

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Director: José M. Gómez Marlasca

Año 23, n° 45

1° Semestre 2007

ÍNDICE

<i>La ciencia árabe y su relación con la ciencia occidental. La conexión con la ciencia helénica</i>	
Celina A. Lértora Mendoza.....	3
Documentos - La cuestión Jon Sobrino	
- <i>Benedicto XVI contra los teólogos de la liberación</i>	13
- <i>Carta de Jon Sobrino a P. Peter-Hans Kolvenbach</i>	16
- <i>Benedicto XVI sobre el Vaticano II</i>	27
Nota	
<i>San Francisco y el Islam. Introducción histórica</i>	
Celina A. Lértora Mendoza.....	32

Boletín de Teología

Director: José M. Gómez Marlasca

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo Cisneros ofm (Convento Franciscano, Jujuy)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

La ciencia árabe y su relación con la ciencia occidental. La conexión con la ciencia helénica

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet-Buenos Aires

Llamo aquí -simplificadamente, como es usual- “ciencia árabe” a la elaboración realizada por los pensadores islámicos entre los siglos VIII y XV, abarcando todas las regiones y pueblos que compusieron el mundo islámico medieval, y que se caracteriza por haber sido resultado de una asimilación y un desarrollo original del pensamiento griego. Dejo conscientemente fuera muchas producciones valiosas, que corresponden a otras tradiciones y que en conjunto llamaría “pensamiento (filosofía y/o ciencia) islámica”¹. También hay que señalar que aquí me referiré a aquellos aspectos o elementos de esta producción intelectual que se han integrado en la historia de la ciencia occidental, ya que hubo muchos grupos de pensamiento en el Islam, ricos y fructíferos, que usaron y asimilaron parte de la ciencia y al filosofía griega, pero que se mantuvieron alejados de la tradición de la cultura occidental.

Continuidad o discontinuidad de la ciencia occidental

La cuestión de la continuidad de la ciencia occidental moderna a partir del medioevo no es pacífica. Sólo respondiéndola afirmativamente podemos preguntarnos por el papel que le cupo a la ciencia árabe, ya que ella se conecta con el medioevo latino cristiano. Es interesante entonces, repasar rápidamente esta cuestión preliminar. Los historiadores de la ciencia occidental del s. XIX y comienzos del siglo XX coincidían, en general, en que el inicio de la ciencia moderna se sitúa en el Renacimiento, con los primeros “experimentadores” y que, por tanto, todos los intentos anteriores constituyen una pre-ciencia o una proto-ciencia que no integra, de ningún modo, el corpus **científico** occidental de la Modernidad, que es el núcleo de la ciencia planetaria que hoy conocemos. Epistemólogos neopositivistas, como E. Nagel, han canonizado esta interpretación desde la epistemología y la lógica científica. Sin embargo, ya a

mediados el siglo XX comenzaron a hacerse oír voces distintas. Un gran historiador de la ciencia, Aldo Mieli, planteó por primera vez la cuestión de una continuidad entre la ciencia antigua y la moderna, en 1938. Un gran impulso a la tesis continuista, incluyendo ya explícitamente a la ciencia greco-árabe, proviene de la obra *Agustin to Galileo* de Alistar C. Crombie, publicada por primera vez en 1952, con tal éxito que tuvo revisiones en 1957, 1959 y 1961. La tesis de Crombie es que la continuidad se da sobre todo en el plano metodológico, y en años posteriores, como prueba de esta tesis, en su obra *Robert Grosseteste and the origins of the experimental Science*, afirma que, para el caso de la física, esta continuidad metodológica está claramente dada en la identidad de métodos que existe entre la propuesta de Roberto Grosseteste (en sus Comentarios a la *Física* y a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles³) y el método de la ciencia moderna, ya que en ambos casos se trata de una propuesta de método analítico-sintético con confirmación experimental y matematización de los contenidos.

Este punto de vista recibió tempranas críticas⁴. Investigadores como M. Clagett y J. Mc Evoy le objetaron que no ofrece pruebas e que el desarrollo de las teorías científicas provenga de la discusión metodológica de los *Posteriores Analíticos*. A. Koyré, en 1956, aunque llega a decir que Crombie simplemente usa su tesis como prueba, reconoce que es un interesante punto de vista.

En definitiva, el tema central así planteado es si, y cuánto, intervino la teoría de la ciencia de Aristóteles en la conformación de los saberes científicos modernos. Esta cuestión ha sido reiteradamente investigada y reinterpretada. Los estudios de W. Wallace sobre los manuscritos de Galileo mostraron su conexión con los jesuitas el Colegio Romano, y con esto se establece una discusión sobre la influencia jesuita (y por tanto peripatética) en Galileo: la afirmaron Crombie y Carugo, y la negó el propio Wallece, pero la conexión está establecida y por tanto sin duda Galileo conoció la teoría de la ciencia aristotélica, al menos a través de la versión de los profesores del Colegio Romano, que recogieron la tradición de los comentadores del siglo XIII, quienes a su vez, bebieron, en mayor o menor medida, en fuentes árabes.

Las tesis continuistas sufrieron nuevos embates con la teoría de las “revoluciones científicas” de T. Kuhn, que puso distancia entre el Medioevo y la Modernidad. Las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado estuvieron atravesadas por esta polémica, hasta que la irrupción del pensamiento postmoderno puso en cuestión, axiológicamente hablando, los supuestos “logros” y “éxitos” de la Modernidad, llamando indirectamente la atención sobre las “teorías alternativas” del pasado. Hoy por hoy el debate sigue abierto: rupturistas y continuistas están equilibrados y hay nuevos puntos de vista que proponen matizar la rígida alternativa, situándose en una postura histórico-pragmática: veamos, lo más objetivamente posible, qué ha pasado, antes de aplicar categorías hermenéuticas muy comprometidas.

Además, hay otros aspectos de la alternativa que deben ser considerados. En efecto, no se trata sólo de una cuestión metodológica. Hay también una cuestión de contenidos, de enfoques pragmáticos, de marcos teóricos más generales y de cosmovisiones. No se puede absolutizar un elemento o factor y hacer depender de él todo el proceso de constitución y desarrollo de la ciencia occidental moderna.

Por lo tanto, es un momento propicio para plantear, al menos como una hipótesis plausible, la existencia de una tradición científica que, arrancando en la Grecia clásica, y a través de siglos de azarosas transmisiones, modificaciones e incluso negaciones, llega hasta el Renacimiento latino y se inserta en la historia de la ciencia moderna europea. Es en esta perspectiva que el papel de la ciencia árabe de ninguna manera puede ser soslayado.

La recepción del helenismo en Asia

La historia del helenismo⁵ en Medio Oriente arranca, sin duda, con la helenización de Siria y al constitución del centro intelectual de Jundi-Shapur. En este proceso, que alcanza su punto culminante entre los emperadores romanos Dioclesiano y Constantino, la expansión del cristianismo tuvo también influencia. El cristianismo adoptado por los sirios estaba muy orientado por grupos heréticos, como el monofisimo⁶. Por otra parte, no podemos dejar de

advertir, como muy bien lo expresa Mieli⁷, que la ciencia antigua comienza su declinación a partir el siglo III, tanto en el Imperio Romano Oriental como en el Occidental. Por lo que hace a Bizancio, la época de Justiniano -emperador muy feliz en otros campos, como el derecho- fue nefasta para la ciencia griega: se cerró la Escuela de Atenas, se persiguió tenazmente a científicos y filósofos por ser paganos y se destruyeron muchas de sus obras. La ciencia no logró recomponerse luego de ese golpe, y a partir del siglo VI su caída es irreversible. La intolerancia religiosa, además, contribuyó a la dispersión de las escasas fuerzas intelectuales con que en ese momento se contaba.

Los nestorianos⁸ por su parte, se hicieron fuertes en la región medio-oriental y allí abrieron escuelas teológicas. La primera escuela nestoriana fue la de Nisibis y posteriormente se estableció otra en Edessa. Este grupo, c. fines del siglo IV comenzó a traducir al siríaco obras griegas, entre las que sobresalían las obras lógicas de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio, que fueron muy estimadas por los sirios. Puede establecerse que esta herencia de la lógica y la teoría de la ciencia de los nestorianos llega al Bagdad islámico a través de Edessa, Nisibis y Jundi-Shapur.

Los monofisitas también tuvieron su papel en la trasmisión de la ciencia griega al medio sirio, si bien sus centros no son tan identificables como los nestorianos, ya que fueron más bien monasterios que escuelas. Tradujeron escritos griegos clásicos y bizantinos. Su contacto con el misticismo del Pseudo Dionisio influyó en su visión simbólico-mística del universo, y este aspecto fue luego retomado y desarrollado por diversas corrientes del Islam. En síntesis, la producción literaria siríaca y el alto grado de desarrollo intelectual del Irán hicieron posible el renacimiento griego en el mundo islámico.

El movimiento más fuerte de asimilación islámica de la ciencia griega comienza luego de la fundación de Bagdad (762) que fue su centro. Este movimiento de traducción comenzó con el califato de Harum al-Rashid en 786 y se prolongó durante un siglo. Se tradujeron del siríaco al árabe las obras lógicas, la *Retórica* y la *Política* de Aristóteles, junto con algunos apócrifos, las obras de Ptolomeo y trabajos matemáticos y médicos. El más importante

traductor árabe de esta época fue Hunayn ibn Ishaq (m. c. 873) que poseía también conocimiento del griego y familiaridad con los términos técnicos. Esto contribuyó a que sus traducciones fuesen más ajustadas, pues en otros casos las traducciones de términos técnicos son transliteraciones del siríaco. Ibn Ishaq tradujo obras de Galeno, Hipócrates, Ptolomeo, Euclides, Aristóteles y formó con sus discípulos una escuela o movimiento recepcionista, dejando una tradición que continuaron otros estudiosos como Yúsuf al-Khuri y Qusta ibn Luqa. Debemos mencionar también a Thabit ibn Qurra, que tradujo y corrigió versiones de matemática y astronomía.

Sin duda este florecimiento no hubiese sido posible, o no en tal magnitud, sin el apoyo oficial brindado por los califas abasíes. Se destacan por su mecenazgo científico al-Mansur (754-75), el mencionado Harun al-Rashid (786-809) y Abdallah al-Ma'mun (813-833) en cuya escuela de Bagdad trabajaron Thabit ibn Qurra y Qusta ibn Luqa.

Podemos preguntarnos la razón y la motivación de esta protección científica, por parte de los gobernantes de un pueblo inicialmente inculto. Aunque esto se ha dicho muchas veces, no resulta ocioso repetirlo: la fuente del interés por el conocimiento está en el mismo texto sagrado el Islam, el *Corán*. Es esta obra la que contiene los principios del Islam como religión, como organización política, y como cultura. En estos tres aspectos y desde diferentes ángulos, se insiste en la importancia el conocimiento.

El *Corán* enseña la existencia de un único Dios (59,25) que ha creado al hombre y le enseña (96,1-5) y que finalmente los juzgará según sus obras (82, 1-5). Por lo tanto, el hombre es un ser que posee -otorgada por Dios- la capacidad de descubrir la verdad de las cosas y la potestad de buscar y alcanzar los fines rectos que se propone. Por eso todos los hombres “de buena voluntad” (los que reconocen a Dios) constituyen una **hermandad** (Corán, 49,10), y esto implica la aprobación de las relaciones intelectuales entre todos ellos. Todo hombre inteligente tiene no sólo el derecho, sino también el deber de contribuir a la hermandad de los creyentes con su trabajo intelectual. El *Corán* fija como principio político la consulta a los creyentes (3, 159). Entre estos creyentes, los

sabios constituyen una categoría muy especial: tienen una capacidad, un don natural para aportar. Por eso no extraña que desde los primeros tiempos los califas se rodearan de pensadores de todas las disciplinas, y no sólo de juristas. Y finalmente, el Islam es también una cultura, que no se identifica sólo con la árabe, aunque ella haya sido su componente más saliente. El árabe fue su lengua oficial no sólo por ser la del libro sagrado, sino porque ella alcanzó el grado de madurez necesario para expresar las complejidades tanto del pensamiento abstracto, como de la simbólica poética y mística. Pero judíos, cristianos y miembros de otras confesiones y de otras lenguas se incorporaron a la cultura islámica y realizaron notables contribuciones.

Numerosas aleyas afirman la necesidad del conocimiento y la ciencia (por ejemplo 7, 185; 17,36; 58,11) y también hay tradiciones del Profeta en el mismo sentido. Para concluir, quisiera citar una frase del Dr. Ramón Guerrero, que resume mi propio punto de vista: “En virtud de esta concepción [la del *Corán*, que he mencionado] el Islam creó un modo de vida en el que el conocimiento fue su núcleo articulador. Pero, ¿fue realmente una religión del conocimiento, cuando la historia la ha considerado como la religión de la ignorancia y del fanatismo? La idea del Islam como religión contraria al conocimiento y a la ciencia ha tenido amplísima difusión. Sin embargo, no está en consonancia ni con lo que dicen los textos coránicos ni con el desarrollo histórico del Islam”⁹. Aunque no fuese sino por lo que se acaba de mencionar sobre el interés en la ciencia pagana (que despreciaba el gran emperador Justiniano), ya deberíamos concluir que esa “amplísima difusión” denunciada por Ramón Guerrero es falsa. Rescatar la verdad no es sólo un acto de justicia, sino que importa a nuestra propia concepción sobre la historia de la ciencia occidental.

Notas

¹ En este sentido, el concepto que manejo sería el equivalente, para la ciencia, al concepto de *falsafa* como una parte (no necesariamente la mayor) de la filosofía producida en el mundo islámico en estrecha relación con la filosofía griega. La diferencia de enfoques es importante; Rafael Ramón Guerrero al inicio de su obra *Filosofías árabe y judía* (Madrid, Síntesis, 2001) lo indica claramente: “... la situación hermenéutica que planteó a los musulmanes el texto revelado, constituyeron lo que propiamente

debería llamarse *filosofía islámica*: ésta incluiría las diversas ciencias racionales que prosperaron en la cultura árabe... [hay] múltiples aspectos en el pensamiento musulmán: además de la filosofía propiamente dicha, ciencia, derecho, teología, mística...” (p. 9, destacado del autor).

² En su obra *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale* (Leiden, Brill, 1938) mantiene una tesis altamente continuista, pues incluye, entre los antecedentes de la ciencia árabe, no sólo la griega, sino también la china y la hindú (p. 11 ss).

³ Añadamos que Crombie ha insistido muy fuertemente en la importancia de las traducciones de los textos científicos griegos realizadas por los árabes, a través de los cuales llegaron a Occidente. La importancia surge claramente al confrontar que, en el cuadro de las principales fuentes de la ciencia antigua conocidas en el mundo cristiano occidental entre los años 500 y 1300, las más importantes para el “despegue” científico del siglo XIII corresponden a obras traducidas del árabe (*De Agustín a Galileo*, vol. 1, Madrid, Alianza, trad. José Bernia, pp. 48-54).

⁴ Una síntesis de esta polémica puede verse en Bruce S. Eastwood, “On the continuity of Western Science, from the Middle Ages: A. C. Crombie’s *Agustin to Galileo*”, *Isis* 83, n. 1, 1992: 84-99.

⁵ Cf. L. D. O’Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, London, Routledge and Keagan Paul, 1964, cuyos lineamientos generales sigo en esta exposición.

⁶ El monofisismo es una herejía en la tradición cristiana, que consiste en afirmar que en Cristo existe sólo una naturaleza, y no dos (la divina y la humana) como afirma el cristianismo ortodoxo. Aunque combatido y tempranamente erradicado en Occidente, el monofisismo subsistió muchos siglos como orientación predominante en zonas alejadas dentro del Imperio Bizantino.

⁷ Ob. cit. pp. 38-42.

⁸ Seguidores de Nestorio, heresiarca sirio que había sido Patriarca de Constantinopla, y fue depuesto en el 431 por el Concilio de Éfeso, que lo condenó.

⁹ Ob. cit. p. 31.

DOCUMENTOS

La cuestión Jon Sobrino

Material distribuido por REDH (Red Solidaria por los Derechos Humanos) que señala las fuentes de envío y autoría. REDH autoriza la redistribución de dicho material siempre que se respete y observe el mismo criterio.

Nota de REDH: Previo al texto de la Carta de Jon Sobrino dirigida al Superior General de la Orden Jesuita, publicamos el artículo “Benedicto XVI contra los teólogos de la liberación” - publicado en el portal Reflexión y Liberación, que aún escrito antes de que se confirme la sanción resulta muy ilustrativo sobre la situación que se está viviendo.

Carlos D. Pérez
Coordinador de REDH
Fuente www.reflexionyliberacion.cl

Benedicto XVI contra los teólogos de la liberación

La condena vaticana al teólogo Jesuita Jon Sobrino, que se hará pública este jueves y que, según ha adelantado el arzobispo de San Salvador, le prohibirá publicar con el *'nihil obstat'* eclesiástico e impartir clases en centros religiosos, vuelve a golpear a la Teología de la Liberación, 20 años después del sonado castigo al franciscano brasileño Leonardo Boff, en 1985.

Es un nuevo e inesperado choque entre Ratzinger y este movimiento que Juan Pablo II y la Santa Sede descabezaron en los ochenta al censurar su “inspiración marxista”. El actual pontífice, como prefecto de la Doctrina de la Fe, dirigió desde 1981 aquella campaña de represión, que supuso llamadas de atención a más de un centenar de teólogos. Sin embargo, el reencuentro era inevitable: Benedicto XVI viajará en mayo a Brasil y afrontará por primera vez como Papa la situación de Latinoamérica.

Lo mismo le ocurrió a Juan Pablo II en 1979, cuando hizo su primer viaje al extranjero y acudió en México a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). Wojtyla se enfrentó entonces al auge de la Teología de la Liberación y sus críticos le reprocharon que, quizá por haber crecido en un régimen comunista y sufrido algunos de sus excesos, no supo comprenderla. Desde luego, Estados Unidos la veía con muy malos ojos y los intereses comunes para acabar con la URSS del Vaticano y la Administración Reagan -que, por ejemplo, financió a la Iglesia nicaragüense contra el Gobierno de Ortega- hicieron el resto.

Este capítulo ha quedado como uno de los más controvertidos de Wojtyla, pero con el cambio de Papa, y caído el Muro de Berlín, había cierta intriga por saber si se produciría una suerte de rehabilitación histórica de la Teología de la Liberación. Benedicto XVI también acude en mayo al encuentro del CELAM, pero llega con el ocaso de este movimiento progresista dentro de la Iglesia. Sin embargo, Latinoamérica asiste a un nuevo florecimiento de regímenes de izquierda y con el desafío de la pobreza tan intacto como hace dos décadas. Además, la Iglesia católica está en franco retroceso ante el empuje de sectas y confesiones protestantes.

Casualidad o no, en este contexto cae la condena de Sobrino. Lo cierto es que su expediente, la revisión de sus textos, viene desde al menos 2004 y ahora simplemente se ha concluido. Estas decisiones, de carácter ejemplar, le convertirán en el decimosegundo teólogo que recibe una condena desde que el Santo Oficio se transformó en Congregación de la Doctrina de la Fe en 1965. Salvo una primera notificación a Hans Küng en 1975, todas las demás tuvieron lugar durante el pontificado de Juan Pablo II y casi todas llevaron la firma de Ratzinger. Ha habido muchas otras llamadas al orden, pero la imposición de silencio es la señal más dura que emana de la Santa Sede para un teólogo. Si se confirma, ésta será la primera de Benedicto XVI, en un dossier que empezó él mismo.

“El Padre Sobrino se lo ha tomado con cierto nerviosismo. Está acostumbrado a las situaciones límite, porque está vivo de milagro, pero le afecta, no cabe

duda”, explicaba ayer el portavoz de la Curia General de los jesuitas en Roma, José María de Vera, que prefiere no hacer valoraciones hasta conocer el contenido exacto de la resolución vaticana. “Naturalmente nos pesará si considera que hay una especie de rebeldía, pero en casos anteriores había muchos matices, y los interesados siempre alegaron que lo que ellos decían y lo que se interpretaba no coincidía”, explica.

Tres de los últimos teólogos condenados son Jesuitas (Jacques Dupuis, en 1998; Anthony de Mello, en 2001; y Roger Haight, en 2004) y Vera lo achacan a la “penitencia del aventurero”, dadas sus posiciones de vanguardia. “Es un riesgo asumido. ¿Que nos equivocamos? Pues que nos tiren de las orejas”, dice. En cuanto a la Teología de la Liberación, opina que la preocupación por los pobres sigue vigente, “aunque exageraciones evidentemente ha habido”.

Jesús y Dios

En opinión del teólogo italiano Sandro Magister, a pesar de su declive, la Teología de la Liberación “ha inspirado un pensamiento común en gran parte del clero latinoamericano, el de la Iglesia como agencia humanitaria, que Benedicto XVI considera precisamente el origen de la debilidad de la Iglesia en este momento en Latinoamérica”. El viaje a Brasil arrojará sin duda luz sobre este aspecto.

La condena se debe, al parecer, a que Sobrino resalta en sus escritos la humanidad de Cristo y no su divinidad, y en este sentido Magister entiende que toca «un tema al que el Papa es extremadamente sensible. “Va a dedicar precisamente a este asunto su próximo libro, a demostrar que el Jesús histórico era Dios y hombre, porque cree que en ello está en juego la fe cristiana”. Con todo, pese al pulso histórico de Ratzinger y la Teología de la Liberación, la Iglesia también ha aceptado de nuevo en la ortodoxia a teólogos antes castigados. El mismo fundador del movimiento, el Dominico Gustavo Gutiérrez, acaba de estar en Roma impartiendo un curso en la pontificia universidad Angelicum y al inicio de la cuaresma acudió a la basílica de Santa Sabina: allí le impuso la ceniza Benedicto XVI en persona.

La amonestación a Jon Sobrino ha caído como un jarro de agua fría sobre el ánimo de creyentes como Enrique Miret Magdalena, miembro de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, o Juan José Tamayo Acosta, director de la cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría en la Universidad Carlos III de Madrid. Ninguno de los dos oculta “cierta sorpresa” ante una medida que echa por tierra “las cautelas” que, hasta ahora, habían guiado los pasos del Vaticano. Desde el pasado domingo, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha vuelto a hacer acto de presencia con la contundencia de antaño, “cuando gente como yo mismo -recuerda Tamayo Costa- era censurada sin paliativos y con argumentos que se caían por su propio peso”.

A su juicio, la amonestación que sufrió en 2003 a raíz del libro ‘Dios y Jesús’ no difiere “demasiado” de la condena que pesa ahora sobre uno de los adalides más carismáticos de la Teología de la Liberación. “Ya es lamentable que se nos reproche hacer ‘demasiado’ hincapié en la humanidad de Cristo. Increíble ¿Se nos critica por nuestro compromiso con los hombres de carne y hueso! Y quede bien claro: ni Jon Sobrino ni yo hemos negado jamás la divinidad de Jesús”.

Enrique Miret Magdalena, con la perspectiva que da tener más de 90 años, pondera sus palabras y echa la vista atrás: “Ya es hora de que la Santa Sede deje a un lado los castigos y la censura, por la sencilla razón de que puede equivocarse y pedir perdón siglos más tarde no alivia el daño”. Sin ir más lejos -apunta quien fuera firma habitual en Cuadernos para el Diálogo-, “el Dominicano italiano Savonarola murió en la hoguera por orden del Papa Alejandro VI y ahora resulta que se está cursando su beatificación”.

Azote de la Iglesia y la burguesía florentina, aquel religioso del siglo XV poco tiene que ver con el rigor intelectual y el talante moderado de Jon Sobrino, “pero -aclara el teólogo- los dos tienen algo en común: son víctimas del rodillo inquisitorial”. Por fortuna, las llamas hace tiempo que se extinguieron, ahora se castiga arrebatando la palabra. “Si callan, no existen. Ésa es la condena que impone Roma a los disidentes. Y no es pequeña”.

Agencias / “Reflexión y Liberación”

Carta de Jon Sobrino a P. Peter-Hans Kolvenbach

Enviado por Enrique Orallana / Movimiento Todos Somos Iglesia, Chile

15 de Marzo de 2007

Jon Sobrino al P. Peter - Hans Kolvenbach

Querido P. Kolvenbach:

Ante todo le agradezco la carta que me escribió el 20 de noviembre y todas las gestiones que ha hecho para defender mis escritos y mi persona. Ahora me dice el P. Idiáquez que le escriba a usted sobre mi postura ante la notificación y las razones por las que no me adhiero –"sin reservas", dice usted en su carta a ellas. En un breve texto posterior expondré mi reacción ante la *notificatio*, pues, como usted dice, lo normal es que la noticia aparezca en los medios y que los colegas de la teología esperen una palabra mía.

1. La razón fundamental

La razón fundamental es la siguiente. Un buen número de teólogos han leído mis dos libros antes de que fuese publicado el texto de la Congregación de la fe de 2004. Varios de ellos leyeron también el texto de la Congregación. Su juicio unánime es que en mis dos libros no hay nada que no sea compatible con la fe de la Iglesia.

El primer libro, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, fue publicado en español en 1991, hace 15 años, y ha sido traducido al portugués, inglés, alemán e italiano. La traducción portuguesa tiene el *imprimatur* del Cardenal Arns, del 4 de diciembre de 1992. Que yo sepa ninguna recensión o comentario teológico oral cuestionó mi doctrina.

El texto del segundo libro, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, fue publicado en 1999, hace siete años, y ha sido traducido al portugués, inglés

e italiano. Fue examinado muy cuidadosamente, antes de su publicación, por varios teólogos, en algunos casos por encargo del P. Provincial, Adán Cuadra, y en otros a petición mía. Son los PP. J. I. González Faus, J. Vives y X. Alegre, de San Cugat; el P. Carlo Palacio, de Bello Horizonte; el Pbro. Gesteira, de Comillas; el Pbro. Javier Vitoria, de Deusto; el P. Martin Maier, de Stimmen der Zeit. Varios de ellos son expertos en teología dogmática. Uno, en exégesis. Y otro, en patrística.

Recientemente, el P. Sesboué, a petición de Martin Maier, el año 2005 tuvo la gentileza de leer el segundo libro, *La fe en Jesucristo*, conociendo también, según entiendo, el texto de la Congregación de la fe de 2004. El P. Maier le pidió que se fijase si había algo en mi libro contra la fe de la Iglesia. Su respuesta de 15 páginas en conjunto es laudatoria para el libro. Y no encontró nada criticable desde el punto de vista de la fe. Sólo encontró un error, que él llama técnico, no doctrinal. *“Mon intention est de Omontrer le centre de gravité de l’ouvrage et combien il prend au sérieux les affirmations conciliaires, comme les titres de Crist dans le N.T. Je n’ai trouvé qu’une erreure réelle, s’est son interpretation de la communication des idiomes, mais c’est une errer technique en non doctrinale”*. (Afirmo desde ahora que no tengo ningún inconveniente en esclarecer, en la medida de mis posibilidades, ese error técnico).

Sobre el modo de analizar mi texto por parte de la congregación dice lo siguiente: *“Je n’ai pas voulu répondre avec trop de précision au document de la CDF qui vise aussi le premier livre de Sobrino et me paraît tellement exagéré qu’il est sans valeur. Talleyrand avait ce mot: ‘Ce qui est exagéré est insignifiant!’*. Avec cette méthode délibérément soupçonneuse je peux lire bien des hérésies dans les encycliques de J.P. II! J’en ai tout de même tenu compte dans mon évaluation. J’ai voulu dire que ce livre me paraît plus rigoureux dans ses formulations que le précédent. J’ai aussi cité des textes de la tradition, ou contemporains, ou même des papes qui vont dans le sens de Sobrino (en cela je suis la méthode de la CDF!)”. Entregué una copia del texto del P. Sesboué al P. Idiáquez y al P. Valentín Menéndez.

Todos estos teólogos son buenos conocedores del tema cristológico, al nivel teológico y doctrinal. Son personas responsables. Se han fijado explícitamente en posibles errores doctrinales míos. Son respetuosos de la Iglesia. Y no han hallado errores doctrinales ni afirmaciones peligrosas. Entonces no puedo comprender cómo la *notificatio* lee mis textos de manera tan distinta y aun contraria.

Esta es la primera y fundamental razón para no suscribir la notificatio: “no me siento representado en absoluto en el juicio global de la notificatio”. Por ello no me parece honrado suscribirla. Y además, sería una falta de respeto a los teólogos mencionados.

2. Treinta años de relaciones con la jerarquía

El documento de 2004 y la *notificatio* no son una total sorpresa. Desde 1975 he tenido que contestar a la Congregación para la Educación católica, bajo el cardenal Garrone, en 1976, y a la Congregación de la Fe, primero bajo el cardenal Seper y después, varias veces, bajo el Cardenal Ratzinger. El P. Arrupe, sobre todo, pero también el P. Vincent O’keefe, como vicario general, y el P. Paolo Dezza, como delegado papal, siempre me animaron a responder con honradez, fidelidad y humildad. Me agradecieron mi buena disposición a responder y me daban a entender que el modo de proceder las curias vaticanas no siempre se distinguía por ser honrado y muy evangélico. Mi experiencia, pues, viene de lejos. Y usted conoce lo que ha ocurrido en los años de su generalato.

Lo que quiero añadir ahora es que no sólo he tenido serias advertencias y acusaciones de esas congregaciones, sobre todo la de la fe, sino que desde muy pronto se creó un ambiente en el Vaticano, en varias curias diocesanas y entre varios obispos, en contra de mi teología -y en general, contra la teología de la liberación. Se generó un ambiente en contra de mi teología, a priori, sin necesidad de leer muchas veces mis escritos. Son 30 largos años de historia. Sólo voy a mencionar algunos hechos significativos. Lo hago no porque ésa sea una razón fundamental para suscribir la *notificatio*, sino para comprender

la situación en que estamos y qué difícil es, al menos para mí, y aun poniendo lo mejor de mi parte, tratar honrada, humana y evangélicamente, el problema. Y para ser sincero, aunque ya he dicho que no es una razón para no adherirme a la *notificatio*, siento que no es ético para mí “aprobar o apoyar” con mi firma un modo de proceder poco evangélico, que tiene dimensiones estructurales, en una medida, y que está bastante extendido. Pienso que avalar esos procedimientos para nada ayuda a la Iglesia de Jesús, ni a presentar el rostro de Dios en nuestro mundo, ni a animar al seguimiento de Jesús, ni a la “lucha crucial de nuestro tiempo”, la fe y la justicia. Lo digo con gran modestia.

Algunos hechos del ambiente generalizado que se ha generado contra mi teología, más allá de las acusaciones de las congregaciones, son los siguientes.

Monseñor Romero escribe en su *Diario* el día 3 de mayo de 1979: “Visité al P. López Gall. Me dijo con sencillez de amigo el juicio negativo que se tiene en algunos sectores para con los escritos teológicos de Jon Sobrino”. Por lo que toca a Monseñor Romero, pocos meses después me pidió que le escribiera el discurso que pronunció en la Universidad de Lovaina el 2 de febrero de 1980 -en 1977 ya había redactado para él la segunda carta pastoral “La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia”.

Escribí el discurso de Lovaina. Le pareció muy bien, lo leyó íntegramente y me lo agradeció.

Antes de su cambio como obispo, Monseñor me había acusado de peligros doctrinales, lo que muestra que sabía moverse en esa problemática (también escribió un juicio crítico contra la “Teología Política” de Ellacuría en 1974). Pero después, nunca me avisó de tales peligros. Creo que mi teología le parecía correcta doctrinalmente -al menos en lo sustancial. (Sé muy bien que en el Vaticano un problema para su canonización ha sido mi posible influjo en sus escritos y homilías. Escribí un texto de unas 20 páginas sobre ellos. Y lo firmé).

Cuando Alfonso López Trujillo fue nombrado cardenal, dijo poco después en un grupo, más o menos públicamente, que iba a acabar con Gustavo Gutiérrez,

Leonardo Boff, Ronaldo Muñoz y Jon Sobrino. Así me lo contaron, y me parece muy verosímil. Las historias de López Trujillo con el P. Ellacuría -con Monseñor Romero, sobre todo- y conmigo son interminables. Continúan hasta el día de hoy. Y empezaron pronto. Creo que en 1976 o 1977 habló en contra de la teología de Ellacuría y de la mía en una reunión de la Conferencia Episcopal de El Salvador, a cuya reunión se autoinvitó. Después, en carta a Ellacuría, negó tajantemente que hubiera hablado de él y de mí en dicha conferencia. Pero nosotros teníamos el testimonio, de primera mano, de Mons. Rivera, quien estuvo presente en la reunión de la conferencia episcopal.

En 1983 el cardenal Corripio, arzobispo de México, prohibió la celebración de un congreso de teología. Lo organizaban los pasionistas para celebrar, según su carisma, el año de la redención, que estaba siendo propiciado por Juan Pablo II. Querían tratar teológicamente el tema de la cruz de Cristo y la de nuestros pueblos. Me invitaron y acepté. Después me comunicaron la prohibición del cardenal. La razón, o una razón importante, era que yo iba a tener dos conferencias en el congreso.

En Honduras, el arzobispo, regañó a un grupo de religiosas porque habían ido a una diócesis cercana a escuchar una conferencia mía. Me había invitado el obispo. Creo que su nombre era Mons. Corrivau, canadiense.

Sólo un ejemplo más para no cansarle. En 1987 o 1988, más o menos, recibí una invitación a hablar a un numeroso grupo de laicos en Argentina, en la diócesis de Mons. Hesayne. Se trataba de revitalizar a los cristianos que habían sufrido durante la dictadura. Y acepté. Poco después recibí una carta de Mons. Hesayne diciéndome que mi visita a su diócesis había sido objeto de debate en una reunión de la Conferencia Episcopal.

El cardenal Primatesta dijo que le parecía muy mal que yo fuese a hablar a Argentina. Monseñor Hesayne, me defendió como persona y defendió mi ortodoxia. Le preguntó al cardenal si había leído algún libro mío, y reconoció que no. Sin embargo, el obispo se vio obligado a cancelar la invitación. Me

escribió y se disculpó con mucho cariño y humildad, y me pidió que comprendiese la situación. Le contesté que la comprendía y que le agradecía.

De lo que he dicho hasta ahora sobre Argentina tengo certeza. Lo que sigue lo oí a dos sacerdotes, no sé si de Argentina o de Bolivia, que pasaron por la UCA. Al verme, me dijeron que conocían en lo que había ocurrido en Argentina. En resumen, en la reunión de la Conferencia Episcopal le habían dicho a Mons. Hesayne que tenía que elegir: o invitaba a Jon Sobrino a su diócesis, y el Papa no pasaría por ella en la próxima visita a Argentina, o aceptaba la visita del Papa a su diócesis y Jon Sobrino no podía pasar por allí.

No quiero cansarle más, aunque créame que podría contar más historias. También de obispos que se han opuesto a que dé conferencias en España. Esta “mala fama” no creo que fuese algo específicamente personal, sino parte de la campaña contra la teología de la liberación.

Y ahora formulo mi segunda razón para no adherirme. Tiene que ver menos directamente con los documentos de la Congregación de la fe, y más con el modo de proceder del Vaticano en los últimos 20 ó 30 años. En esos años, muchos teólogos y teólogas, gente buena, con limitaciones por supuesto, con amor a Jesucristo y a la Iglesia, y con gran amor a los pobres, han sido perseguidos inmisericordemente. Y no sólo ellos. También obispos, como usted sabe, Monseñor Romero en vida (todavía hay quien no le quiere en el Vaticano, al menos no quieren al Monseñor Romero real, sino a un Monseñor Romero aguado), Don Helder Camara tras su muerte, y Proaño, Don Samuel Ruiz y un muy largo etcétera. Han intentado descabezar, a veces con malas artes, a la CLAR, y a miles de religiosas y religiosos de inmensa generosidad, lo que es más doloroso por la humildad de muchos de ellos. Y sobre todo, han hecho lo posible para que desaparezcan las comunidades de base, los pequeños, los privilegiados de Dios.

Adherirme a la *notificatio*, que expresa en buena parte esa campaña y ese modo de proceder, muchas veces claramente injusto, contra tanta gente buena,

siento que sería avalarlo. No quiero pecar de arrogancia, pero no creo que ayudaría a la causa de los pobres de Jesús y de la iglesia de los pobres.

3. Las críticas a mi teología del teólogo Joseph Ratzinger

Este tema me parece importante para comprender dónde estamos, aunque no es una razón para no suscribir la *notificatio*.

Poco antes de publicar la primera Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”, corrió, en forma manuscrita, un texto del cardenal Joseph Ratzinger sobre dicha teología. El Padre César Jerez, entonces Provincial, recibió el texto de un jesuita amigo, de Estados Unidos. El texto fue publicado después en *30 giorni III/3* (1984) pp. 48-55.

Yo lo pude leer, ya publicado, en *Il Regno*. Documenti 21 (1984) pp. 220-223. En este artículo se mencionan los nombres de cuatro teólogos de la liberación: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Ignacio y Ellacuría, y el mío, que es el más frecuentemente citado. Cito textualmente lo que dice sobre mí. Las referencias son de mi libro *Jesús en América Latina*. Su significado para la fe la cristología, San Salvador, 1982.

a) Ratzinger: “Respecto a la fe dice, por ejemplo, J. Sobrino: La experiencia que Jesús tiene de Dios es radicalmente histórica. ‘Su fe se convierte en fidelidad’. Sobrino reemplaza fundamentalmente, por consiguiente, la fe por la ‘fidelidad a la historia’” (fidelidad a la historia, 143-144).

Comentario. Lo que yo digo textualmente es: “su fe en el misterio de Dios se convierte en fidelidad a ese misterio”, con lo cual quiero recalcar la procesualidad del acto de fe. Digo también que “la carta (de los Hebreos) resume admirablemente cómo se da en Jesús la fidelidad histórica y en la historia a la práctica del amor a los hombres y la fidelidad al misterio de Dios” (p. 144). La interpretación de Ratzinger de reemplazar la fe por la fidelidad a la historia está injustificada. Repito varias veces: “fidelidad al misterio de Dios”.

b) Ratzinger: “‘Jesús es fiel a la profunda convicción de que el misterio de la vida de los hombres. es realmente lo último’. (p. 144). Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia que hace posible a Sobrino, conservar con respecto a Jesús la fórmula de Calcedonia pero con un sentido totalmente alterado: se ve cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no son aplicables al análisis de esta teología”.

Comentario. El contexto de mi texto es que “la historia hace creíble su fidelidad a Dios, y la fidelidad a Dios, a quien le instituyo, desencadena la fidelidad a la historia, al ‘ser a favor de otros’” (p. 144). Para nada confundo Dios y la historia. Además, la fidelidad no es a una historia abstracta, o alejada de Dios y absolutizada, sino que es la fidelidad al amor a los hermanos, lo que tiene una ultimidad específica en el Nuevo Testamento y es mediación de la realidad de Dios.

c) Ratzinger: “Ignacio Ellacuría insinúa este dato en la tapa del libro sobre este tema: Sobrino “dice de nuevo.que Jesús es Dios, pero añadiendo inmediatamente que el Dios verdadero es sólo el que se revela histórica y escandalosamente en Jesús y en los pobres, quienes continúan su presencia. Sólo quien mantiene tensa y unitariamente esas dos afirmaciones es ortodoxo”.

Comentario. No veo que tiene de malo las palabras de Ellacuría.

d) Ratzinger: “El concepto fundamental de la predicación de Jesús es ‘Reino de Dios’. Este concepto se encuentra también en el núcleo de las teologías de la liberación, pero leído sobre el trasfondo de la hermenéutica marxista. Según J. Sobrino el reino no debe comprenderse de modo espiritualista, ni universalista, ni en el sentido de una reserva escatológica abstracta. Debe ser entendido en forma partidista y orientado hacia la praxis. Sólo a partir de la praxis de Jesús, y no teóricamente, se puede definir lo que significa el reino; trabajar con la realidad histórica que nos rodea para transformarla en el Reino” (166).

Comentario. Es falso que yo hable del reino de Dios en el trasfondo de la hermenéutica marxista. Sí es cierto que doy importancia decisiva a reproducir

la praxis de Jesús para obtener un concepto que pueda acercarnos al que tuvo Jesús. Pero esto último es problema de epistemología filosófica, que tiene también raíces en la comprensión bíblica de lo que es conocer. Como dicen Jeremías y Oseas: “hacer justicia, ¿no es eso conocerme?”.

e) Ratzinger: “En este contexto quisiera también mencionar la interpretación impresionante, pero en definitiva espantosa, de la muerte y de la resurrección que hace J. Sobrino. Establece ante todo, en contra de las concepciones universalistas, que la resurrección es, en primer lugar, una esperanza para los crucificados, los cuales constituyen la mayoría de los hombres: todos estos millones a los cuales la injusticia estructural se les impone como una lenta crucifixión (176). El creyente toma parte también en el reinado de Jesús sobre la historia a través de la implantación del Reino, esto es, en la lucha para la justicia y por la liberación integral, en la transformación de las estructuras injustas en estructuras más humanas. Este señorío sobre la historia se ejerce, en la medida en que se repite en la historia el gesto de Dios que resucita a Jesús, esto es, dando vida a los crucificados de la historia (181). El hombre asumió las gestas de Dios, y en esto se manifiesta toda la transformación del mensaje bíblico de modo casi trágico, si se piensa cómo este intento de imitación de Dios se ha efectuado y se efectúa”.

Comentario. Si la resurrección de Jesús es la de un crucificado, me parece al menos plausible comprender teológicamente la esperanza en primer lugar para los crucificados. En esta esperanza podemos participar “todos” en la medida en que participemos en la cruz.

Y “repetir en la historia el gesto de Dios” es obviamente lenguaje metafórico. Nada tiene que ver con *hybris* y arrogancia. Hace resonar el ideal de Jesús: “sean buenos del todo como el Padre celestial es bueno”.

Hasta aquí el comentario a las acusaciones de Ratzinger. No reconozco mi teología en esta lectura de los textos. Además, como usted recordará, el P. Alfaro escribió un juicio sobre el libro del que Ratzinger saca las citas, sin encontrar error alguno en su artículo “Análisis del libro ‘Jesús en América

Latina' de Jon Sobrino", *Revista Latinoamericana de Teología* 1, 1984, pp. 103-120). Por lo que toca a la ortodoxia concluye textualmente:

a) Expresa y repetida afirmación de fe en la divinidad (filiación divina) de Cristo a lo largo de todo el libro;

b) reconocimiento creyente del carácter normativo y vinculante de los dogmas cristológicos, definidos por el magisterio eclesial en los concilios ecuménicos;

c) fe en la escatología cristiana, iniciada ya ahora en el presente histórico como anticipación de su plenitud venidera meta-histórica (más allá de la muerte);

d) fe en la liberación cristiana como "liberación integral", es decir, como salvación total del hombre en su interioridad y en su corporalidad, en su relación a Dios, a los otros, a la muerte y al mundo. Estas cuatro verdades de la fe cristiana son fundamentales para toda cristología. Sobrino las afirma sin ninguna ambigüedad" (p. 117-118).

Y es grave que, sin citar mi nombre, la Instrucción de 1984, IX, traducción "teológica de este núcleo", repite algunas ideas que Ratzinger piensa haber encontrado en mi libro: "Algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como 'fidelidad a la historia'" (4).

Creo que el cardenal Ratzinger, en 1984, no entendió a cabalidad la teología de la liberación, ni parece haber aceptado las reflexiones críticas de Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, 1985, y de I. Ellacuría, "Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de 'la teología de la liberación'", *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1984) 145-178. Personalmente creo que hasta el día de hoy le es difícil comprenderla. Y me ha disgustado un comentario que he leído al menos en dos ocasiones. Es poco objetivo y puede llegar a ser injusto. La idea es que "lo que

buscan los (algunos) teólogos de la liberación es conseguir fama, llamar la atención”.

Termino. No es fácil dialogar con la Congregación de la fe. A veces parece imposible. Parece que está obsesionada por encontrar cualquier limitación o error, o por tener por tal lo que puede ser una conceptualización distinta de alguna verdad de la fe. En mi opinión, hay aquí, en buena medida, ignorancia, prejuicio y obsesión para acabar con la teología de la liberación. Sinceramente no es fácil dialogar con ese tipo de mentalidad.

Cuántas veces he recordado el presupuesto de los Ejercicios: “todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla”. Y estos días he leído en la prensa un párrafo del libro de Benedicto XVI, de próxima aparición, sobre Jesús de Nazaret. “Creo que no es necesario decir expresamente que este libro no es en absoluto un acto magisterial, sino la expresión de mi búsqueda personal del «rostro del Señor» (salmo 27, Por lo tanto, cada quien tiene libertad para contradecirme. Sólo pido a las lectoras y a los lectores el anticipo de simpatía sin la cual no existe comprensión posible”. Personalmente le ofrezco al papa simpatía y comprensión. Y deseo vehementemente que la Congregación de la fe trate a los teólogos y teólogas de la misma manera.

4. Problemas de fondo importantes

En mi respuesta de marzo de 2005 traté de explicar mi pensamiento. Ha sido en vano. Por eso ahora no voy a comentar, una vez más, las acusaciones que me hace la *notificatio*, pues fundamentalmente son las mismas. Sólo quiero mencionar algunos temas importantes, sobre los que en el futuro podamos ofrecer algunas reflexiones.

1. Los pobres como lugar de hacer teología. Es un problema de epistemología teológica, exigido o al menos sugerido por la Escritura. Personalmente, no dudo de que desde los pobres se ve mejor la realidad y se comprende mejor la revelación de Dios.

2. El misterio de Cristo siempre nos desborda. Mantengo como fundamental el que sea sacramento de Dios, presencia de Dios en nuestro mundo. Y mantengo como igualmente fundamental el que sea un ser humano e histórico concreto. El docetismo me parece que sigue siendo el mayor peligro de nuestra fe.

3. La relacionalidad constitutiva de Jesús con el reino de Dios. En las palabras más sencillas posibles, éste es un mundo como Dios lo quiere, en el que haya justicia y paz, respeto y dignidad, y en el que los pobres estén en el centro de interés de los creyentes y de las iglesias. Igualmente, la relacionalidad constitutiva de Jesús con un Dios que es Padre, en quien confía totalmente, y en un Padre que es Dios ante quien se pone en total disponibilidad.

4. **Jesús es hijo de Dios, la palabra hecha *sarx*.** Y en ello veo el misterio central de la fe: la trascendencia se ha hecho trasdendencia para llegar a ser condescendencia.

5. Jesús trae la salvación definitiva, la verdad y el amor de Dios. La hace presente a través de su vida, praxis, denuncia profética y anuncio utópico, cruz y resurrección. Y Puebla, remitiéndose a Mt 25, afirma Cristo “ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres” (n. 196). *Ubi pauperes ibi Christus*.

6. Muchas otras cosas son importantes en la fe. Sólo quiero mencionar una más, que Juan XXIII y el Cardenal Lercaro proclamaron en el Vaticano II: La Iglesia como “Iglesia de los pobres”. Iglesia de verdadera compasión, de profecía para defender a los oprimidos y de utopía para darles esperanza.

7. Y en un mundo gravemente enfermo como el actual proponemos como utopía que “*extra pauperes nulla salus*”.

De estos y de muchos otros temas hay que hablar más despacio. Creo que es bueno que todos dialoguemos. Personalmente estoy dispuesto a ello.

Querido Padre Kolvenbach esto es lo que quería comunicarle. Bien sabe usted que, aunque estas cosas son desagradables, puedo decir que estoy en paz. Esta viene del recuerdo de innumerables amigos y amigas, muchos de ellos mártires. Estos días, el recuerdo del P. Jon Cortina nos trae de nuevo la alegría. Si me permite hablarle con total sinceridad, no me siento “en casa” en ese mundo de curias, diplomacias, cálculos, poder, etc. Estar alejado de “ese mundo”, aunque yo no lo haya buscado, no me produce angustia. Si me entiende bien, hasta me produce alivio.

Sí siento que la *notificatio* producirá algún sufrimiento. Por decirlo con sencillez, algo sufrirán mis amigos y familiares, una hermana que tengo, muy cercana a Monseñor Romero y a los mártires. Pienso también que hará la vida más difícil, por ejemplo a mi gran amigo el P. Rafael de Sivatte. Si no fuesen pocos los problemas que ya tiene para mantener con seriedad el Departamento de Teología -que lo mantiene muy bien por su gran capacidad, dedicación y ciencia- tendrá ahora que buscar otro profesor de cristología, y, como usted sabrá, también tendrá que buscar otro profesor de Historia de la Iglesia, pues, injustamente, el P. Rodolfo Cardenal no va a dar clases, pues no es bien visto por la jerarquía del país.

No sé si esta larga carta le ayudará en sus conversaciones con el Vaticano. Ojalá así sea. He procurado ser lo más sincero posible. Y le agradezco todos los esfuerzos que ha hecho para defendernos.

Le recuerdo con afecto ante el Señor.

Jon Sobrino

Benedicto XVI sobre el Vaticano II

ROMA, 27 de julio del 2007 - Como hace dos veranos atrás en Aosta, este año Benedicto XVI también, durante sus vacaciones en los Alpes, quiso reunirse con los sacerdotes del lugar y responder a sus preguntas.

La continuación del Vaticano II recuerda a Benedicto XVI el “caos total” que siguió al Concilio di Nicea, el primero de la historia. Pero de aquel tormentoso Concilio vino el “Credo”. ¿Y hoy? He aquí lo que respondió el Papa a lo sacerdotes de Belluno, Feltre y Treviso.

Yo también he vivido los tiempos del Concilio Vaticano II, estando en la basílica de San Pedro con grande entusiasmo y viendo cómo se abrían nuevas puertas. Parecía realmente ser el nuevo Pentecostés, donde la Iglesia podía nuevamente convencer a la humanidad. Después del alejamiento del mundo de la Iglesia en el siglo XIX y XX, parecía que se reencontraban de nuevo Iglesia y mundo que renacía nuevamente un mundo cristiano y una Iglesia del mundo y verdaderamente abierta al mundo.

Habíamos esperado tanto, pero las cosas en realidad se revelaron más difíciles. Sin embargo permanece la gran herencia del Concilio, que ha abierto un camino nuevo y es siempre una “carta magna” del camino de la Iglesia, muy esencial y fundamental.

¿Pero por qué sucedió eso? Primero quisiera comenzar con una observación histórica. Los tiempos de un postconcilio son casi siempre muy difíciles. Después del gran Concilio de Nicea - que para nosotros es realmente el fundamento de nuestra fe, de hecho nosotros confesamos la fe formulada en Nicea - no nació una situación de reconciliación y de unidad como había esperado Constantino, promotor de tan grande Concilio, sino una situación realmente caótica de luchas de todos contra todos.

San Basilio en su libro sobre el Espíritu Santo compara la situación de la Iglesia después del Concilio de Nicea a una batalla naval en la noche, donde

nadie conoce más al otro, sino que todos se enfrentan a todos. Era realmente una situación de caos total: así describe con colores fuertes el drama del postconcilio, del post Nicea, san Basilio

Después, luego de 50 años, para el primer Concilio de Constantinopla, el emperador invita a Gregorio Nacianceno a participar en el concilio y san Gregorio Nacianceno responde: no, no voy, porque conozco estas cosas, se que de todo concilio nacen sólo confusión y batalla, por lo tanto no voy. Y no fue.

Por tanto no es ahora, en retrospectiva, una sorpresa así de grande como era en el primer momento para todos nosotros digerir el Concilio, este gran mensaje. Introducirlo en la vida de la Iglesia, recibirlo, así que se haga vida de la Iglesia, asimilarlo en las diversas realidades de la Iglesia es un sufrimiento, y sólo en el sufrimiento se realiza también el crecimiento. Crecer es siempre también sufrir, porque es salir de un estado y pasar a otro.

Y en el concierto del postconcilio debemos constatar que hay dos grandes censuras históricas.

La primera es la censura del '68, el inicio o la explosión -osaría decir- de la gran crisis cultural de Occidente. Había desaparecido la generación de la posguerra, una generación que después de todas las destrucciones y viendo el horror de la guerra del pelearse, y constatando el drama de las grandes ideologías que habían realmente conducido a las personas hacia el abismo de la guerra, habíamos redescubierto las raíces cristianas de Europa y habíamos comenzado a reconstruir Europa con estas grandes inspiraciones. Pero terminada esta generación se veían también todos los fracasos, las lagunas de esta reconstrucción, la gran miseria en el mundo, y así comienza y explota la crisis de la cultura occidental, diría una revolución cultural que quiere cambiar radicalmente todo. Dice: en dos mil años de cristianismo no hemos creado el mundo mejor, debemos comenzar de cero en modo absolutamente nuevo. El marxismo parece la receta científica para crear finalmente el mundo nuevo.

En este -digamos- grave, gran enfrentamiento entre la nueva, sana modernidad querida por el Concilio y la crisis de la modernidad, todo se hace difícil como ocurrió después del primer Concilio de Nicea.

Una parte era de la opinión que esta revolución cultural era lo que había querido el Concilio. Identificaba esta nueva revolución cultural marxista como la voluntad del Concilio. Decía: este es el Concilio; en la letra y textos son todavía un poco anticuados, pero detrás de las palabras escritas está este “espíritu”, ésta es la voluntad del Concilio, así debemos proceder. Y por otra parte, naturalmente, la reacción: así están destruyendo la Iglesia. La reacción -digamos- absoluta contra el Concilio, la anticonciliaridad, y - digamos - la tímida, humilde búsqueda de cómo realizar el verdadero espíritu del concilio. Es como dice un proverbio: “si se cae un árbol hace mucho ruido, si crece una selva no se escucha nada”, durante estos grandes rumores del progresismo equivocado y del anticonciliarismo absoluto crecía muy silenciosamente, con tanto sufrimiento y también con tantas pérdidas en la construcción de un nuevo pasaje cultural, el camino de la Iglesia.

Y después la segunda censura en el '89, la caída de los regimenes comunistas. Pero la respuesta no fue el regreso a la fe, como se podía quizá esperar, no fue el redescubrimiento que precisamente la Iglesia con el Concilio auténtico había dado respuesta. Por el contrario, la respuesta fue el escepticismo total, la llamada post-modernidad. Nada es verdad, cada uno debe ver cómo vive. Se afirma un materialismo, un escepticismo pseudo-racionalista ciego que termina en la droga, termina en todos esos problemas que conocemos y de nuevo cierra los caminos a la fe, porque es así de simple, así de evidente: no, no hay nada de verdad; la verdad es intolerante, no podemos seguir este camino.

En este contexto de dos rupturas culturales, la primera, la revolución cultural del '68, la segunda, la caída en el nihilismo después del '89, la Iglesia con humildad, entre las pasiones del mundo y la gloria del Señor, toma su camino.

Por este camino debemos crecer con paciencia y debemos ahora en un modo nuevo aprender que cosa quiere decir renunciar al triunfalismo.

El Concilio había sostenido renunciar al triunfalismo - y había pensado al Barroco, a todas estas grandes culturas de la Iglesia. Se dijo: comencemos en modo moderno, nuevo. Pero había crecido otro triunfalismo, el de pensar: ahora nosotros hacemos las cosas, nosotros hemos encontrado el camino y por este camino encontramos el mundo nuevo.

Pero la humildad de la Cruz, del Crucificado excluye precisamente este triunfalismo. Debemos renunciar al triunfalismo según el cual ahora nace realmente la gran Iglesia del futuro. La Iglesia de Cristo es siempre humilde y precisamente así es grande y alegre.

Me parece muy importante que ahora podamos ver con ojos abiertos cuanto de positivo ha crecido también en el postconcilio: en la renovación de la liturgia, en los sínodos, sínodos romanos, sínodos universales, sínodos diocesanos, en las estructuras parroquiales, en la colaboración, en las nuevas responsabilidades de los laicos, en la gran corresponsabilidad intercultural e intercontinental, en una nueva experiencia de la catolicidad de la Iglesia, de la unanimidad que crece en humildad y sin embargo es la verdadera esperanza del mundo.

Y así debemos, me parece, redescubrir la gran herencia del Concilio, que no es un “espíritu” reconstruido detrás de los textos, sino son precisamente los grandes textos conciliares vueltos a leer hoy con la experiencia que hemos tenido y que han dado fruto en tantos movimientos, en tantas nuevas comunidades religiosas. A Brasil llegué sabiendo como se expandían las sectas y como parece un poco esclerotizada la Iglesia católica; pero una vez allí he visto que casi cada día en Brasil nace una nueva comunidad religiosa, nace un nuevo movimiento, no sólo crecen las sectas. Crece la Iglesia con nuevas realidades plenas de vitalidad, que no llenan las estadísticas - esta es una esperanza falsa, la estadística no es nuestra divinidad - sino crecen en los ánimos y crean la alegría de la fe, crean presencia del Evangelio, crean así también verdadero desarrollo del mundo y de la sociedad.

Por lo tanto me parece que debemos aprender la gran humildad del Crucificado, de una Iglesia que es siempre humilde y siempre contrastada por

los grandes poderes económicos, militares, etc. Pero debemos aprender, junto con esta humildad, también el verdadero triunfalismo de la catolicidad que crece en todos los siglos. Crece también hoy la presencia del Crucificado resucitado, que tiene y conserva sus heridas. Está herido, pero precisamente así renueva el mundo, da su soplo que renueva también a la Iglesia no obstante toda nuestra libertad. En este conjunto de humildad de la Cruz y de la alegría del Señor resucitado, que en el Concilio nos ha dado un gran indicador de camino, podemos seguir adelante con alegría y llenos de esperanza.

Fuente <http://groups.google.com/group/evangelio>

NOTA

San Francisco y el Islam Introducción histórica

Celina A. Lértora Mendoza

La Orden de los Frailes Menores tuvo una temprana relación con el Islam, ya en vida de su fundador, San Francisco de Asís. Pero la conexión que él intentó con el mundo islámico se diferenció en su motivación y su estilo, de otras propuestas que se gestaban en su época. Aunque en un contexto apostólico, su aproximación estuvo signada por aquel rasgo que tanto lo ha distinguido en todas sus acciones: su visión pacífica y caritativa de las relaciones humanas, tan bien expresada en el saludo de los frailes: “paz y bien”. Para comprender mejor esta visión, es necesario situarnos en el mundo en que él vivió, a través de dos aspectos decisivos: la acción de la Iglesia y la relación del mundo cristiano con el Islam.

1. La acción de la Iglesia

En el siglo XIII, la cristiandad estaba reorganizándose luego de varios siglos de feudalismo y ruralización de la vida europea. Durante los siglos altomedievales, la Iglesia debió enfrentar el terrible azote de las luchas feudales, la atomización del poder político, la intromisión de los laicos en las cuestiones específicamente eclesiásticas, la inseguridad de la vida, el temor siempre presente del hambre, la peste y la guerra. Ya en el siglo XII las antiguas ciudades romanas antes semiabandonadas vuelven a poblarse, y nacen otras nuevas, intensificándose el comercio y la cultura. En el s. XIII el movimiento urbano cambia definitivamente el mapa socio político de Europa, preludiando el surgimiento de las “naciones” que se afianzarán en la modernidad.

También las relaciones de la Iglesia con el laicado se encaminan a nuevas formas. Desde la querrela de las investiduras que enfrentó al papa Gregorio

VII con el rey de Francia Enrique IV, culminando con el encuentro en Canosa (en 1076) con el triunfo papal, las relaciones fueron de alternativas ventajas de uno y otro sector de la cristiandad: el eclesiástico y el secular. Sin embargo, en el seno de la Iglesia se fue afianzando la exigencia de la distinción y el respeto de la autonomía eclesiástica, que los poderes políticos debían reconocer. Muchas de las corruptelas que habían ensombrecido la vida religiosa tenían su origen precisamente en una visión en el fondo poco espiritual de la vida eclesiástica. De allí que se propusieran periódicamente reformas para suprimir los abusos y reordenar las pautas de vida conforme al sentido originario.

La Iglesia había asumido, en esas épocas belicosas anteriores, la tarea de mantener en lo posible la paz, la cultura y la piedad. Los monjes fueron sus principales protagonistas, así como también destinatarios de las medidas reformadoras y artífices directos de algunas de ellas. La gran reforma iniciada por Gregorio VII fue continuada durante todo el siglo XII por el movimiento de espiritualidad monacal. El monaquismo tuvo entonces una de sus etapas culminantes. Sobre la base de las reglas más antiguas, la benedictina y la agustina, las reformas tendieron no sólo a mejorar la vida espiritual de los monjes, sino también a irradiarse en la Iglesia mediante sus escritos, su oración y su espiritualidad. Durante los primeros siglos de la Edad Media, los monasterios habían sido los principales centros de la vida comunitaria. En el sistema feudal funcionaron como ejes de poder feudal y eso determinó el florecimiento económico de las abadías, que se organizaron como unidades de producción y también como centros sociales e intelectuales.

Pero la cima de su poder fue también el comienzo de su eclipsamiento. Demasiado ligados a las rentas de la tierra, a la ostentación de sus construcciones y a las riquezas de sus templos para la gloria de Dios, este sistema no pudo competir con el naciente urbanismo, con las nuevas formas de producción, el crecimiento del comercio y la aparición de las universidades. La cura de almas que requerían las nacientes ciudades exigía un estilo para el cual los monjes no estaban preparados, pero tampoco el clero secular resultaba suficiente. Esta necesidad se hizo sentir a fines del siglo XII y comienzos del XIII; y tomó la forma de movimientos laicales, muchos de los cuales cayeron

rápida en la heterodoxia. Entre estos grupos contestatarios los cátaros obligaron una acción especial del papado. Herederos de la antigua tradición maniquea, estos grupos, que se consolidaron fuertemente en el sur de Francia y norte de Italia, cuestionaron la autoridad de la Iglesia y difundieron doctrinas pesimistas acerca del hombre, la naturaleza y las relaciones sociales. La respuesta de la ortodoxia se abrió en dos frentes. Uno, lamentable, la guerra albigense, con sus muertos, su destrucción y la secuela de la tristemente famosa inquisición papal. La otra, a cargo de teólogos e intelectuales, tuvo el mérito de elaborar nuevas formas de pensamiento que superaron la vieja idea del “desprecio del mundo” que habían cultivado las generaciones anteriores.

En esta coordenada, Francisco aparece como un hombre nuevo, que responde a las necesidades de la cristiandad urbanizada, con una piedad religiosa diferente, que ve en el mundo no tanto un valle de lágrimas como un lugar que Dios nos ha dado para nuestro bien y que merece ser considerado y no despreciado. Entre los seres del mundo que no se puede ignorar ni despreciar aparecerán, pues, aquellos hombres que no comparten con los cristianos la misma fe, pero sí comparten la misma humanidad y el mismo hogar, la tierra.

2. Las relaciones del mundo cristiano con el Islam

Durante los siglos altomedievales, el Mediterráneo -y no sólo Al-Andalus- fue islámico. Aunque teóricamente enemigos, la cristiandad no estaba en condiciones de disputar al Islam su supremacía. La situación cambió a partir del s. XI, cuando los papas, conscientes de la belicosidad irrefrenable de los nobles, deciden utilizar la fuerza política de los señores en beneficio de luchas más positivas para la religión que los anteriores enfrentamientos entre el laicado y los papas. En 1097 el papa Urbano II convocó a la Primera Cruzada, llamando a reconquistar el Santo Sepulcro. Este primer intento fue exitoso y un nutrido ejército cristiano tomó Jerusalén en 1099 abriendo las fronteras europeas hacia el este. Este éxito inicial es explicable en parte por la disposición de los cristianos (mezcla de piedad y valor caballeresco) pero también por el descuido musulmán de sus fronteras. Iniciada la contraofensiva islámica, las zonas conquistadas por los cristianos se van perdiendo, también en parte por culpa de las disensiones entre sus jefes.

En el año 1146 San Bernardo predica la Segunda Cruzada que fue un fracaso y no pudo evitarse la caída del reino cristiano de Tierra Santa, con la toma de Jerusalén por Saladino en 1187. Antes de la aparición de Francisco en escena, dos nuevas cruzadas habían sido convocadas por Clemente III (en 1189) y por Inocencio III (en 1202). Entre 1096 y 1202 ha pasado un siglo decisivo en la modificación de la mentalidad cristiana, de modo que la sociedad que recibe el anuncio de la Cuarta Cruzada tiene más de burguesa que de feudal. No extraña entonces que los intentos posteriores culminaran también en fracasos.

Sin embargo, el interés por el Islam no decreció, sino al contrario. Los espíritus piadosos que creían sinceramente en la necesidad de convertir a los “infielos” comprendieron que la guerra no era el modo más adecuado, no sólo por su evidente fracaso sino y sobre todo porque era contrario al espíritu de Jesús, que nunca predicó la violencia. Desde la reconquista de Toledo y durante todo el siglo XII, la cristiandad había ido recuperando los tesoros culturales de la tradición helénica gracias a las versiones traducidas del árabe, tomadas del inmenso acervo de los reinos musulmanes de Al-Andalus. Fue precisamente un clérigo ilustrado, el arzobispo Raimundo de Toledo, iniciador de este proyecto, quien se interesó tempranamente por los escritos islámicos, y no sólo por los textos y comentarios a los griegos. Desde entonces, el número de interesados en conocer el Corán fue en ascenso. Naturalmente la finalidad de estas lecturas era pastoral: conocer las creencias para combatirlas y eventualmente convertir a sus creyentes. En la mentalidad de la época es difícil pensar en otras opciones. Pero esta motivación apologética cristiana tuvo resultados culturales importantes: despertó el interés por la lengua árabe, por los escritos religiosos musulmanes y por la historia, costumbres y prácticas del inmenso imperio islámico. Eso explica que en menos de un siglo, a comienzos del XIV, ya hubiera cristianos conocedores del árabe y lectores de textos islámicos, propulsores de movimientos de diálogo opositivo, pero diálogo al fin, como el terciario franciscano Raimundo Lulio.

San Francisco no era hombre de letras, tampoco era un “predicador”, en el sentido preciso que se le daba en ese momento al término, ni mucho menos un docente universitario, ni un escritor académico, no se interesaba en las disputas

teóricas que se desarrollaban en las universidades. Se recuerda que cuando sus frailes le pidieron que fray Antonio de Padua, recientemente incorporado a la joven Orden, diera clases de teología a los hermanos, él concedió ese permiso con la advertencia de que esa tarea no los apartara del espíritu de oración tal como lo prescribe la Regla. Su acercamiento al Islam pues, no podía seguir ni el modelo guerrero ni el disputativo. Sólo podía ser el que él mismo practicaba y que había sido su idea central para la formación de su pequeño grupo inicial: ser testimonios vivos del Evangelio, es decir, vivir lo más perfecta y profundamente posible la *imitatio Christi*, una imitación de la vida de Jesús. De ahí la larga y espinosa cuestión de la pobreza y la itinerancia, que tantos problemas ocasionó entonces y siempre a quienes quisieron mantenerse fieles al carisma fundacional. En esta imitación de Jesús se incluyen actitudes decisivas como la humildad, la persuasión, la hermandad, el amor al prójimo, la corrección fraterna, la comprensión y el respeto al otro, por alejado y diferente que sea. Esos son los valores con que Francisco emprendió su propia y personalísima “cruzada”.