra teológica fueron iniciadas en la vida eclesial por los espiritanos. Recibieron de ellos los fundamentos de instrucción sobre los que más tarde se construiría su admirable cultura teológica. Basta decir que muchos de los actores de la escena teológica congoleña están en deuda con los misioneros espiritanos por sus primeros pasos en teología.

Como tales, sembraron la semilla que dio, y continúa dando frutos teológicos hoy. La expresión, simbólica, cordial y llena de gratitud, “hijos de los espiritanos” o “nuestros padres espiritanos” es también cierta en el campo de la teología. Al participar en la educación básica y ofrecer a los futuros teólogos su formación inicial sobre la vida de la Iglesia, los espiritanos contribuyeron al surgimiento de una conciencia teológica en Congo-Brazzaville.

En su forma técnica, la teología se enseña en facultades o institutos especializados. Actualmente en el territorio, este tipo de

escuela es casi inexistente. Las actividades teológicas científicas no están absolutamente ausentes. Son llevadas a cabo por las casas de formación para la vida sacerdotal. Nos referimos al único seminario mayor del país. Según la organización clásica de instituciones de esta naturaleza, hay un ciclo de estudios teológicos. Incluso si estos cuatro años no culminan en una especialización de vanguardia en nuestra disciplina, como las Casas que ofrecen una maestría o doctorado en varias corrientes, todavía ofrecen oportunidades para la instrucción, la reflexión y los contactos críticos con los principales sistemas de pensamiento en teología.

Sin duda, pueden considerarse como un lugar decisivo de aprendizaje para algunos, y de práctica teológica para otros. Resulta que, en nuestro caso, el Seminario mayor de Brazzaville es una iniciativa espiritana. Al fundar esta obra, los misioneros espiritanos dotaron a la Iglesia y al país de una de las pocas instituciones para enseñar y practicar la teología. Como resultado, también, pueden ser considerados padres o antepasados de la teología en Congo-Brazzaville.

Contribución especial y explícita

“Los sacerdotes negros se preguntan”: una obra totémica

La forma científica del discurso teológico aparece en el mundo negro-africano de una manera notable por medio de la publicación del memorable libro titulado *Los sacerdotes negros se preguntan*.⁶ Esta publicación llega en un contexto internacional que claramente lleva un deseo de autoafirmación para el mundo negro.

De hecho, en el mismo año, 1956, se celebró el primer congreso de escritores y artistas negros en París alrededor de Alioune Diop.

6 Presencia africana (dir.), *Los sacerdotes negros se preguntan*, París, Cerf, 1956.

Recordemos otro evento: el nacimiento de un hermano gemelo mayor, el libro del padre Placide Tempels, *Filosofía bantú*,⁷ del cual nuestro trabajo puede considerarse como una réplica teológica. Ambos pueden, de hecho, ser considerados como puntos de partida respectivos de la filosofía y la teología africanas.

Por lo tanto, es sabio que el colectivo que, por primera vez en la historia, examina científicamente varios aspectos de la religión cristiana dialéctica, y la existencia negro-africana merezca, para algunos, el rango de “Manifiesto”⁸ y, para otros, el de “certificado de nacimiento de la teología africana (negra)”⁹ o el “punto de partida de este movimiento”.¹⁰ Es una obra que es a la vez “histórica”, “conmovedora”, “interesante”, “desafiante”,¹¹ “vanguardista”;¹² en definitiva, para nosotros una obra totémica.¹³

Este evento editorial, que ha entrado en los anales de las Iglesias del África negra como el gesto fundacional de sus teologías, es una iniciativa espiritana, aunque colegial, al menos en dos sentidos. La apertura a las personas no espiritanas se manifiesta tanto en términos de la implementación de la idea como de la finalización del proyecto. En cuanto al primer registro, basta con referirse al retorno a los orígenes propuesto por Gérard Bissainthe en favor de la celebración del cincuentenario de la obra. En las primeras líneas de su reconstrucción de este libro, afirma:

7 Plácido Tempels, *Filosofía bantú*, Élisabethville, 1945.

8 Léonard Santedi Kinkupu, “Introducción”, *Los sacerdotes negros se preguntan. Cincuenta años después...*, París, Karthala/Présence africaine, 2006, II.

9 René Luneau lo afirma en la contraportada del libro que acaba de ser citado en la nota anterior.

10 Henriette Danet y Éloi Messi Metogo, “África francófona”, Joseph Doré (Dir.), *El futuro de la teología católica mundial desde el Vaticano II. 1965-1999*, París, Beauchesne, 2000, 203.

11 Léonard Santedi Kinkupu, “Introducción”, II-X.

12 Gérard Bissainthe, “En la génesis de la obra. De ayer a hoy”, 286.

13 Algunos colaboradores de este libro, como Hebga, Mulago o Kagamé, se convertirán en clásicos del pensamiento africano. Además, la mera existencia de este libro decreta un sobreesamiento a la posición del canónigo Alfred Vanneste en su famoso debate con monseñor Tharcisse T. Tshibangu sobre la existencia de una teología africana.

En verdad, solo una persona sabía realmente, además de mí, cómo nació el libro *Los sacerdotes negros se preguntan*. Era un ser excepcional que ahora ha desaparecido... Alioune Diop... fue fundador y director de la revista *Présence Africaine*... Fue Alioune, el primero, quien me dirigió a Emmanuel Mounier, su padrino bautismal... Hubo un clic. Poco a poco, se cristalizaron preguntas que hirvieron en mí, a medida que profundizaba en una teología... Alioune, *Présence*, Mounier fueron detonantes para mí... Un día, cuando estaba hablando de ello con Alioune, nos dijimos de mutuo acuerdo que era necesario escribir estas preguntas... Acepté la idea de hacerme cargo de la preparación de un libro con la inconsciencia de la edad temprana... e iba a hacer sonar un grito de alarma a toda la Iglesia, incluso antes de haber comenzado mi vida pastoral... mis superiores del escolasticado de Chevilly, lejos de desanimarme, me apoyaron.¹⁴

Según este testimonio, la iniciativa de la obra totémica de la teología negro-africana nació a través de la mediación de dos pioneros: Alioune Diop, cuya identidad declinó brevemente,¹⁵ y Emmanuel Mounier, figura de la escena filosófica de la época. En un tono un tanto autobiográfico, la misma historia evoca a su autor utilizando las frases “yo mismo”, “en mí” o a través de la primera persona singular en las proposiciones: “Hablé de ello con Alioune”, “Acepté la idea”, “Iba a hacer sonar una alarma”, “Debo reconocer”. El sujeto de estas acciones no es otro que Gérard Bissainthe. Su perfil se aclara con

14 Gérard Bissainthe, “En la génesis de la obra. De ayer a hoy”, 283, 285, 286.

15 *Ibíd.*, 284. La contribución de esta figura al surgimiento de la teología africana ha sido enfatizada repetidamente por un autor como Paulin Poucouta, “Alioune Diop y la teología africana”, *Anales de la Escuela Teológica Saint-Cyprien* 21 (2007): 311-334; Charles Becker, Jeanne Lopis-Sylla y Aloyse-Raymond Ndiaye, “Los orígenes de la teología africana”, *50 años después del Vaticano II. África y el legado de Alioune Diop: el diálogo de las religiones y los desafíos del tiempo presente*, *Présence Africaine* 195-196, 2019, 243-257; Albertine Tshibilondi Ngyi (Dir.), “Alioune Diop, hombre de diálogo”, *Juntos, construyendo interculturalidad*, París L’Harmattan, 2019, 157-169.

la información proporcionada en el mismo texto: se presenta como un estudiante de “teología en el escolasticado espiritano de Chevilly-Larue”.¹⁶

La colaboración fuera del medio espiritano se encuentra nuevamente en el nivel del segundo registro, cuando el proyecto se materializa. La lista de autores lo atestigua formalmente: Abblé, Dosseh, Hebga, Kagamé, Mulago, Parisot, Sastre no son espiritanos. Sin embargo, la Congregación del Espíritu Santo es la cuna de la teología negro-africana francófona.

De hecho, los espiritanos concibieron y dieron a luz la obra que es unánimemente considerada como el comienzo de una reflexión teológica de la factura crítica en el universo negro-africano. Incluso si no fueron los únicos en llevar este movimiento a la pila bautismal debe reconocerse, en nombre de la honestidad histórica, que su congregación ofreció la versión científica de la teología africana a su sitio nativo.

Como hemos visto, en el extracto sobre la génesis del libro *Los sacerdotes negros se preguntan*, todo comenzó desde el escolasticado espiritano de Chevilly Larue; el eje de esta obra monumental fue el espiritano Gérard Bissainthe; el prefacio también fue un obispo espiritano; de un total de catorce contribuyentes hay siete firmas espiritanas, es decir, el cincuenta por ciento. A nivel de la concepción y realización de la obra, las contribuciones externas destacan el estilo espiritano del acto fundacional de la teología africana en su versión académica. Por lo tanto, los espiritanos son al menos los padres, si no los antepasados, de la reflexión crítica sobre los “pactos con Cristo en África”.¹⁷

16 Gérard Bissainthe, “En la génesis de la obra. De ayer a hoy”, 284.

17 Portada del título de François Kabasele-Lumbala publicado por Karthala en París, en 1994.

Padre Paul Ondia: sacerdocio y negritud

Este acto fundacional también lleva la impronta especial de un espiritano congoleño. Este es el padre Paul Ondia, el primer hijo en el país en convertirse en miembro de la Congregación del Espíritu Santo. Nacido en 1924, hizo su primera profesión religiosa en 1953 y recibió la ordenación presbiteral al año siguiente. Su itinerario misionero pasó por el seminario menor de Makoua, las misiones de Ouessou, Fort Rousset, un reciclaje en el Instituto Superior de Catequesis de la Universidad Católica de París, animación misionera en Francia, la dirección de un seminario, y la pastoral en varias parroquias de Senegal, donde murió en un accidente de tráfico en julio de 1994. Muchas personas a su alrededor desconocían su participación en el manifiesto fundacional de la teología africana. Es un acto, aunque personal, que la Iglesia particular de Congo-Brazzaville puede interpretar como su contribución a la vida intelectual de las Iglesias negro-africanas.

En *Los sacerdotes negros se preguntan*, la contribución del padre Paul Ondia es un artículo firmado conjuntamente por su compañero Ernst Verdieu. Esta doble firma, en sí misma, ya nos da algo que pensar. Refleja la complejidad interna del mundo negro, que no se reduce ni se confunde con la parte subsahariana del continente africano. También permite notar que la teología africana se generó en la apertura a la alteridad. El hecho de que haitianos y africanos estén asociados a esta empresa demuestra que nuestro continente, para despegar intelectualmente, no puede prescindir de la relación con los demás. Dado que nació con la ayuda de otros, la teología africana no puede lógicamente satisfacerse con problemas, métodos o perspectivas centrípetas.¹⁸

18 De los catorce contribuyentes, nueve son africanos, uno es francés, cuatro son haitianos; se trata de Jean-Claude Bajeux, Gérard Bissainthe, Jean Parisot, Ernst Verdieu.

El título del artículo firmado conjuntamente por Paul Ondia y Ernst Verdieu, “Sacerdocio y negritud”,¹⁹ no puede ser ignorado. En nuestra opinión, da lugar al menos a dos observaciones esenciales. La primera se refiere al fondo. Como cualquier título en general, el que nuestros dos autores han elegido es realmente una recapitulación del tema. La reflexión desarrollada en estas páginas se refiere, de hecho, a la condición del sacerdote negro desde el punto de vista misionero. Este tema se destaca en cierto modo de la tendencia general del libro. Si bien la mayoría de los capítulos abordan cuestiones relacionadas con la situación del cristianismo en el contexto negro-africano, Ondia y Verdieu cambian su tono a través de una operación reflexiva. No hablan ni de religión en general ni de un aspecto particular de la cultura negra, sino de sí mismos. Como resultado, operan una coincidencia entre el objeto y el sujeto de su estudio: se ocupan de sus propios problemas.

La segunda observación comenta la forma del título en cuestión. La factura binaria de su estructura se impone a la observación. Hay claramente dos conceptos que están respectivamente en los campos de la religión cristiana y la cultura negro-africana. Esta articulación comparte la dinámica global del trabajo, que se basa en la conjunción coordinadora “y”. Se repite explícita o implícitamente en todos los artículos. Cuestionar, en este contexto, es pensar en la dialéctica de la pertenencia dual a la Iglesia católica y a su cultura nativa. Desde el principio, los críticos habían señalado la conexión de estos dos polos como el centro neurálgico del libro.²⁰ Este informe es, después de todo, la definición fundamental de la noción de inculturación. Más allá del título, el tema designado en sí mismo extrae su sustancia tanto de la literatura cristiana como de la cultura negro-africana. La primera fuente irriga la reflexión con referencias bíblicas, citas magisteriales y el

19 *Los sacerdotes negros se preguntan*, 83-110.

20 Pensamos en una de las primeras reseñas publicadas sobre el libro bajo la pluma de Émile Poulat en los *Archivos de Ciencias Sociales de las Religiones* 3 (1957): 175.

recurso a ciertos padres de la Iglesia y teólogos contemporáneos de los autores. El segundo alimenta la reflexión con metáforas elocuentes dándole un anclaje existencial.

Las ideas principales del texto se desarrollan en dos movimientos principales. Después de declarar la naturaleza y las motivaciones de su enfoque, que no es “esnobismo”, sino que sería una reflexión teológica legítima, nuestros autores primero ofrecen una visión general de la condición del sacerdote negro. Para ellos, uno no debe “oponerse a estas dos realidades”, el estado presbiteral y la condición negra, “sino unir las; sin embargo, en la vida, a veces será necesario restablecer el equilibrio”.²¹ Más allá de la particularidad racial, el ejercicio del sacerdocio por los negros sigue siendo la mediación de la presencia de Cristo en un pueblo determinado.

Las primeras líneas de esta parte parecen la tesis apoyada por Ondia y Verdieu: “Es necesario, dicen, comenzar afirmando claramente que un sacerdote negro no puede ser más negro que sacerdote, que es sobre todo un sacerdote, que, bajo la relación precisa de la esencia misma del sacerdocio, su negritud no le agrega nada”,²² y tampoco le resta nada. El resto aborda una serie de puntos que declinan las notas particulares del movimiento inicial, más teórico. A este nivel, nuestros autores abogan por capitalizar lo logrado aplicando a la situación del sacerdote negro la famosa máxima de que “la gracia no suprime la naturaleza, sino la perfecciona”. Luego se basan en la teoría de las piezas de engranaje al comprometer a los sacerdotes a descubrir los inmensos recursos de sus culturas y relacionarlos con la doctrina cristiana.

Finalmente, en las dos últimas fases del segundo movimiento de su desarrollo, miran hacia las exigencias relacionadas con la

21 *Los sacerdotes negros se preguntan*, 105-106.

22 *Ibíd.*, 84.

vida y el ministerio del sacerdote negro-africano. En este sentido, algunas declaraciones pueden ser aceptadas. Pensamos en la secuencia en la que dicen: “No estamos sirviendo principalmente a una raza y, por lo tanto, debemos rechazar el racismo en todas sus formas, incluso si viene de otros”.²³ Además, la mera existencia de sacerdotes negros suena como un desafío a la superioridad de una raza sobre otra.²⁴ En el mismo sentido, también seleccionamos esta declaración de tono profético: “...Nos gusta el sacerdote complaciente que sabe encubrir la verdad. Sin embargo, la situación actual de la Iglesia difícilmente permite tales compromisos”.²⁵

Estas afirmaciones no parecen haber perdido nada de su relevancia. Esta relevancia, que persiste más allá de los siglos, representa una de las principales fortalezas del tema de nuestros dos autores. Su discurso, además de su densidad y claridad, alimentado por las fuentes ya citadas, está marcado por el matiz, la objetividad y la delicadeza. Estas características son ilustradas por las precauciones tomadas para evitar esencializar,²⁶ en la lucidez de los autores, sobre las enseñanzas misionológicas dadas en el seminario,²⁷ con el fin de ahorrar sensibilidades o eliminar ambigüedades.²⁸ Todavía sentimos delicadeza cuando los autores articulan hábilmente la necesidad de la presencia de sacerdotes africanos en el debate sobre su estatus y la indiferencia de los mismos sujetos frente a la cuestión de su propia identidad.²⁹

23 *Ibíd.*, 106.

24 *Ibíd.*, 110.

25 *Ibíd.*, 108.

26 *Ibíd.*, 100.

27 *Ibíd.*, 102.

28 *Ibíd.*, 105.

29 *Ibíd.*, 109.

Continuar la obra de los ancianos

En resumen, los antepasados de la teología africana moderna son numerosos. Entre ellos hay hombres y mujeres laicos, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas de diversas congregaciones e institutos. Por lo tanto, el trabajo de evangelización llevado a cabo por los espiritanos en Congo-Brazzaville no se reduce ni al establecimiento de prácticas litúrgicas ni a la creación de una red de infraestructuras parroquiales.

De hecho, hay varias figuras de la participación de los espiritanos en las actividades teológicas de la Iglesia que está en este país. Además de cambiar la mentalidad popular sobre lo divino, estos misioneros hicieron una notable contribución a la construcción del edificio teológico negro-africano.

Por lo tanto, los espiritanos están presentes en la mesa de los antepasados de la teología africana, entre ellos, el primer espiritano congoleño, el padre Paul Ondia. Pero visitar a los antepasados, ¿no es comprometerse, para el presente y para el futuro, a continuar su trabajo?

Elvis Elengabeka

Traducido por Soledad Oviedo C.

Cristo es todo para nosotros

Si quieres curar una herida, Él es el médico;
Si estás ardiendo de fiebre, es fuente;
Si estás oprimido por la iniquidad, es justicia;
Si tienes necesidad de ayuda, es fuerza;
Si tienes miedo a la muerte, es vida;
Si deseas el cielo, es camino;
Si huyes de las tinieblas, es luz;
Si buscas comida, es alimento.

San Ambrosio de Milán

*Spiri
tus*

*Parte
aparte*

Teología de liberación en perspectiva afrobrasileña

Cleusa Caldeira

Doctora en Teología por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE), en Belo Horizonte, Brasil, donde coordina la investigación posdoctoral desde 2019.

El mundo maniqueo en el que nos movemos nos ha colocado a los negros y negras en una sub-ontología, relegándonos a la infrahumanidad ante la ansiada expropiación y dominación. La clasificación racial y de género consagró un imaginario sociocultural, en el que se naturaliza la negación de *imago Dei* de una parte considerable de la humanidad. En este contexto, la población afrodiaspórica lucha por recuperar y reconstruir su existencia, creando prácticas, espacios y otras condiciones para la re-existencia. A pesar de una larga tradición de resistencia afrodiaspórica, por otro lado, existe un gran silencio teológico sobre el grito divino que surge del mundo negro, invisibilizado e ignorado como lugar teológico.

Un clamor para escuchar

El desafío y la tarea pendiente de la teología de la liberación latinoamericana radican en escuchar este clamor y, en su compromiso con las víctimas históricas, develar el carácter teológico y teológico de las resistencias afrodiaspóricas. Para ello, es necesario entrar en un diálogo transdisciplinario con la tradición del pensamiento crítico negro para acceder a lo real de la realidad.

Esto significa seguir el proyecto de descolonización epistemológica de la teología, postulado por Enrique Dussel, para rehabilitar la esencia de la fe cristiana, es decir, el mesianismo originario.¹ En este movimiento se descubrirá que el mesianismo originario no es más que una forma radical de *estar-en-el-mundo* como movimiento anti-sistema y, al mismo tiempo, pura gratuidad: advenimiento utópico de la nueva humanidad. Esta fue la apuesta del psiquiatra y pensador Frantz Fanon en su lucha política, a saber: frente al proceso permanente de deshumanización de la población negra, la descolonización resultaría en la humanización, en la creación de una nueva humanidad.² En este sentido, se percibe cierto punto de intersección entre la crítica decolonial y una teología de la liberación decolonial; en ambas, el proceso de subjetivación aparece como núcleo de liberación y empoderamiento del sujeto para ser don para los demás, condición para la irrupción de una nueva humanidad.

En este punto específico, se continúa en el diálogo con la teología latinoamericana posmoderna, desarrollada por el teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez, en la afirmación de la imposibilidad de decir Dios y lo humano fuera del marco de la fenomenología, mirando desde la experiencia del devenir humano se encuentra intrínsecamente relacionado con el devenir divino en el mundo.³ En otras palabras, el proceso fenomenológico de tornarse subjetividad es una huella de trascendencia inscrita en el corazón de la inmanencia, que es preciso asomarse para dar cuenta de la percepción de la presencia *abscondita e ineffabilis del Abba* de Jesucristo.

1 Enrique Dussel, "Descolonização epistemológica da teologia", *Concilium*, 2013, 19-30.

2 Catherine Walsh, "Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos", en Catherine Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo I, Quito, Abya-Yala, 2013, 23-68, aquí 42.

3 Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pos-moderna*, Guadalajara, SUJ, 2010.

Dicho esto, no se puede olvidar que la crítica decolonial denuncia la complicidad epistemológica de la crítica posmoderna con el “olvido de la colonialidad”,⁴ es decir, con la exclusión ontológico-existencial y epistemológica del sujeto racializado y deshumanizado. Además, pensar en el advenimiento de la nueva humanidad, la irrupción de la subjetividad escatológica, no puede prescindir de los procesos históricos de deshumanización que se presentan como obstáculos a la plena realización humana. En otras palabras, parece difícil entender el proceso de humanización como un acto de ser plenamente humano (*kenosis-theosis*) al margen de la crítica a la deshumanización histórica producida por la matriz colonial del poder, que se perpetúa como sustrato de relaciones (inter) subjetivas.⁵

El racismo como imposibilidad de *koinonía*

La teología es precisamente una disciplina que pretende responder con esperanza de redención a los dramas históricos de la humanidad. Sin embargo, no cumple con su cometido cuando contribuye a la distorsión de lo real o cuando no cuenta con los instrumentos que le permitan acercarse a la realidad.

El colonialismo como ruptura de la comunidad

Para una aproximación de lo real a la realidad racista es fundamental partir del colonialismo y el racismo como principal fractura intersubjetiva disfrazada de proyecto civilizatorio, como demostró Aimé

4 Nelson Maldonado-Torres, “A topología do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, imperio e colonialidade”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80 (2008): 71-114.

5 Cleusa Caldeira, “Teologia negra e das resistências espirituais afrodescendentes”, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo 62/1 (2022): 181-196, aquí, 183.

Césaire en su libro *Discurso sobre o colonialismo*.⁶ En la actualidad, el llamado Grupo Modernidad/Colonialidad retoma este tema para mostrar que el sistema colonial nunca dejó de operar, por el contrario, se revela con una ilimitada capacidad de actualización como la colonialidad del poder, en la que el racismo es su eje central.⁷

El pensamiento decolonial opta por el concepto de colonialidad y no colonialismo para enfatizar que no es una forma resultante o antecedente de la modernidad. Antes, la colonialidad y la modernidad constituyen dos caras de la misma moneda, o, mejor dicho, la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad, ya que no hay modernidad sin colonialidad.⁸ Asimismo, con la categoría de colonialidad, parece que la descolonización legal de las antiguas colonias no cesó el dominio europeo sobre los diversos pueblos calificados como inferiores. Aníbal Quijano acuñó la expresión “colonialidad del poder” para describir el patrón de dominación constitutivo de la modernidad/colonialidad.⁹ Nelson Maldonado-Torres nos ayuda a aclarar la diferencia entre colonialismo y colonialidad.

El colonialismo puede entenderse como la formación histórica de los territorios coloniales; el colonialismo moderno puede entenderse como las formas específicas en que los imperios occidentales han colonizado la mayor parte del mundo desde el “descubrimiento”; y *la colonialidad puede entenderse como una lógica global de deshumanización que es capaz de existir incluso en ausencia de colonias formales*.¹⁰

6 Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*, París, Présence Africaine, 2000.

7 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, Santiago Gómez-Castro y Ramón Grosfoguel (orgs), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 93-126.

8 Walter D. Mignolo, “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 32, No 94 (junio de 2017): 1-18.

9 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 93-126.

10 Nelson Maldonado-Torres, “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel, *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2019, 27-53, aquí 35.

Lo que está claro, por tanto, es que la colonialidad como estandarte de poder mundial es una lógica global de deshumanización que se remonta a la época colonial con la creación del binomio centro-periferia. Esta fractura de la intersubjetividad no desapareció con la descolonización legal de las colonias. Antes, empezó a operar más allá de la existencia de colonias formales. El concepto de “catástrofe metafísica”, de Nelson Maldonado-Torres, puede ayudar a entender el colonialismo como la principal fractura en la intersubjetividad que perdura como colonialidad. Recuerda que lo que él llamó “descubrimiento de América” implicó un colapso de la intersubjetividad y la alteridad, así como una distorsión del sentido de humanidad.

Un punto de partida de esta modernidad fue el [...] postulado de una separación que rompía con [...] la noción de una cadena que conectaba a todos los seres con lo Divino. Esto es lo que yo llamo una catástrofe metafísica, una catástrofe que es a la vez ontológica, epistemológica y ética. La catástrofe metafísica incluye el colapso masivo y radical de la estructura de subjetividad y sociabilidad del Yo-Otro y el comienzo de la relación Amo-Esclavo.¹¹

Por todo lo anterior, la razón teológica no puede ignorar esta fractura como principal impedimento para el advenimiento del estadio armónico de la intersubjetividad; y más, ignorarlo es cerrar los ojos a la realidad de las víctimas históricas y, también, no contribuir a desvelar el horizonte de la *koinonía*. Significa ponerse geopolíticamente del lado de la opresión y, consciente o inconscientemente, hacerse cómplice del racismo ontológico-existencial y epistémico.

11 Nelson Maldonado-Torres, “Analítica da colonialidade”, 37.

Raíces teológicas del racismo

Desgraciadamente, el fundamento de esta jerarquía de la humanidad tiene sus raíces en el debate sobre los “Derechos de los pueblos” —con fray Francisco de Vitória y fray Bartolomé de las Casas en polémica con Gines de Sepúlveda—, al cuestionar si los indígenas eran seres humanos con plenos derechos teológicos y jurídicos, ya que a los ojos de los europeos los pueblos originarios no tenían religión. En el imaginario cristiano de la época, no tener religión era no tener alma y, por tanto, ser expulsado del reino humano al reino animal. Así, el “racismo religioso” se engendró como el primer debate racista de la historia moderna que, durante los primeros cincuenta años del siglo XVI, precedió a la irrupción del racismo de color.¹²

Bajo un tribunal cristiano-teológico al servicio del estado imperial, este debate sobre los amerindios transitó entre el reconocimiento de la humanidad y la afirmación de la animalidad. A los amerindios se les dio, al final, el reconocimiento de humanidad, legitimándose así la agencia evangelizadora del Nuevo Mundo, ya que seres considerados bestias no podían ser evangelizados. Sin embargo, este reconocimiento de la humanidad de los amerindios aumentó la demanda de “esclavos” africanos, bajo el estatus de no humanos y, por tanto, susceptibles de ser esclavizados. Así, para Nelson Maldonado Torres, este “escepticismo misantrópico”, es decir, la sospecha teológica sobre la humanidad del otro, fue crucial para desarrollar la colonialidad del ser y del saber, junto con el racismo y la exclusión ontológica.¹³

12 Ramón Grosfoguel, “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* 16 (Bogotá, 2012): 79-102, aquí, 90.

13 Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser”, Santiago Gómez-Castro y Ramón Grosfoguel (Orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar (2007): 127-167, aquí, 145.

Junto con la implementación de la agencia de esclavización de los pueblos africanos, es decir, el control del trabajo, hubo una simbiosis del discurso religioso racista con el discurso racista del color. Se configuraba así la racialización de la humanidad por categorías fenotípicas, se configuró como el principal factor de expansión y globalización del sistema/mundo moderno/colonial.¹⁴ Para Aníbal Quijano, la racialización resulta en la construcción de identidades forjadas bajo la categoría de raza –acuñada para expresar las relaciones de dominación del patrón de poder capitalista mundial–, como fundamento de nuevas identidades geoculturales.¹⁵ El racismo se constituye, por tanto, como una construcción histórica y teórica que crea una línea invisible para forjar identidades racializadas y jerarquizadas.

Esta línea racial separa ontológica y epistemológicamente a la humanidad en dos grupos: por un lado, los humanos y, por otro, los subhumanos. Es decir, por un lado, los dominadores y, por otro, los dominados. Frantz Fanon captó bien el funcionamiento de esta línea racial cuando afirmó que las personas por encima de la línea son socialmente reconocidas en su humanidad como seres humanos con subjetividad, así como acceso a derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales.

En cambio, por debajo de esta línea se encuentran personas que son consideradas sub-humanas o no humanas, es decir, tienen su humanidad cuestionada y, por tanto, son sometidas a procesos violentos de deshumanización.¹⁶ Inscritos en cuerpo y alma en una sub-ontología y sub-humanidad, considerada sin existencia y resistencia ontológica, las negras y los negros descubren que la forma de escapar del destino impuesto por los blancos es resistir y reexistir.

14 Ramón Grosfoguel, “¿Negros marxistas o marxismos negros? Una mirada descolonial”, *Tambula Rasa*, 28, Bogotá (2018): 11-22.

15 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, 119.

16 Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, Lisboa, Letra Livre, 2021, 39-108.

Teoquilombar. La cartografía de otra comunidad

Hablar de resistencia afrodiaspórica, más específicamente resistencia afrobrasileña, está intrínsecamente ligado al proceso ontológico-existencial de devenir negro, es decir, a los modos de subjetivación negra. Para ello, es fundamental favorecer la mirada de quienes habitan la *zona del no ser* y hacer positiva esta cartografía; no solo para quitar la invisibilidad, sino, sobre todo, para revelar su radical crítica al proyecto moderno y su limitada definición de lo humano que impide la comunión.

La subjetividad afrodiaspórica como modos de re-existencia

En este contexto no se puede olvidar que la historia del Atlántico negro, como contracultura a la modernidad, brinda un vasto acervo de construcción de subjetividades y procesos de subjetivación en la Diáspora negra, como lo demuestra Paul Gilroy en “El Atlántico Negro”,¹⁷ que revela la dinámica de una cartografía que posibilita el surgimiento de contrapoderes capaces de desafiar la retórica hegemónica que aprisiona a blancos y negros en identidades racializadas y esencializadas. Resistir y reexistir en la diáspora negra se trata de la capacidad de reinventarse para enfrentar la realidad, es decir, lo real de la realidad racista concebida como una realidad inmutable.

En este extenso complejo dinámico del Atlántico negro, se puede percibir que la comunidad afrodiaspórica nunca se deja capturar por completo, pues siempre encuentra la manera de demostrar resistencia ontológica y afirmar su presencia en el mundo. De esta manera, parece imposible hablar de resistencia afrobrasileña fuera de la cartografía del quilombo. Esto se debe a que desde el inicio del colonialismo, en el siglo XV, ya existió un registro de la insurrección quilombola como una forma de resistencia afrobrasileña de carácter

17 Paul Gilroy, *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, Río de Janeiro, Editora 34, 2019.

ético, político, económico, cultural y espiritual.¹⁸ El quilombo brasileño tiene sus raíces en el *quilombo* africano, más específicamente entre los pueblos de habla bantú –los imbagals o jangas–, que fueron un pueblo que experimentó un constante proceso de intercambios económicos, políticos, religiosos, mitológicos y místicos.¹⁹

Por medio de una sociología negra, Clovis Moura profundizó el funcionamiento del quilombo como mecanismo de resistencia al sistema inhumano de la esclavitud/colonialismo, convirtiendo totalmente la ideología de la incapacidad negra para ofrecer resistencia ontológica y legitimidad política y normativa. El agente social del quilombo era el “esclavo negro inconformista que expresaba este sentimiento en el acto de la huida”.²⁰ El acto de fuga es la primera etapa de la conciencia que se rebela contra la situación deshumana a la que fue sometida. El segundo acto es el nacimiento del sujeto político como quilombola. Solo así podrá recuperar su humanidad, es decir, su capacidad de ser para sí mismo y de ser con y para los otros.

El esclavo, pues, solo podrá reencontrarse como hombre, restablecer su interioridad, su subjetividad integralmente a partir del momento en que no solo se niegue a trabajar, sino que se niegue junto con otros, colectiva, socialmente a través de la organización de un territorio libre. Es a partir de este momento que el esclavo restituye su plenitud humana que socialmente le fue negada por la fuerza [...]. Solo en el universo quilombola el esclavo se integraba por completo en la esencia plena de su ciudadanía y tenía su humanidad restaurada y rescatada.²¹

18 Beatriz Nascimento, “O conceito de quilombo de quilombo e a resistência cultural negra”, *AFRODIÁSPORA*, RJ, 1995, 3, 6-7, 41-49.

19 *Ibíd.*, 41-49.

20 Clóvis Moura, “A quilombagem como expressão de protesto radical”, Clóvis Moura (Org.), *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, Maceió, EDUFAL, 2001, 103-115, aquí 103.

21 *Ibíd.*, 107.

Aún más subversivo en la formación quilombola, además de su radicalidad social y económica, es la superación del complejo de jerarquización racial, pues su población será “étnicamente diferenciada sin establecer sobre esas diferencias una escala jerárquica que le dé un valor positivo (o negativo) a cada connotación étnica, jerarquizando a los agentes sociales según su color”.²² El quilombo rompe con la clasificación social que establecía la inferioridad de la población no blanca en relación a los blancos.

En este sentido, el antropólogo brasileño-congoleño Kabengele Munanga explica la cartografía del quilombo como un campo de iniciación, no solo para la resistencia, sino para el advenimiento de una auténtica democracia plurirracial, con carácter pluriversal y transcultural. El quilombo fue un campo abierto para todos los oprimidos de la sociedad (negros, indios y blancos), anticipando así un modelo de *democracia plurirracial*, aún por establecer en Brasil. No solo eso. Además, las prácticas y estrategias quilombolas se llevaron a cabo dentro de un modelo transcultural, que pretendía formar identidades estables y abiertas más allá de los límites de su cultura.²³

Históricamente, durante más de tres siglos de esclavitud negra, el quilombo —como institución en sí mismo— fue un núcleo negro donde se vivió un sistema social alternativo a la opresión del sistema colonial y deshumanizador. Sin embargo, la abolición del trabajo esclavo en 1888 no trajo una verdadera liberación para los afrobrasileños. Antes había una intensificación aún mayor de la exclusión y las desigualdades sociales. Entonces hubo una transfiguración del quilombo. De institución pasó a ser un instrumento ideológico en el siglo XX, convirtiéndose en símbolo de la resistencia afrobrasileña en la lucha por la autoafirmación

22 Ibid., 112.

23 Kabengele Munanga, “Origem e histórico do quilombo na África”, *Revista USP* 28 (1996): 63.

y la autocomprensión. Desde entonces, la mística del quilombo pasó a alimentar el sueño de la libertad afrobrasileña, proporcionando elementos para la construcción de la conciencia histórica nacional, sobre todo con la reafirmación de la herencia africana y la construcción de la identidad afrobrasileña.²⁴

Malungagem: de la solidaridad en el sufrimiento nace la comunidad

Una vez suplantada la idea de la no resistencia ontológica por la cartografía del quilombo surge una pregunta: ¿existe una fuente de comunión entre las negras y los negros diaspóricos más allá de la epidermización? ¿Es posible pensar una fuente originaria de la subjetividad afrodiaspórica más allá de esencialismos, nacionalismos y concepciones metafísicas? ¿Existirá una fuente original que alimente la agencia negra en medio de la colonialidad que deshumaniza y promueve la degeneración de lo humano?

En el contexto brasileño, el concepto de “*malungo*” proporciona elementos para reconstruir una posible génesis de la comunidad afrodiaspórica más allá de la racialización, donde negras y negros aún en suelo africano crearon lazos políticos y estrategias de sobrevivencia. La palabra “*malungo*” tiene sus raíces en los pueblos bantúes de África central y oriental, y más concretamente en los habitantes de los Kikongo, Umbundu y Kimbundu. “*Malungo*” denota al menos tres significados: a) consanguinidad o hermandad; b) canoa grande y; c) desgracia. Para aquellos pueblos de habla bantú que cruzaron *el Middle Pasage*, malungo designó al “compañero de a bordo”. Jerome Branche se refiere al “malungagem” como una especie de “proto-nación” afrobrasileña, que designa ideas de intersubjetividad, reconocimiento mutuo y soli-

24 Beatriz Nascimento, “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”, 41-49.

daridad en medio de la clasificación racial y la ideología de inferioridad negra y superioridad blanca.²⁵

En el Brasil colonial, el término “mi malungo” se refería a “mi camarada con quien compartí la desgracia de la gran canoa que cruzó el océano”. Dado que la noción de océano [...] está incrustada en la idea de una travesía en un gran barco, y también se refiere a la línea de demarcación entre la vida y la muerte, malungo, para los hablantes de bantú en África, también se refiere al “viajero”; parafraseando a Robert Slenes, “el que sobre el mar de la muerte volvió a la tierra de los vivos”.²⁶

A principios del siglo XIX, el británico Robert Walsh, en su crónica *Notices from Brasil in 1828 and 1928*, constató la existencia de una ética malungo, que revelaba “un vínculo que los une con la misma fuerza que si fueran de la misma raza, y esta es la comunidad de miseria de los navíos que los trajeron aquí. Las personas así unidas por esta asociación temporal se auto-denominan malungos”.²⁷

Además, se confirmó que los malungos mantenían una conciencia de que eran sobrevivientes, pues habían vencido a la muerte en dos momentos: habían sobrevivido a los barcos negreros, incluyendo todo tipo de males que acarrea el encierro durante el *Middle Passage*, y también habían vencido la muerte cuando estaban esclavizados en las fábricas de la costa occidental de África y todo el viaje hasta el punto de cruce, que duraba hasta ocho meses.

En el crisol del barco negrero donde se forjó *esta comunidad de sufrimiento y solidaridad*, sus miembros habían sido testigos

25 Jerome Branche, *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*, Colombia, Ministerio de cultura, 2009, 21.

26 *Ibíd.*, 17-18.

27 Robert Walsh, citado por Jerome Branche, *Malungaje*, 18.

de cómo otros en su compañía enfermaban y morían de enfermedad y castigo, o simplemente enloquecían por la magnitud del trauma de su desarraigo y encierro [...]. *Los malungos* transatlánticos pertenecían a una comunidad que, en una palabra, se habría cimentado a lo largo de una experiencia que había llevado al límite sus recursos físicos y psicológicos.²⁸

Creo que es posible hablar de “*malungagem*” como un evento que se origina en la subjetividad afrodiaspórica, la subjetividad negra. Parece que fue esta conciencia de comunidad en el sufrimiento y la solidaridad la que siempre impulsó el quilombo en suelo brasileño como una contra-ideología al colonialismo, como un motor para crear una comunidad diferente. El “*malungagem*” es la asociación y afecto entre malungos, que opera como principio para el imaginario discursivo de la diáspora, o como figura retórica fundamental para la política y la acción política de la identidad y la cultura negra.²⁹ En definitiva, el *malungagem* como contra-ideología al proceso de deshumanización se convierte en afirmación de vida y símbolo de supervivencia.³⁰

Lejos de pensar que el *malungagem* es un evento del pasado, esta ética afrocentrada continúa incentivando la organización política de los afrobrasileños, a través del compañerismo, la solidaridad, los lazos de fraternidad y sororidad más allá de las pérdidas, las rupturas, las múltiples violencias. El *malungagem* continúa dando lugar a otras comunidades, nuevos quilombos, como formas únicas para que los afrodiaspóricos afirmen su presencia en el mundo.

28 Jerome Branche, *Malungaje*, 19-20.

29 *Ibíd.*, 24-25.

30 *Ibíd.*, 25.

Consideraciones finales

Con este texto buscamos hacer positiva la cartografía subalternizada para sacar de la invisibilidad al mundo negro, más específicamente la resistencia afrobrasileña para desvelar su carácter teológico. De hecho, tematizar la resistencia afrodiaspórica es en sí mismo un acto de resistencia y subversión en el discurso teológico, que perpetúa el eurocentrismo a través del racismo epistémico.

Ojalá la teología de la liberación pueda hacer justicia epistémica y considerar la praxis de la liberación afrodiaspórica como el primer momento, es decir, reconocerla como un lugar de manifestación de la “*Ruah*” divina.

Cleusa Caldeira

Traducido por Marcia Moya R.

El amor cambia todo

El deber sin amor nos vuelve obstinados,
la responsabilidad sin amor nos torna caprichosos,
la justicia sin amor nos vuelve duros,
la verdad sin amor nos vuelve críticos,
la inteligencia sin amor nos vuelve astutos,
la gentileza sin amor nos vuelve hipócritas,
el orden sin amor da un espíritu estrecho,
el honor sin amor nos vuelve orgullosos.

La posesión sin amor nos vuelve avaros,
la fe sin amor nos vuelve fanáticos,
la vida sin amor es sin valor.

Ama y haz lo que quieres,
si te callas, calla por amor,
si hablas, habla por amor,
si te corriges, corrígete por amor,
si te perdonas, perdona por amor.

Consiga en el fondo del corazón la raíz del amor:
de esta raíz, nada malo puede salir,

San Agustín de Hipona, "Oración"
Comentario de la primera carta de Juan, tratado VII, 8.

*Spiri
tus*

Crónicas

Renovadas en el caminar sinodal de la Iglesia en India

Hermanas de la Sagrada Familia de Burdeos

Somos una congregación religiosa presente en varias partes del mundo, incluida India. Ahí, estamos completamente comprometidas en el caminar sinodal de la Iglesia en Asia e India.

El rápido crecimiento de la ciencia y de la tecnología afecta el pensamiento de las personas, su moralidad y sobre todo su espiritualidad. De ahí viene la necesidad de cambiar las estrategias de evangelización en función de las necesidades de la época. El sínodo es una de estas estrategias. En 2015, el Papa Francisco habló de una Iglesia sinodal como de una Iglesia que escucha, no simplemente entiende, una escucha mutua en la que cada uno tenga algo que aprender. Caminar juntos puede ayudar a unirse más con el Pueblo de Dios.

Comprendemos que la sinodalidad significa una vía, un camino o un estilo específico y particular, o incluso un método de ser Iglesia como pueblo de Dios. Es un llamado a todos a caminar juntos, a escuchar juntos, a comunicarnos juntos, a cumplir juntos nuestra misión como familia del Pueblo de Dios en la Iglesia.

El Sínodo sobre la Sinodalidad ha sido una bendición para la Iglesia en India porque fue el evento nacional más grande, el primero en su tipo: participaron 129 de las 132 diócesis católicas romanas en áreas rurales, urbanas e incluso remotas del país. Las celebraciones eucarísticas inaugurales en las diócesis se han de-

sarrollado de manera solemne y edificante, y ciertas diócesis las hicieron con responsables de otras confesiones y tradiciones. La preparación de las consultas incluyó la traducción de documentos en 49 idiomas locales. El logo y el estandarte del sínodo fueron bien exhibidos en parroquias e instituciones, y la oración del sínodo fue recitada en las familias y las parroquias.

El escepticismo y la resistencia de inicio han hecho que el proceso sinodal haya llegado a las diferentes diócesis. La falta de tiempo y la situación de la pandemia limitaron la formación de coordinadores y la extensión a las regiones alejadas. Entonces los esfuerzos fueron orientados hacia los fieles más disponibles, muchos de estos, alejados de la Iglesia, no pudieron ser incluidos. La organización y la facilitación de las consultas fueron dirigidas por el clero y los religiosos en muchas diócesis donde el compromiso de los laicos no ha sido efectivo.

Ante todo, esta sinodalidad ha invitado a tener una relación justa con la familia cósmica. Intentamos reexaminar nuestra relación con la creación entera, con la naturaleza. Los cambios climáticos afectan la vida en la tierra de maneras diversas. Estos cambios tienen diversas repercusiones sobre el eco-sistema y la ecología, ya que el mundo se recalienta hoy más rápido que en otro momento de la historia.

En respuesta a esta situación, como comunidad hemos plantado árboles para todas las celebraciones, y en todos los encuentros, en la iglesia y en la comunidad. Aunque nuestra región es conocida como perpetuamente expuesta a la sequía, dependiendo del monzón, tenemos el desafío de cuidar estas plantas sensibilizando a los niños, a los jóvenes y a las personas que nos rodean. Hoy día, estamos felices de tener gente joven que nos proporciona árboles para plantarlos en los alrededores. Esto aportará un futuro brillante y de cambios en nuestro distrito de Sivagangai.

En segundo lugar, es una renovación para todas el examinar nuestras relaciones entre nosotras, en nuestras comunidades y en nuestra iglesia local. Luego de haber escuchado hablar de esta sinodalidad, la Iglesia ha hecho el esfuerzo de invitar a laicos, religiosos consagrados y miembros seculares, y ella ha explicado el sentido de estos conceptos: la comunión, la participación y la misión en la Iglesia. Un tiempo se ha destinado al grupo para compartir los puntos de vista y las opiniones sobre nuestra participación y nuestro rol en la Iglesia.

Nosotras admiramos la manera de compartir de cada uno, tenemos la experiencia de la escucha generativa y de la participación creativa que nos dan la esperanza de revitalizar nuestra Iglesia en cuanto Pueblo de Dios. Estamos conscientes de que, para promover una toma de decisión más consensual en nuestras comunidades, en nuestras zonas de misión, nos hemos puesto el desafío de pasar del modelo de “control de mando” al modelo de consensos.

En tercer lugar, estamos inspiradas en desarrollar más y más la transparencia de nuestra toma de decisión, en la gestión financiera y en nuestro campo de misión. Es una llamada para vivir nuestro carisma de comunión en y alrededor de la comunidad, y tomar medidas para una acción transformadora de nuestra vida y de nuestra misión. Esta sinodalidad nos impulsa a salir de la actitud de individualismo para pasar a la de comunión.

Hoy día, en nuestro mundo, existe una conciencia incrementada de la libertad, de la autonomía, de la dignidad, de los derechos humanos, etc. Como dice san Pablo, la Iglesia es un cuerpo en el cual todos los miembros están unidos por una relación de interdependencia y de igual dignidad, pero con dones y carismas diferentes. Este caminar juntos nos invitará a renovar nuestra mente y nuestras estructuras eclesíásticas, con el fin de vivir el llamado de Dios para la Iglesia en medio de los signos de los actuales tiempos. La escucha de todo el Pueblo de Dios nos conduce a

respetar la dignidad humana y a privilegiar a los sin-voz y los abandonados.

Nuestro fundador, Pedro Bienvenido Noailles, fue llamado a renovar la Iglesia de su tiempo, presentó al mundo un Dios próximo y una Iglesia con “rostro familiar”, de lo cual las primeras comunidades cristianas nos han dado el sabor. Inspirado por Dios, concibió el proyecto de una vasta sociedad, nueva para su tiempo. Ella acogería en su seno a mujeres y hombres de todas las condiciones y de todas las vocaciones.

Todos estamos llamados a vivir una sola vocación, aquella de la santidad, aquella de los cristianos bautizados. De esta manera, el discurso sobre la sinodalidad cambiará la manera como participamos en la construcción de la Iglesia, y es el sueño y la visión del deseo de nuestro fundador:

No tengamos más que un solo corazón, un solo espíritu, una sola voluntad, para hacer amar a nuestro Señor y ganar todos los corazones a Él, entonces, este buen Maestro habitará en medio de ustedes y la Congregación de la Sagrada Familia, fiel a su misión, continuará haciendo el bien sobre la tierra.

Hermanas de la Sagrada Familia de Burdeos
Traducido por Teresa Egüez ssc

Santuarios marianos y peregrinaciones en el África subsahariana

Jean-Bertrand Mengue Awondo

Jean-Bertrand Mengue Awondo es sacerdote de la arquidiócesis de Yaundé. Tras cursar estudios de teología en la Universidad Católica de África Central (Yaundé) y en la Universidad de Navarra (España), se doctoró en Teología Práctica en la Universidad Pontificia de Salamanca (España).

En las culturas de los pueblos indígenas africanos han existido y siguen existiendo lugares identificados como “bosques sagrados”, o “santuarios arbolados”. Estos lugares suelen ser santuarios vinculados a la manifestación de un poder considerado tutelar. Muchas tribus africanas veneraban a sus antepasados como intermediarios entre nosotros y el Dios único, que se ha alejado de nosotros por sus propias razones. Sus tumbas se utilizan a veces como altares y sus cementerios como santuarios, como es el caso de los *bamilékés* en Camerún. En algunos casos, “los antepasados son deidades con sus propios altares, sacerdotes y culto (Serer, Bakongo, Dogon)”.¹

Entre los *kirdis*, pueblos de montaña del extremo norte de Camerún, la peregrinación anual en honor de los antepasados es una fiesta de comunión entre los vivos y los muertos. Las peregrinaciones estacionales, a veces obligatorias, llevan a la gente a sus santuarios, “los lugares asociados a ellos suelen ser parajes naturales

1 Véase Louis-Vincent Thomas y René Luneau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*, París, Fayard, 1969, 57.

notables: manantiales, cascadas, cuevas, etc.”.² A estos lugares se peregrinaba con frecuencia para propiciar, expiar, comulgar, etc. ¿No anticipan nuestras peregrinaciones a los santuarios marianos?

María, la mujer del Magnificat

La imagen de María como madre universal ha sido modelada por el papel de la mujer-madre en las culturas del África subsahariana. Más que portadora de vida, la mujer era la que educaba, la que transmitía el arte de vivir. A menudo dejada sola cuando su marido estaba en la guerra o de caza, era ella quien lo protegía arriesgando su vida. Como dice un proverbio ewondo de Camerún, “el niño no pertenece al padre, sino al maestro”. En este sentido, la maternidad se adquiere con la práctica y no con el parto físico. Así, los hijos de un padre polígamo se referirían a sí mismos como hijos de sus respectivas madres. En la etnia fang-beti, presente en el centro-sur de Camerún, Guinea Ecuatorial y Gabón, los clanes llevan el nombre de sus madres. Entre las tribus ewondo y eton, por ejemplo, los mvog (o mbog) designan a los descendientes de los fundadores según el nombre de sus madres.

Es comprensible que a la madre de Jesús se la llame Mamá Marie, o simplemente Mamá. Los beti, por ejemplo, se refieren a sus santuarios como Dzal Maria (el pueblo de María), Aba’a Maria (la sala de estar de María) o simplemente Abë Nna Maria (la casa de la Madre María). Los peregrinos que se dirigen a un santuario mariano buscan sin duda el rostro del Señor, y cuentan con la intercesión de la Madre María, a la que se sienten cercanos por su carisma maternal,³ para poder encontrarse con Él. La tradición

2 Matthieu Salpeteur, “Penser l’histoire des paysages avec les sanctuaires boisés. El ejemplo de la región de Grassfields (Camerún)”, *Les Nouvelles de l’Archéologie*, 2018, 36.

3 La expresión procede de René Laurentin, *Marie llave del misterio cristiano. La plus proche des hommes parce que plus proche de Dieu*, París, Fayard, 1994.

ha servido de preparación evangélica para acoger a María como “Madre de Dios”.

La antepasada eminente que conoce los miedos, las lágrimas, los dolores, pero que los supera. De ahí la confianza que depositamos en ella, que es tanto mayor cuanto que María es la Madre de Dios:

Quien habla de una Madre de Dios, habla de un abismo sin fondo de gracia y de santidad, *Abyssus gratiae*; de un océano sin límites de excelencias y perfecciones, de un mundo inmenso de grandezas y maravillas, *Abyssus miraculum*: pues siendo infinita la dignidad de Madre de Dios, incluye una infinidad de cosas maravillosas...⁴

Un canto mariano en ewondo dice algo así: “Tú que diste a luz conoces los dolores del parto, tú que estuviste casada conoces los problemas del hogar, etc.”.

Sea como fuere, la Virgen fue acogida y adoptada porque el *homo religiosus* africano reconocía a la Virgen como madre: “María canta al Dios que alimenta a los hambrientos y despide a los ricos con las manos vacías. Este Dios es también el Dios que derriba a los poderosos de sus tronos”.⁵

Se comprende que Jean Marc Éla explique el apego de los negros africanos a la Virgen María por el enamoramiento filial que suscita en África a través del Magníficat, en el que recuerda la predilección de Dios por los pobres y los oprimidos: “Oprimir al pobre es ultrajar a su creador” (Pr 17, 5; 19, 15).

4 San Juan Eudes en el prefacio de su obra *El Corazón Admirable de la santa Madre de Dios o la devoción del Santo Corazón de la Bienaventurada Virgen María*, París, 1834.

5 Yao Paul Assogba, *Jean-Marc Éla. Le sociologue et théologien africain en boubou. Entretiens*, Montréal/París, L'Harmattan, 1999, 60.

El Dios del Magníficat tiene predilección por los pobres. Su Hijo da testimonio de ello porque “el misterio de Jesús se revela en los gestos que testimonian la misericordia de Dios en las situaciones de enfermedad, dolor, pobreza y miseria”.⁶

La historia de África está marcada por la colonización y la neocolonización, la corrupción, las luchas tribales y la pobreza rampante. El continente ha sido abandonado, desangrado y dejado atrás en la marcha del siglo. Su destino se asemeja al del hombre que descendió de Jerusalén a Jericó⁷ y que, a falta de Estado de derecho o de Estado de bienestar, espera desesperadamente la intervención de la Providencia. María le ofrece a su Hijo, el Buen Samaritano, “el Dios que miramos en el madero de la Cruz”.⁸ Necesita que la Iglesia le acompañe al encuentro de ese Dios que “hace justicia al oprimido (...) da pan al hambriento” (Sal 146, 7). Es María quien le conduce al Dios de los pobres, los necesitados y los hambrientos:

El Dios del Magníficat es el que siempre, incondicional y apasionadamente, está del lado de los pobres. Es el Dios que se opone a los que ya tienen derechos y privilegios para ponerse del lado de los que se los niegan y de los que están privados.⁹

El Magníficat revela el rostro de un Dios presente, en contacto con su pueblo y sensible a la situación de cada uno. En este sentido, la piedad mariana en el África subsahariana da testimonio de una sed de liberación y de felicidad concreta y presente. Es hoy cuando Dios debe suscitar a su sierva. María es su instrumento privilegiado:

6 Jean-Marc Éla, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, París, Karthala, 2003, 229.

7 Cf. *Ecclesia in Africa*, 41.

8 Yao Paul Assogba, *Jean-Marc Éla...*, 61.

9 Jean-Marc Éla, *Repenser le théologie africaine...*, 229.

El Magníficat no define a Dios. Solo habla de Él en relación con los distintos aspectos de la intervención salvífica que comenzó con la Anunciación y de la que Lucas presenta a María como la primera testigo.¹⁰

María aparece, de esta forma, como quien nos recuerda que el Señor salva hoy, y que su promesa es para siempre. No es de extrañar, pues, que los santuarios marianos sean tan frecuentados por personas de distintas confesiones en busca de salvación.

De hecho, cuando se canta el Magníficat, todos, en pie y rebosantes de esperanza, se vuelven hacia la estrella, María. Ella, como en Caná, vela y consuela.

Una pastoral de la consolación

Al describir Lourdes en su época, Emile Zola mostró la proximidad de los peregrinos con los anarquistas socialistas de la época. En su opinión, su lucha era la misma:

Si los anarquistas, socialistas a ultranza, exigían violentamente la igualdad de riqueza, el reparto de los placeres de este mundo, los peregrinos exigían con oraciones y lágrimas la igualdad de salud, el reparto equitativo de la paz moral y física. Estos últimos confiaban en los milagros, los otros en la acción brutal. En el fondo, era el mismo sueño exasperado de fraternidad y justicia, la eterna necesidad de felicidad, no más pobres, no más enfermos, todos felices.¹¹

10 Jacques Dupont, "Le Magnificat comme discours sur Dieu", *Nouvelle Revue Théologique* 3 (1980): 321-343, aquí 342.

11 Émile Zola, *Lourdes*, París, 1894, 596.

Cuando se observa la moda de los santuarios africanos, se tiene la impresión de que muchas personas acuden ante todo por necesidades existenciales. Por un lado, está el *homo religiosus* que cree en la presencia, la compasión y la eficacia de lo sagrado en santuarios que son “mundos intermedios”, y, por otro, el *homo politicus* que quiere acelerar la institución del Estado de derecho y la justicia social. Pero entre ambos, según Zola, la búsqueda de la mejora *hic et nunc...*

Del mismo modo, en África, los santuarios marianos pueden ser lugares donde los peregrinos “experimentan de manera especial la cercanía de Dios y la ternura de la Virgen María y de los santos”.¹² Recordemos las palabras del Papa Juan Pablo II:

Evangelizar es anunciar con palabras y obras la Buena Nueva de Jesucristo, crucificado, muerto y resucitado, Camino, Verdad y Vida. A esta África, presionada por todas partes por las semillas del odio, la violencia, el conflicto y la guerra, los evangelizadores deben proclamar la esperanza de vida enraizada en el Misterio Pascual.¹³

Desde este punto de vista, la pastoral de los santuarios marianos, que sigue predicando a un Cristo vivo y activo a pesar de una mentalidad generalmente escéptica, ¿no sería una ventaja para la evangelización? Los santuarios marianos parecen ser oasis donde la Iglesia puede decir cosas que en otros lugares se rechazan, pero que sin embargo corresponden a necesidades insatisfechas. Por eso, los santuarios, al tiempo que buscan la emancipación, no deben olvidar que Cristo asoció la curación al anuncio de la Buena Nueva:

¹² François, *Sanctuarium in Ecclesia*, 2.

¹³ Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, 57.

La curación de las enfermedades, tanto físicas como internas, es un pilar de la propia evangelización de Jesús. Por supuesto, es el más inquietante, y cuando se minimizó u olvidó en la práctica y la historia de la Iglesia, siempre fue cuando la predicación kerigmática quedó marginada u olvidada.¹⁴

Esta pastoral “marginal” de los enfermos, que puede parecer anticuada, es sin embargo una de las razones del éxito de los santuarios de Lourdes y de la Rue du Bac en Francia, de Kibého en Ruanda, de la Romería en Andalucía y del Santuario Mariano de Nsimalen, en Camerún. En los santuarios, María acompaña al pueblo de su Hijo, que, en palabras de Agustín, camina entre las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios, sin cesar de anunciar la Buena Nueva:

La gran afluencia de peregrinos, la oración humilde y sencilla del Pueblo de Dios alternada con las celebraciones litúrgicas, las numerosas gracias que muchos creyentes atestiguan haber recibido y la belleza natural de estos lugares, sirven para mostrar cómo los santuarios, en la variedad de sus formas, son una oportunidad insustituible para la evangelización en nuestro tiempo.¹⁵

Hablemos también de la apertura a la universalidad que hace de los santuarios marianos lugares privilegiados de eclesialidad y catolicidad. El Papa Francisco evoca esta universalidad de los santuarios marianos recordando que también el islam venera a la Virgen María, mencionada treinta y cuatro veces en el Corán. En concreto, esto se refleja en el hecho de que los santuarios maria-

14 Frédéric Manns, *Qu'est-ce que la nouvelle évangélisation?*, París, Bayard, 2012, 125.

15 François, *Sanctuarium in Ecclesia*, 2.

nos son visitados tanto por católicos como por no católicos, que acuden a venerar a la Virgen y a pedirle diversas gracias, o simplemente a pedir su apoyo espontáneamente. En un estudio sobre lo que denomina peregrinaciones mixtas y santuarios ambiguos, Dionigi Albera describe santuarios del mundo árabe visitados por judíos, cristianos y musulmanes por igual:

En varias ocasiones, las mujeres musulmanas acudieron a quemar velas ante la estatua de la Virgen Inmaculada, y en varias ocasiones, las mujeres judías llegaron a pedir cordones de la Santísima Virgen para sus hijos, bendecidos por los capellanes de Nuestra Señora de África.¹⁶

En todo el mundo, los grandes santuarios son conocidos también como atracciones turísticas, con multitudes curiosas atraídas por su historia, su arquitectura y su modo de vida y de oración. ¿No es este aspecto turístico un buen lugar para favorecer el encuentro con Cristo?

¿No puede considerarse la visita profana del turista como una primera y discreta invitación de Cristo, y que la Iglesia tendría la misión de transformar en encuentro por intercesión de María? Como en Caná: “En la semana inaugural, Jesús llamó a los discípulos a seguirle, pero solo en Caná creyeron en Él. Entre ‘seguir a Jesús’ y ‘creer en Él’, está la intercesión de María”.¹⁷

Incluso en un contexto de secularización, esta pastoral de los santuarios sigue viva y dando frutos. La Iglesia en África debe aprovechar los testimonios de curaciones y conversiones, a través de las redes sociales y los medios de comunicación social, que son

16 Dionigi Albera, “Pèlerinages mixtes et sanctuaires ‘ambigus’ en Méditerranée”, en Sylvia Chiffolleau y Anna Madocuf (eds.), *Les pèlerinages au Maghreb et au proche orient*, <https://books.openedition.org/ifpo/1222?lang=fr> (consultado el 2 de febrero de 2020).

17 Ysabel de Andia, “Le vin de Cana”, *Col, Marie mère de Dieu*, Venasque, 1989, 38.

“el primer areópago de los tiempos modernos”.¹⁸ Pueden ser un canal que transmita al mundo la acción discreta del Espíritu y hacer partícipes a los santuarios de la Iglesia en salida.

Santuarios marianos, crisol de inculturación

Sin embargo, para que los santuarios marianos hablen a los africanos, nos parece esencial que sean crisoles de inculturación, expresados en la piedad popular como signo de apropiación del mensaje evangélico.¹⁹ Cada sector del Pueblo de Dios, al traducir el don de Dios en su propia vida según su propio genio, da testimonio de la fe que ha recibido y la enriquece con nuevas expresiones. Se puede decir que “el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo”.²⁰

Así pues, para hablar a los africanos, los santuarios marianos deben hablar africano, es decir, mostrar el lado africano de María hoy, para que los africanos reconozcan a Jesús, su hijo, como uno de los suyos, en una Iglesia auténticamente africana.

Jean-Bertrand Mengue Awondo
Traducido por Norma Naula ssc

18 Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 37.

19 Francisco, *Evangelii Gaudium*, 122-126.

20 *Ibíd.*, 122.

Al borde del agua...

***Spiritus*, una revista en la misión, una misión para la revista**

Jean-François Petit

Colaborador de la revista Spiritus, Jean-François Petit enseña Filosofía en la Facultad de Filosofía del Instituto Católico de París. Es director de la Red Filosófica de Interculturalidad.

Una revista como *Spiritus* que acompaña aventuras humanas y espirituales no es tan simple de producir. Sin duda, la revista de hoy es un complemento apreciable de cualquier formación teológica y misionera. Revisado en la misión y no “arriba” o “al lado”, ha evolucionado en gran medida a lo largo de los siglos. Simplemente quisiera rendirle homenaje, especificando algunos puntos principales y desafíos que me parecen más visibles.

Una revista en contacto con el campo misionero

Una revista es ante todo un asunto para *prescriptores autorizados*. Más simplemente, un buen consejero. Este fue, en mi caso personal, el papel de mis predecesores asuncionistas; uno, Bruno Chenu, editor en jefe de *La Croix*, especialista en misionología (en Lyon), colaborador de la revista en la década de 2000; el otro, Marcel Neusch, formador de jóvenes religiosos y maestro (en París). ¿Quién dirá la importancia y el papel de estos “contrabandistas” para compartir entusiasmos... y mantener vivas revistas como *Spiritus*?

Todo esto estaba sucediendo en el mundo antes de la década de 2000. Un mundo antes de “todo digital” y “papel 0”. Uno podría esperar larga y sabiamente por un periódico en el fondo del arbusto para hacer su miel de forma duradera... Podría ser confrontado con la experiencia de los misioneros de la primera hora del Alto Volta aún vivos, como el famoso Padre de Gaulle, el sobrino del General.

La información, rara, preciosa, a veces sorprendente, fue una apertura excepcional para las personas aisladas. Todo se vivió en coherencia y con otras “ventanas al mundo”, como el Comité Católico contra el Hambre y para el Desarrollo (CCFD), las Obras Misionales Pontificias (PMO) o la red Cáritas. Tiempos benditos de cierta frugalidad y sobriedad voluntaria, signo del compartir voluntario, cuando ninguna experiencia parecía imponer un modelo normativo, sino cuando se llamaban historias de los diversos continentes, se respondían entre sí, en una verdadera sinfonía.

Una revista y sus lectores

Sin duda, una revista no vive solo de *sus lectores*. Más diverso y más complejo que la red de institutos misioneros fundadores solamente, el lector a menudo se convierte en un contribuyente: “Las *posiciones tomadas por los diversos autores se comprometen solo a sí mismos*”, recuerda sobriamente el inserto de presentación. Pero corre el riesgo de una palabra “situada”, “contextual”... Por no decir “fuera de lo común”, a veces, nunca es una tarea trivial. ¿Quién gritará el sufrimiento de pueblos enteros a la deriva sino estos “autores”? Si las poblaciones civiles de los países desgarrados por la guerra o la violencia no pueden confiar en quienes tratan de defenderlas, ¿quién hablará de ellas?

Muchas veces, en otra revista que dirigí, *Documentation catholique*, la gente simplemente me escribía: “¡Gracias, ustedes son los únicos que hablan de nosotros!”, o “¡Continúe su misión, es tan importante para nosotros!”. Llegaron cartas de tierras inverosímiles, cubiertas con sellos, desde Yemen hasta Afganistán, para dar testimonio de estas solidaridades esenciales. Bruno Chenu llamó a esto en *La Croix* su “parroquia invisible”. Supongo que es lo mismo con *Spiritus*. Y eso da alegría. Sus lectores tuvieron que evolucionar: se desoccidentalizaron. Se ha diversificado. Pero la preocupación del lector continúa siendo la misma.

En lo que a mí me concierne, la aventura continuó hasta co-organizar con la Red Filosófica de Interculturalidad (REPHI), una conferencia en Chevilly-Larue. Se titulaba: “Encontrarse con el extranjero, ¿es encontrarse con Dios?”. Fue publicado naturalmente en *Spiritus* (junio de 2015). ¿Cómo convertir a los lectores en colaboradores? ¿Cómo crear una “comunidad de lectores”? Estas preguntas continúan sin respuesta.

Una revista como entrada en un mundo

En un acompañamiento fiel, una revista representa una *entrada en un mundo*. Como una puerta para ingresar, que se vuelve a barnizar de vez en cuando, porque ha sido pulida por los años. Un “modelo” puede ser arreglado, un estilo desempolvado. Pero como las bisagras de una puerta, los encabezamientos permanecen: sí, necesitamos *reseñas* para dar a conocer e invitar a leer a los autores importantes; sí, debemos permanecer presentes en *las noticias misioneras*; sí, los *archivos* permiten reunir elementos de referencia; sí, los cronistas son como “compañeros de viaje”.

De hecho, las rutas de lectura son, y esto es deseable, cada vez diferentes. Es muy raro que leamos una revista de la A a la Z. Los

editoriales marcan la pauta. Pero a veces nos sorprende lo que más nos interesa. En *Documentation catholique* fue... ¡nombres de obispos! Pero en *Spiritus* podemos esperar que la gente conserve los artículos de fondo... Entonces, ¿qué buscar? ¿Un poco de esperanza en un universo mundial a veces muy oscuro? ¿Posiciones mordaces para no hundirse en la rutina misionera?

Spiritus, en su ya larga trayectoria, acompañó el surgimiento de las “teologías del Sur”. Hace cuarenta años, Bruno Chenu quería reconocer la legitimidad de las teologías del Tercer Mundo, especialmente la teología negra. No correspondería hoy a nadie cuestionar sus méritos. Pero, ¿cuáles son los principales proyectos de la misión para los cuales un esfuerzo verdaderamente colectivo sería bienvenido? ¿Dónde debe enfocarse realmente la atención? Estas preguntas siguen abiertas.

Una revista centrada en la experiencia pastoral

Solo un ejemplo, extraído de la experiencia: en octubre de 2022 participé en un simposio en Bucarest sobre la Misión Oriental de los Asuncionistas: conservamos comunidades en Jerusalén, Moscú, Rumania, Bulgaria, Grecia, Turquía. En todas partes, las formas de presencia misionera necesitan ser refundadas con comunidades cristianas frágiles y en situación de diáspora. ¿Cómo podemos pensar en estos “encuentros fronterizos”, si no es también recogiendo testimonios preciosos, a menudo cargados de su trágica historia, especialmente bajo la opresión comunista?

Por lo tanto, uno puede buscar con otros en otras partes del mundo, ver lo que puede alimentar la justicia y la paz: no hay paz en Europa, excepto de Oriente a Occidente, de Este a Oeste. No hay paz en el mundo salvo en el Mediterráneo, de ahí la urgencia

de pensar en un verdadero sínodo para esta región, como implementamos en Argel en el Coloquio de 2001 sobre “africanidad” y “universalidad” de san Agustín. No olvido que los “primeros mártires de Tibhirine”, la hermana Paul-Hélène, psa, y el hermano Henri Vergès fueron asesinados en 1994 *en una biblioteca*, donde la revista *Spiritus* necesariamente estaba presente.

Durante la restitución por parte de Alemania, el 15 de julio de 2022, de los libros saqueados por los nazis del exministro Georges Mandel, asesinado por la milicia en 1944, la primera ministra francesa Elizabeth Borne tuvo palabras muy precisas que también se refieren a nuestro punto:

Atacar la cultura no es trivial ni sorprendente. *La cultura es apertura*, es reflexión, es tolerancia. Atacarlo es impedir a pensar, crear, es restringir las mentes para adoctrinarlas mejor. Los libros de la biblioteca, las obras de arte coleccionadas dicen mucho sobre las personas que los poseen.

Más que nunca, libros o revistas como *Spiritus* participan, en Tombouctú o París, en la humanización del mundo. Nos levantan. Nos mueven. Nos hacen alcanzar parches de luz. Nos ayudan a distanciarnos y salir de situaciones estresantes. Nos permiten asumir nuestra estatura como seres humanos y creyentes. Es en este último punto en el que quiero insistir.

Un escudo de defensa contra la barbarie

Las creencias de hoy no son estables. Pueden ser manipuladas e instrumentalizadas. Ahora, para el cristianismo, no hay teología misionera sin una relación auténtica con la práctica. No hay teología sin tener en cuenta las culturas y la sabiduría. No hay estudio de los escritos fundacionales sin una verdadera hermenéutica

de los textos. No hay interpretación legítima de las orientaciones dentro y fuera de la comunidad creyente.

Sin embargo, en muchos lugares, como observa el filósofo Jean-Marc Ferry, los fundamentalismos, nacionalismos y populismos se alimentan de la captura de mensajes religiosos. Sus partidarios secuestran la herencia religiosa. Las comunidades legales se vuelven artificiales. Ya no son apoyados por las comunidades morales. Ignoran las intuiciones morales éticas archivadas en el potencial semántico de las religiones, mientras que podrían ser un poderoso baluarte contra las tendencias belicistas, las “guerras santas”, como en Malí o Burkina.

De hecho, revistas, como *Spiritus*, pueden ayudar a establecer un verdadero “escudo de defensa no violento” contra todas estas formas de regresión. Evitan graves malentendidos y la ignorancia culpable, incluso en la formación eclesial para las responsabilidades misioneras. Un amigo que pasaba me preguntó si, en Francia, en algunos seminarios se había puesto realmente en marcha una hermenéutica de los textos conciliares, en vista de que esto, hoy en día, todavía se dificulta en muchos países del mundo. Mi respuesta fue rápida: “¡Los formadores deberían hacer que *Spiritus* se lea más a menudo!”. Terminemos con una nota más personal.

Una revista como lugar de renovación

Afortunadamente, tengo la oportunidad de tener acceso a una parte de la colección de *números de Spiritus* desde su fundación. Sin consultarla de continuo, extraigo de ella las modalidades de una dotación permanente de recursos. Debemos ver cómo la revista fue testigo y actuó como modelo misionero en el siglo XX. Preguntas como la inculturación, el respeto por la alteridad, la relación con lo divino, surgen constantemente. Pero también se-

ría necesario examinarlo sobre la base de los principales datos de la evolución de las concepciones de la misión cristiana y sus debates en el siglo XX, cómo los precursores y los nuevos actores, en particular los laicos, las mujeres o las “Iglesias no europeas”, pudieron ocupar su lugar pleno.

Una revista es siempre un tesoro de sabiduría acumulada. ¡Tenga cuidado de no querer cambiar demasiado rápido a lectores digitales que aún no tienen conexión regular y electricidad permanentemente! ¿También olvidamos a veces que estas revistas fueron compradas con los escasos recursos disponibles para las comunidades o son apoyadas por donantes generosos?

Durante el 50 Aniversario de la revista, en 2009, un simposio intentó echar un vistazo al futuro de la misión. También fue el momento en que las interpelaciones procedentes de Asia, después de las de África, estaban más presentes y urgentes frente a teologías muy “europeas”. El movimiento para reequilibrar las principales tendencias en la investigación teológica está lejos de terminar.

Un trabajo común

Como otros lectores han dicho antes que yo, especialmente el obispo Joseph Doré, “*tengo buenas razones para estar particularmente apegado a la revista*” (*Spiritus*, 195, junio de 2009, 212). Representa un verdadero instrumento de catolicidad. Da vida a una necesaria opinión pública eclesial en este campo. Un trabajo común a realizar ya ha sido en sí mismo más que un lugar de colaboración misionera, pero también de comunión fraterna, a través de la cordialidad y la calidad de los intercambios que reinan allí.

Por supuesto, algunas articulaciones serán siempre inevitables: la promoción y evangelización humana, la comunión y la liberación, la justicia y el respeto de la creación... el inventario de “luga-

res de fractura” (monseñor Claverie), donde la Iglesia debe estar presente, sigue siendo inmenso: *Spiritus* nació indudablemente de una “mística de comunión” para promover “*un solo corazón y una sola alma*”, según la fórmula apostólica. Pero también está llamada a una superación permanente para vivir la unión en la diferencia. Al menos eso es lo que esperarías de una revista.

Esto también fue escrito por el padre Alex Le Borgne, un misionero asuncionista que ya falleció. Había vivido en lo profundo del desierto en Tierra Santa:

Durante treinta años, he sido reacio a hablar de esta realidad de la pluralidad de las lenguas de Dios. Llamado a caminar en la tierra de la primera Revelación, frecuenté unas pocas docenas de grupos étnicos. Sin miedo y sin cálculo. Más en la precariedad que en la seguridad. ¿No es la gracia del año 2000 —estamos allí—, la gracia de la imprudencia evangélica para los obreros del Reino de Dios? Basta de santuarios. Larga vida al viento. Él es mi Dios y yo soy su hijo. Hijo de Abraham, Isaac y Jacob. En el camino. Entonces, cuando no haya más tiranos y mentirosos alrededor del Mar Rojo, el mundo será nuevo y hermoso.

“*Marana tha*”. ¡Gracias *Spiritus* por hacerlo posible!

Jean-François Petit
Traducido por Teresa Egüez ssc

Reseña

Giuseppe Caramazza, Marco Moerschbacher y Leonardo Sileo (eds.), *Mission in Africa. Evangelizing the Future*, Mission&Formation 8, Roma: Urbaniana University Press, 2021

Esta breve colección sobre la misión en África recoge las reflexiones de una conferencia que se realizó en Nairobi (Kenia) en septiembre de 2019, en la perspectiva de los 400 años de existencia de la *Congregación para la Propagación de la Fe*. La conferencia fue organizada por el Tangaza University College (Kenia), Misio-Aachen (Alemania) y la Pontificia Universidad Urbaniana (Roma) y contó con unos 25 participantes, sobre todo de África. Hay once contribuciones en inglés y francés que se articulan alrededor de tres ejes: la inculturación, la contribución de la mujer y el desarrollo.

La *primera sección* trata aspectos de inculturación y la relaciona con la revelación (Ngengi Mundele) y cuestiones de identidad religiosa (Orobator). Hay que tener en cuenta que la gente en África es religiosa de muchas formas, y con esto tiene que relacionarse la fe cristiana. Tiene que ver con la posibilidad de una teología africana que se defiende y afirma en sus múltiples expresiones y características –algo bastante obvio desde que se ha comprendido que la teología de por sí es contextual en todo el mundo. Sigue una aplicación bien trabajada sobre la importancia de la ecología (Knox). Un punto quisquilloso para la inculturación es siempre el derecho canónico (Attila). El autor postula que el actual Código de Derecho es la formulación jurídica de la eclesiología del Vaticano II. El propósito del derecho estaría en entender esta eclesiología, y cuando esta comprensión se realiza en el contexto africano se “puede hablar de la inculturación de la ley” (73). ¡Tan simple, desde luego, no podría ser! Es probablemente una debilidad de esta sección que se tome el concepto de inculturación por supuesto, sin someterse a la molestia de definirlo y verlo en sus desarrollos. En lugar de esto, se justifica el propósito de una teología africana como si con esto ya se habrá realizado la inculturación. Parecería confuso que con “revelación” se hable tanto de la comunicación de Dios como del libro en la Biblia (22), sin prestar atención a la complejidad interna de la Biblia, que no es monolítica y que, según el autor, recién adquiere su diversidad con la traducción al griego en la LXX (“LXX no siempre corresponde al texto hebreo”: 29), lo cual marcaría una primera inculturación. En cuanto a inculturación e historia de la Iglesia, el contexto de la *Propaganda fide* ciertamente habría merecido una mirada a la “controversia de los ritos” en China, pero el libro se limita a África.

La *segunda sección* discute el “rostro femenino de la misión” en África. En una recapitulación de la historia de la misión destacan ciertas figuras femeninas que se caracterizan como “heroínas”

(83), comenzando en la Iglesia de los Hechos hasta la Madre Teresa de Calcuta (Falola). El enfoque sobre heroínas pierde la contribución de las familias para la evangelización al igual que las opciones de poder que ciertas abadesas tenían en la edad media, o el papel extremadamente importante (aunque no muy visible) de las esposas de los misioneros (protestantes) en la India. Anne Béatrice Faye reflexiona sobre la característica de lo femenino en la médula de la misión. Destaca la actuación de Jesús frente a las mujeres que debería abrir horizontes. Es un problema de fondo cuando se busque “la contribución específica” de la mujer en la Iglesia porque esto siempre ha significado la exclusión y la negación de igualdad (122). El contexto actual, y particularmente africano, clamaría por una mayor visibilidad y participación de la mujer en la Iglesia. Da la impresión que las tres autoras –nótese que sobre el rostro femenino aparentemente pueden hablar solo las mujeres– han tomado posiciones más bien corteses y de sumisión, sin formular muchas exigencias que en amplios círculos teológicos son moneda corriente. Posiblemente, esta postura de las mujeres en la conferencia habrá contribuido a cierta tranquilidad en el evento.

Finalmente, la sección sobre “*misión y desarrollo*” se dirige a diversos campos: las opciones de formación ética a los políticos, ya que muchos de ellos se consideran religiosos e inclusive cristianos (Caramazza). Parecería, sin embargo, que en esta contribución se identifique indebidamente religión con el cristianismo y el cristianismo con la Iglesia católica; la referencia a otras Iglesias cristianas falta generalmente. El fundamento de la evangelización tiene que ser una concepción integral de la misión (Dumon), que no debe ser un programa orquídea para la teología, sino que tiene que ser bíblicamente fundamentada y transversal a toda teología. De esta manera, podría ser útil para la formación de agentes pastorales. Así, se podría llegar a la perspectiva de *Evangelii gaudium* (273), que “yo soy una misión” como vivencia existencial de todo

discípulo (171). Monseñor Fransua expone más amplio lo que podría ser un desarrollo integral para África en diferentes campos: llama la atención la afirmación que “es indispensable promover y mantener el multiculturalismo a diferentes niveles” (189), pues, a estas alturas, el multiculturalismo es una propuesta muy superada por la interculturalidad y por otras más integradoras. La reflexión final de Paul Béré SJ gira en torno de la primera globalización que universalizó la cultura única de los poderes coloniales y estructuró la misión en estos términos (204, 206). Ahora se debería buscar una segunda globalización que operaría de otra manera como globalización de las muchas culturas, por lo tanto, plural, no centralizado –lo cual le lleva al autor proponer que las Iglesias en África (así como Asia y Latinoamérica) ya no sean manejadas desde la *Propaganda fide*, sino que sean reconocidas también en la realidad como Iglesias de pleno derecho. Obviamente, harán falta muchas reformas para llegar a esto, y el camino sinodal posiblemente sea la dirección a seguir.

El libro no recoge las discusiones de la conferencia. Los textos recolectados en este tomo ayudarán a reflexionar sobre ejes centrales de la misión en África, una reflexión que no ha llegado a su fin en esta publicación.

Christian Tauchner svd

Olga Fonseca y Agnès Simon-Perret (eds.), *Un siècle de mission au féminin*. Les sœurs missionnaires du Saint-Esprit (1921-2021), prefacio del cardenal Dieudonné Nzapalainga, París, Karthala, 2022.

Publicado bajo la dirección de Olga Fonseca y Agnès Simon-Perret, el libro es el resultado de un coloquio organizado con motivo de las celebraciones del Centenario de las Hermanas Misioneras del Espíritu Santo (espiritanas) sobre el tema: “Jesús y la cananea o la interculturalidad como lugar misionero”. Al comienzo del libro, se desarrolla un enfoque bíblico y teológico que conduce a la definición de la interculturalidad como una forma de inter-religiosidad e invita al encuentro con el otro. Por lo tanto, vivir la interculturalidad para el misionero es *“morir en uno mismo, morir en sus ideas, en sus representaciones, en su propia cultura. No porque sean malas, sino porque son necesariamente limitadas, mientras que nuestro Dios nos conduce a su universal por medio del Espíritu”* (19). Los debates e intercambios en torno a este tema fueron una oportunidad para revisar la historia y la misión de las hermanas espiritanas. El libro contiene dieciocho artículos agrupados en cuatro partes.

En la primera parte, titulada “Los caminos y actores de una fundación”, la presentación de la cronología de la vida de Eugénie Caps lleva al lector a ver en la fundadora de las Hermanas Espiritanas *“una vida entregada al Señor, en cuerpo y alma, tanto en la alegría como en las pruebas”* (33). El lector aprende que el deseo de esta nativa de Lorraine era fundar una congregación exclusivamente misionera. Así, la adopción de esta actitud radical —*“morir en sí mismo”*— y de un objetivo claro y preciso —la *misión*— permitirá que el trabajo de las espiritanas se expanda y dé fruto. Una selección de la correspondencia de Eugénie Caps y sus encuentros con varios personajes atestigua el papel desempeñado

por una multitud de personas en llevar a buen término la obra misionera. La colaboración y la contribución de cada persona a la misión se resumen en estas palabras: “*Cada una ha contribuido, según su gracia, al nacimiento y desarrollo de la misma obra misionera querida por Dios: el que planta y el que riega son uno solo (1 Co 3, 8)*” (118).

La segunda parte, “Una fundación en un contexto de renovación misionera”, destaca las diferentes influencias del contexto de la fundación de la Congregación de las Hermanas Misioneras del Espíritu Santo. A raíz de la Revolución francesa de 1789, hubo una feminización de la protesta o una forma de resistencia/desconfianza de las mujeres hacia los trastornos políticos. Este espíritu continuó en los siglos XIX y XX, y se fundaron varias congregaciones femeninas con el objetivo de “aumentar la presencia de la Iglesia en el mundo, ejerciendo la caridad al servicio de los más pobres, cuidando, enseñando en tierras lejanas, a pesar de las dificultades encontradas” (122). Desde su nacimiento el día de la Epifanía de 1921 hasta las diversas evoluciones de su historia atestiguadas en sus Constituciones, las Hermanas Espiritanas sostienen tres elementos fundamentales que articulan las intuiciones iniciales de su fundadora y las intuiciones de la congregación: 1) la vida profundamente sobrenatural o vida interior, 2) la espiritualidad libermaniana centrada en el celo apostólico y la imitación de Cristo, 3) la organización más adecuada para el propósito del instituto (134-135).

La tercera parte “La misión de las espiritanas en terreno. Algunos aspectos desde sus orígenes hasta el día de hoy” repasa la expansión de la obra de Eugénie Caps fuera de Farschviller (Francia), su lugar de fundación. Por ejemplo, en la misión de Madagascar, fundada en 1927 y cerrada en 1954, la vida cotidiana de las misioneras espiritanas estaba marcada por el aprendizaje de la lengua malgache y el trabajo en las escuelas. El refuerzo del personal

en las misiones de África occidental, citado como la razón principal para salir de Madagascar, permitió la apertura de la misión en Senegal en 1957.

Los artículos de la cuarta parte del libro, “Perspectivas sobre la misión cristiana como lugar de encuentro en profundidad ayer, hoy, mañana”, abordan aspectos de la misión de hoy. Una de las actitudes en respuesta a la pregunta de qué misionero/a hoy es el/la recomendada por Pierre Diarra: “orar en el secreto del corazón con insistencia (...), estar presente para el otro y para el mundo en un idioma que él entienda” (341).

El libro de Olga Fonseca y Agnès Simon-Perret tiene el mérito de recorrer una historia misionera. El lector descubre las fortalezas y debilidades que forman parte de una misión femenina. Sería un error sobre la realidad misionera si subestimáramos esta historia, que es comparable en muchos aspectos a la de muchas otras familias religiosas. No hay vergüenza en releer y compartir la nuestra también. Por el contrario, tal relectura será una liberación de restricciones innecesarias y una regeneración del instituto misionero y, por lo tanto, de la Iglesia.

Jean-Claude Angoula

Tiziano Tosolini, *Youth Insight*, Osaka, Centro de Estudios Asiáticos, Misioneros Javerianos, 2019.

Esta monografía sobre la juventud (católica) en la región de Asia y el Pacífico fue escrita por cuatro misioneros javerianos. Proporciona una visión general de la juventud en Indonesia, Japón, Filipinas y Taiwán. Aunque existen diferencias en la historia de cada uno de estos países, podemos percibir una situación similar en la que se encuentran los jóvenes.

El padre Valentin Shukuru parte del papel del activismo juvenil en el despertar nacional de Indonesia en el pasado, y apela a los jóvenes a preservar este espíritu revolucionario, incluso a nivel de la vida cristiana. Un problema que destaca es la definición del término “juventud” en el contexto indonesio. Significa “joven de espíritu” más que “joven de edad”. Juventud y adolescencia son, por lo tanto, términos intercambiables, entre las edades de 16 y 30 años. Los jóvenes indonesios de hoy son cada vez más educados, urbanizados y modernizados. Han perdido gran parte de su identidad, especialmente en términos de nacionalismo y patriotismo. Además, los jóvenes indonesios son “altamente religiosos y tecnológicamente sofisticados”. El autor ve esto como una característica paradójica (18). El término “todavía” también se usa varias veces en este contexto, lo que dice mucho sobre la visión del autor en cuanto a la descripción de la realidad. Es interesante observar que los jóvenes en Indonesia, y Asia en general, no reaccionan de la misma manera que en Occidente. Por ejemplo, el renovado interés de los jóvenes en formas más normativas del islam (19) muestra una nueva tendencia que puede enseñarnos algo sobre el peligro moral actual de estar obsesionados con el consumismo y el hedonismo. La situación minoritaria de la Iglesia hace que los jóvenes cristianos se conviertan cada vez más en católicos militantes. En resumen,

los jóvenes indonesios (todavía) encuentran significado e identidad en la religión (27).

El padre Tiziano Tosolini describe los diversos malestares que afectan a la juventud japonesa en este período de deflación conocido como la “década perdida”. Sin embargo, los jóvenes japoneses están felices hoy, como señalan las encuestas de opinión, porque Japón sigue siendo una nación rica y pacífica, con una baja tasa de criminalidad, excelentes estándares académicos y una infraestructura de vida bien establecida (41). Por otro lado, esta felicidad es más como un eslogan de *carpe diem*, sin saber qué les depara el futuro. Los jóvenes adoptan una actitud “conformista” en la vida y no se involucran en cuestiones políticas para transformar la sociedad. La Iglesia tampoco es lo suficientemente dinámica como para atraer a los jóvenes y empoderarlos. La Iglesia podría ofrecer un buen antídoto a una sociedad que se ha vuelto cada vez más eficiente, pero también cada vez más solitaria y espiritualmente pobre.

El padre Matteo Rebecchi describe la situación en Filipinas, donde los jóvenes son la columna vertebral de la sociedad y donde la población católica es la más grande de Asia. En la jerarquía de necesidades de los filipinos, el primero es el *familismo*, es decir, la necesidad de pertenecer a una familia o grupo (64). Sin embargo, en la actualidad, la familia filipina es cada vez más frágil. Como resultado, los jóvenes se sienten cada vez más solos y algunos optan por abandonar su entorno violento y vivir en las calles. Muchos padres tampoco pueden asumir la responsabilidad de educar a sus hijos de acuerdo con la visión católica. La devoción no siempre es un reflejo de la formación humana. Por tanto, se desea contar con programas de formación para las familias católicas (72). Aquí, también, el autor usa mucho la palabra cargada de valores “todavía” en el contexto de los jóvenes que (todavía) asisten a misa, consideran que las enseñanzas de la Iglesia son

verdaderas, confían en la Iglesia y creen en los valores de la vida humana (89), y se adhieren (nuevamente) a la devoción popular como una expresión corporal de fe (91). En sí mismo, no hay ningún problema con seguir siendo religioso, pero el autor señala más tarde que la juventud filipina de hoy tiende a ser cada vez más “espiritual” y menos “religiosa”. Una evolución interesante es la de *The Feast*, fundada por Bo Sánchez. Su objetivo es llegar a los no cristianos. “El ambiente de las reuniones de *The Feast* se encuentra con el espíritu de la juventud: canciones modernas, testimonios de conversión y experiencias del Evangelio puestas en práctica” (97).

Finalmente, el padre Fabrizio Tosolini evoca la situación de los jóvenes en Taiwán. La lucha constante por la libertad y la democracia hace que los jóvenes se involucren más en la política, la justicia y la libertad democrática. Por otro lado, el debilitamiento de los lazos familiares, las deficiencias objetivas del sistema educativo taiwanés y una mayor sensación de soledad e incertidumbre son también un factor desestabilizador para los jóvenes de ese país. Al igual que en Japón, la filiación religiosa no es exclusiva, y para los adolescentes de hoy la religión se ha convertido en algo accidental. En contraste, los templos budistas de Taiwán están en auge y los jóvenes se sienten atraídos por ellos, ya que ofrecen dinero y protección a través de las muchas ofrendas que reciben (126). La creatividad, el espíritu empresarial, la exploración de nuevos caminos son raros en la Iglesia católica y, por lo tanto, la transmisión de la fe a los jóvenes se ve obstaculizada. Por otro lado, solo la comunidad fiel puede dar una respuesta a aquellos niños y niñas que están bajo una gran presión y muy solos (135).

Peter Baekelmans

Traducido por Soledad Oviedo C.



Edición
hispanoamericana

Próximo número

La misión al servicio de la vida

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera
Latinoamericana (Premla)



La sinodalidad, camino de escucha

Presentación

Rémi Kouassi

Fatchéoun

Joseph Famerée

Stefan Silber

Agenor Brighenti

Michel Ousseu

Margrit Eklöf

Elvis Elongabeka

- **Por una Iglesia sinodal. ¿Qué nos enseña la Carta a los Hebreos?**
- **¿Qué ministerios se requieren para una Iglesia sinodal?**
- **La sinodalidad como principio eclesiológico ad intra y ad extra. Aprendiendo del Sínodo para la Amazonia**
- **Primera Asamblea Eclesial de la Iglesia en América Latina. Desarrollo, resultados y perspectivas**
- **Alegrías y esperanzas de la experiencia sinodal en un ambiente estudiantil en Francia**
- **El camino sinodal de la Iglesia católica en Alemania desde una perspectiva eclesial global**
- **Alinearse con el testimonio de los ancianos**

Desde aquí

Glauca Caldeira

- **Teología de liberación en perspectiva Afrobrasileña**

Crónicas

Hermanas de la Sagrada

Familia de Bundeos

Jean-Bertrand

Mtengue Awondo

Jean-François Petit

- **Renovadas en el caminar sinodal de la Iglesia en la India**
- **Santuarios y peregrinaciones marianas en África subsahariana**
- **Al borde del agua... Spiritus, una revista en la misión, una misión para la revista**

Reseñas



Spiritus

Edición
hispanoamericana
Quito, Ecuador