



ÍNDICE - SUMARIO

Nº 170

Volume XXXIV

novembro - decembro 2010

Guieiro 3 479

por Pedro Fernández Castelao

Estudos

Aperturas feministas da obra de Andrés Torres Queiruga
por Gloria Viero 5 481

Modesta apoloxía da oración de petición
por Juan Martín Velasco 23 499

A espiritualidade na Teoloxía de Torres Queiruga
por M^a Pilar Wirtz Molezún 37 513

Pecado e perdón. A renovación da Penitencia en A. Torres Queiruga
por Ferdinando Sudati 57 533

Camiño, intención e figura da miña Teoloxía
por Andrés Torres Queiruga 74 550

Achegas

Engracia nun outono nacente
por Bernardo García Cendán 91 567

Poema para Engracia
por Manolo Regal Ledo 96 572

Crónicas

Crónica do Foro de Encrucillada
por Xosé Manuel Caamaño 97 573

Luces e sombras dunha peregrinación pontificia
por Xosé Luis Barreiro Rivas 100 576



Regnum Galliciense

por Xoán Bernárdez Vilar

108 584

Crónica dunha estraña viaxe

por Rubén Aramburu Molet

116 592

Índice xeral de 2010

por Ramón Díaz Raña

124 600

Ilustracións

por Siro

87, 95



Este número é un número especial. Nel ofrecemos un adianto do que esperamos publicar no vindeiro verán: un libro de homenaxe a Andrés Torres Queiruga no que estean todos os relatorios das xornadas de teoloxía, que convocamos coincidindo co pasado Foro celebrado do 28 ao 30 de outubro, ademais doutras moitas colaboracións. O que aquí publicamos, xa que logo, reflicte en parte, só en parte, o vivido neses días, pero tamén hai que dicir que o reflicte moi ben.

O artigo de Gloria Viero explora as potencialidades do pensamento de Torres Queiruga en relación coas inxerencias feministas. As intuicións aí reflectidas non son unha mera repetición de pensamentos do autor estudado, senón máis ben unha prolongación cordial e sensible que busca a extensión do pensamento de Torres Queiruga a cuestións non temática e explicitamente tratadas por el.

O estudo de Juan Martín Velasco é unha auténtica confrontación teolóxica cunha das cuestións máis tratadas e queridas por Torres Queiruga: a oración de petición. O título do relatorio de Martín Velasco dio todo: *Modesta apoloxía da oración de petición (con perdón)*. Aмосa, pois, unha visión coincidente nos presupostos, pero radicalmente diverxente nas conclusións. Unha concepción da petición, pois, distinta da de Torres Queiruga, pero exposta coa máxima serenidade e co máximo respecto verbo do autor.

A reflexión de María Pilar Wirtz poderíase dicir que é a tradución das intuicións centrais do pensamento de Torres Queiruga no ámbito dunha espiritualidade que vive, camiña e se exercita en Deus, ante Deus e desde Deus. Unha experiencia espiritual fondamente ancorada no humano, que descobre a presenza de Deus na forza creadora que dinamiza os procesos da creación en todos os seus ordes de ser. Unha teoloxía que anima, dá sentido e transforma a espiritualidade ten aí a súa proba do nove, a súa máis íntima e persoal confirmación.

O estudo de Ferdinando Sudati ofrécenos unha reflexión coincidente coa de Torres Queiruga acerca da necesidade dunha seria reforma do sacramento da reconciliación. Culpa, pecado e perdón son temas



demasiados complexos e sensibles como para estar necesariamente presos dunha forma sacramental un tanto ríxida que non parece facer xustiza á auténtica experiencia de gozo e liberación que debera celebrar.

No relatorio conclusivo das xornadas de teoloxía o propio autor estudado optou por ofrecer un relato do seu itinerario biográfico e intelectual que permitise enxergar as principais conviccións desenvolvidas na súa obra á luz da súa propia vida. Talvez, un exemplo de teoloxía narrativa.

Publicamos, tamén, unha achega de Bernardo García Cendán sobre o outro alicerce de *Encrucillada*: Engracia Vidal Estévez. Unha muller que consagrou a súa vida á vida da revista e cuxa traxectoria vital non é menos significativa que a de Torres Queiruga, se ben, noutro carisma distinto, como é o da praxe, a organización, o seguimento constante, o traballo continuo, o soporte loxístico, pero non exento dunha visión propia da realidade, da muller e da Igrexa cun acento claramente transformador. Completa esta achega un poema de Manolo Regal para Engracia.

Unha crónica de Xosé Manuel Caamaño sobre o Foro deste ano, as habituais de Xosé Luís Barreiro sobre a viaxe do Papa a Compostela, de Xoán Bernárdez, sobre a actividade cultural, a Rolda de Rubén Aramburo; ademais de dúas particulares ilustracións de Siro López, e o taboleiro, completan este número.

Un aviso: na nosa páxina web, www.encrucillada.es, poden ler os nosos subscritores un interesante artigo sobre Helder Cámara de Zildo Rocha, pensador brasileiro profundo coñecedor deste inesquecible bispo. Neste ano 2010 celebramos o centenario do seu nacemento, e Encrucillada quere renderlle así unha merecida homenaxe.

O noso colaborador na diáspora, Manuel Raña, fai para todos o índice dos artigos publicados este ano 2010 que xa remata.

Bo Nadal!

Pedro Castelao



Aperturas feministas da obra de Andrés Torres Queiruga

Gloria Josefina Viero

INTRODUCCIÓN

Non existen cuestións teolóxicas propiamente feministas que non se volvesen cuestións de toda a teoloxía renovada, e circula en medios teolóxicos a idea de que non habería necesidade dunha Teoloxía Feminista. O mesmo ocorre na sociedade: a igualdade de xénero e a plena cidadanía das mulleres en termos de principio tornouse unha evidencia, por conseguinte, o feminismo cumpriría a súa misión. Sen embargo é enorme a distancia entre o recoñecemento de que o patriarcado perdeu súa razón de ser e a realización do principio da igualdade en todas as súas consecuencias, nas relacións, estruturas e linguaxe.

O ideal sería non ter que falar da cuestión, porque o problema estaría xa resolto coa igualdade real, mais a realidade é outra. Basta ver os altos índices de violencia contra as mulleres en todo o mundo e tantas formas de desigualdade e discriminación que se reproducen en novas formas. Na Igrexa, non é diferente: a desigualdade persiste non só na esfera dun clericalismo reforzado, senón tamén de forma sutil e natural en medios renovados. Efectivamente, a Marcha Mundial das Mulleres (2008), como visibilización dun proceso constante e vivo, confirma todos os feminismos para que sigan en marcha ata que todas sexan libres.

Ademais diso, como outras realidades humanas, a igualdade de xénero en todos os ámbitos da sociedade e da Igrexa é e debe ser tarefa de todos, mais para que iso se faga efectivo require unha atención específica. O feminismo non existe só para sandar e liberar, senón tamén para axudar a desentrañar posibilidades históricas de realización positiva, de afirmación da reciprocidade fundante.

Como se sitúa a obra de ATQ nesa tarefa común e específica na teoloxía? De que forma se sintoniza coa *profecía* que vén do feminismo? Buscaremos unha resposta considerando tres aspectos: a obra de ATQ e o Feminismo no proceso de cambio de paradigma; a obra, no seu conxunto, como afirmación dun novo paradigma teolóxico (non patriarcal), veremos só temas centrais: comprensión de Deus, cristoloxía, salvación e revelación. E por fin, ocuparémonos de aperturas feministas máis específicas presentes na súa obra, en especial, o tema teoloxía e xénero.

1. CAMBIO DE PARADIGMA NA OBRA DE ATQ E NO FEMINISMO

Por cambio de paradigma entendemos unha transformación global e profunda do modo como o ser humano comprende o mundo e a si mesmo. Na obra de ATQ, o punto chave dese cambio é o paso da visión mítica a visión de autonomía e historicidade, o que máis directamente ten afectado a comprensión da fe¹. Na Teoloxía Feminista, é a transformación dun modelo de relacións e dunha visión dualista para unha visión integradora, condición dunha experiencia liberadora da fe. Efectivamente, iso é froito dunha visión histórica dos procesos de identificación humana, da formación das estruturas sociais e eclesíásticas e das representacións².

A humanidade tardou moito tempo en chegar a plena consciencia de que o mundo funciona de forma autónoma, sen interferencias de anxos ou demos: a natureza seguindo as súas leis, o ser humano creando cultura, tecendo historia e autodeterminándose. Mentres os homes traballaron para estender a visión de autonomía a todos os sectores da actividade humana: ciencias, política, economía, etc., as mulleres tamén actuaron para estender o recoñecemento da mesma visión a si mesmas.

¹ Todas as obras de ATQ aluden a ese cambio. Indicamos só: *Fin do cristianismo pre-moderno: desafíos para un novo horizonte*. Sao Paulo: Paulus, 2000.

² Sobre o feminismo na sociedade e na Igrexa, VIERO, Gloria Josefina. *Inculturación da fe no contexto do feminismo*. PUC – Río de Xaneiro, 2005.

A obra de ATQ por ser de carácter filosófico-teolóxico ocupase máis directamente das raíces últimas das experiencias autónomas concretas, ou sexa, a autonomía do mundo e a historicidade humana e do punto de vista teolóxico, a creación por amor. O seu traballo de repensar a teoloxía e *recuperar* a fe nace da necesidade de superar as resistencias que se produciron, que se acumularon na duración do tempo, a través dun cambio fondo no conxunto da teoloxía.

A Teoloxía Feminista por ser de carácter socio-teolóxico ocupase máis directamente de experiencias concretas de cambios e de liberación, provocadas pola nova conciencia histórica da mulleres. Na súa etapa actual tamén se ocupa en construír un novo paradigma con coherencia no conxunto da teoloxía. Na obra de ATQ temos unha interpretación da fe no paso da visión pre-moderna á visión moderna (non patriarcal); na Teoloxía Feminista a interpretación da fe na superación da visión androcéntrica ou patriarcal, pre-moderna e moderna.

Efectivamente, o mundo moderno como un fenómeno complexo, trae enormes avances humanitarios, pero realizados con agudas contradicións. Dun lado, o patriarcado acadou o seu apoxeo na sociedade capitalista; doutro, perde a súa razón de ser coa nova visión histórica e principalmente coa nova conciencia da igualdade e do valor da democracia. Desde o punto de vista cultural o mundo moderno está inmerso nun conflito cultural entre unha vertente patriarcal e outra que nega o patriarcado³.

Os elementos puramente patriarcais presentes na cultura moderna son os que fan da nosa vida unha coexistencia que valoriza “a competición, a loita, as xerarquías, a autoridade, o poder, a procreación, o crecemento a todo custo, a apropiación dos recursos, e a xustificación racional do control e da dominación dos outros a través da apropiación da verdade”. Eses elementos conforman a nosa vida centrada en esixencias de éxito, de produción e eficacia. A *masculinidade* é iden-

3 MATURANA, Humberto. Conversaciones Matricistas y Patriarcales en MATURANA, H.; VERDEN-ZÖLLER, Gerda. *Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia*. Santiago (Chile): Instituto de Terapia Cognitiva, 25-108.

tificada coa forza e a dominación, e a *feminidade* coa debilidade e a emoción⁴.

Mais, o mundo moderno tamén está constituído por unha vertente cultural centrada noutra forma de relacións. Maniféstase no noso desexo de convivencia democrática e no noso falar moderno “de participación, inclusión, colaboración, comprensión, acordo, respecto mutuo e complicidade (inspiración común)”. A presenza desas palabras na nosa linguaxe indica que esa cultura tamén nos pertence, a pesar de noso vivir na agresión.⁵

Na obra de ATQ e na Teoloxía Feminista, hai mesma conciencia de que a nova configuración da fe comporta facer efectiva unha igualdade de xénero, que leve consigo unha Igrexa con institucións máis democráticas. Se na sociedade, a realización concreta da democracia é meramente formal e contraditoria, non cabe na Igrexa recuar, temela e afastala, senón intensificar o esforzo de asumila con autenticidade e coherencia evanxélica. En expresión de Queiruga, “Se non “democracia”, entón máis que democracia”⁶ como configuración dunha auténtica comunidade. E na expresión da Teoloxía Feminista, unha “democracia radical”⁷ como concreción dunha experiencia do *discipulado de iguais*⁸.

2. AFIRMACIÓN DUN NOVO PARADIGMA TEOLÓXICO (NON PATRIARCAL)

A comprensión de Deus. A obra de Queiruga en sintonía coa Teoloxía Feminista dá por suposto o principio da igualdade, co cal ten sido consecuente nas súas ideas. Ao partir da visión de Deus que crea por amor, afirma unha visión integradora da creación⁹. A Teoloxía Feminis-

⁴ Ibidem, 36-37; 47-80.

⁵ Ibidem, 38-41.

⁶ *La democracia en la Iglesia*, Cuad. SM, Madrid 1995.

⁷ *Discipulado de Iguais: unha ekklesia-logia feminista crítica da Libertação*. Petrópolis: Voces, 1995.

⁸ Ibidem.

⁹ Sobre a imaxe Deus, a visión do ser humano e da creación, confrontar a súa brillante

ta xorde como crítica á concepción dualista e patriarcal de Deus e de Cristo e como afirmación da visión integradora da fe. Tamén como recuperación de representación de Deus en imaxes femininas, non como un mero incremento ao lado de imaxes masculinas sen cambiar o esquema patriarcal de fondo. Para a Teoloxía Feminista o problema non está no uso en si de imaxes masculinas, que poden servir ben como puntos de referencia finitos que nos apuntan a Deus. O problema está no feito de seren usadas con significado patriarcal, principalmente cando son empregadas en sentido literal, identificando o misterio cun El. O feito de se ter privilexiado case con exclusividade metáforas masculinas reflicte unha cultura e un sistema centrados no home.

En moitas tentativas de renovación reflíctese a mestura de paradigma: incremento de dimensións femininas en Deus sen cambiar os esquemas patriarcais de fondo; unha feminización do Espírito Santo sen superar na doutrina da Trindade a visión dun Deus El. O camiño da Teoloxía Feminista é o de recuperar a linguaxe sobre Deus como linguaxe metafórica. E entón, recuperar a equivalencia das imaxes masculinas e femininas para representar a Deus na teoloxía e en toda a linguaxe relixiosa.

Queiruga propónse repensar a comprensión da relación de Deus co mundo propoñendo un cambio de base para o conxunto da teoloxía, cambiando o esquema de fondo, a partir do cal imaxinamos a Deus separado do mundo. O punto de partida é a concepción filosófica de transcendencia e a idea de creación por amor. A partir da idea de creación por amor, converxen múltiples caras dun profundo cambio na comprensión de Deus: non separado, senón intimamente unido; non é un Deus intervencionista, senón en permanente acción amorosa e salvadora –“Meu Pai traballa sempre” (Xn 5,17); non é un Deus que vén porque desde sempre xa está en todos; non é un Deus que se comunica só a un pobo escollido, senón plena manifestación a todos e a todas en todos os tempos e lugares; non é un Deus a quen só lle pracen prácticas relixiosas, senón enteiramente entregado a vida do

obra: *Recuperar a criação: por unha religião humanizadora*. Sao Paulo: Paulus, 1999.

ser humano e do mundo. Esa nova imaxe de Deus tórnase luz para repensar con coherencia o conxunto da teoloxía: a cristoloxía, a revelación, a creación, a salvación (Deus perante o mal), os sacramentos, a oración, etc.

Esa visión de Deus nada ten a ver coa visión dualista e patriarcal tan criticada pola Teoloxía Feminista. Do Deus que Xesús nos mostra, o noso autor usa unha polifonía de metáforas, todas porén enraizadas no novo paradigma: metáforas bíblicas e extrabíblicas, masculinas e femininas, cósmicas e históricas. Entre outras, *Deus Fonte*, “o gran Compañeiro”, *PaiNai*, *Deus Negra*. A que recibe maior atención é a metáfora de Deus PaiNai, ou simplemente Deus Pai¹⁰, por ser metáfora fundante, e a que reúne os principais trazos da presenza divina en tanto é vista desde o ser humano.

Para o noso tema vale a pena referirnos a unha metáfora tipicamente feminista que figura na súa obra: *Deus é Negra*¹¹, usada pola Teoloxía Feminista Negra da Liberación. Nela converxen de modo admirable dúas vertentes fundamentais:

Deus é muller, contra todo o patriarcalismo infiltrado con que seguimos gravando a imaxe de Deus. *Deus é muller negra*, contra un Deus que se pon enriba, dominador, produto e posesión dos poderosos. Porque Deus non fai distinción de sexos nin de razas e, desde logo, se nós discriminamos, el sempre se pon ao lado dos fráxiles, dos marxidados, dos subxugados pola sociedade e pola historia¹².

Mais é a Teoloxía Feminista que directamente trata do tema do uso correcto das representacións feminina e masculina de Deus. Ela sábese na función de manter acendida a crítica á identificación de Deus cun El; recuperar posibilidades culturais e relixiosas de representar a Deus en imaxes femininas e masculinas e reeducar o imaxinario re-

¹⁰ *Creo en Deus Pai: o Deus de Xesús como afirmación plena do humano*. Sao Paulo: Paulinas, 1993.

¹¹ *El Dios de Jesús: aproximación en cuatro metáforas*. Bilbao: Sal Terrae, 1991, 26-31.

¹² *Ibidem*, 26.

lixioso, para que sexa capaz de acoller con máis fidelidade o que o Deus que Xesús nos mostra, o que é para nós, e o que somos a partir de Deus como mulleres e homes. A través da comunión auténtica entre home e muller intuímos que Deus é maternidade e paternidade, amor fecundo sen discriminación.

A cristoloxía. “Un home pode salvar unha muller?” Como toda persoa, Xesús tiña que ser unha cousa ou outra. Na medida en que el se realiza auténticamente como home está axudando para que a muller tamén se realice auténticamente como muller. Así como a muller, ao realizarse auténticamente como muller, no seu ser axuda o home¹³. Efectivamente, a cristoloxía de Queiruga¹⁴ pode ser sintetizada na paráfrase: “En Cristo non hai home nin muller, porque existe unicamente a comunión entre as persoas, a apertura a Deus, o respecto e a igualdade na fe”¹⁵. A revelación de Deus en Cristo revela a igualdade fundante que a creación por amor revisa entre relixións, entre xeracións, entre home e muller.

Para a Teoloxía Feminista, o principal problema non está no feito de Xesús ser home en si, senón en como se interpretou a súa masculinidade e principalmente en como se interpreta a confesión mesma da plena revelación de Deus nel.

“Non se dubida que Xesús foi un home. Isto forma parte da súa particularidade histórica, e é necesario respectalo, xunto co feito de que foi un carpinteiro que viviu no século I, falou arameo, etc.. Todos e cada un de nós, como seres humanos, estamos caracterizados deste modo particular. O problema xorde cando a masculinidade de Xesús, un aspecto particular de súa persoa, é elevada a categoría de principio universal”¹⁶.

¹³ Conferencia sobre Cristoloxía Feminista a un grupo de teólogas en Madrid (non publicada).

¹⁴ *Repensar la cristología* Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.

¹⁵ *Ibidem*, 29.

¹⁶ JOHNSON, Elizabeth A. *La cristología, hoy: olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2003.

A cristoloxía feminista empéñase en recuperar ao Xesús histórico, o seu movemento inclusivo e o camiño da fe en Cristo das primeiras comunidades. Na súa diversidade, poden ser agrupadas en dúas tendencias na interpretación do que se entende por Cristo, revelación plena de Deus. A *primeira* é a que mantén os esquemas de fondo da doutrina da encarnación, dun Deus que *vé*n. A *segunda* considera a interpretación patriarcal de Xesús radicalmente infiltradas na doutrina da encarnación en si¹⁷. E entón vólvese incompreensible atribuír valor universal e único a Cristo, con base en como historicamente se interpretou a revelación en Cristo perante outras relixións e perante todos os seres humanos.

Queiruga, fiel a súa intuición de fondo repensa a cristoloxía a partir da idea da creación por amor. Cambia o esquema que dominou por séculos: Cristo “veu” do ceo, “descendeu” aos infernos e volveu subir ao ceo¹⁸. O punto de partida agora é a visión dun Deus desde sempre presente, actuante. O camiño da fe e da teoloxía é o camiño dos discípulos e discípulas que viron a Xesús, que conviviron con Xesús. Ese percorrido remítenos á orixe real que pode ser “verificada” por nós. E entón Xesús aparecése nos como se lle apareceu aos discípulos e discípulas¹⁹. O noso autor recupera a fe a partir mesmo dese encontro e a confesa:

“Eu creo que efectivamente o que se manifesta en Xesús é insuperable na historia e senón que alguén me diga que se pode dicir máis no fundamental de Deus (...), un Deus que é amor, que é perdón incondicional, que solo espera amor. Eu creo que non hai quen o poida superar. Pois o feito de que fose capaz de recoller toda a revelación anterior e levala a esa culminación e a esa unicidade, ao romper o último muro...”²⁰

¹⁷ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *In memoria di lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*. Torino: Claudiana, 1990.

¹⁸ *Repensar la cristología*, 305.

¹⁹ *Ibidem*, 349-351.

²⁰ Conferencia sobre Cristoloxía Feminista a un grupo de teólogas en Madrid (non publicada).

A cristoloxía de Queiruga, por tanto, nada ten a ver sexa coas interpretacións patriarcais da masculinidade de Xesús. A súa proposta é a de refacer o camiño dos discípulos e discípulas sen usar esquemas interpretativos posteriores que deron orixe a cristoloxías que non afirman a igualdade entre muller e home, entre relixións e entre xeracións... Ábrese entón un novo paradigma na visión de Xesús, o Cristo de Deus, en radical sintonía coa expresión de Gal 3, 28: “Non hai xudeu nin grego; non hai escravo nin libre; non hai home e muller; pois vós sodes un en Cristo Xesús”.

A salvación no horizonte da creación. Na obra de Queiruga creación e salvación son una única realidade²¹. As contradicións na idea de salvación brotan dunha certa separación entre creación e salvación. Procede dun esquema deformado da historia da salvación e de equívocos que se acumularon nas sucesivas interpretacións da experiencia fundante. De forma especial, equivocámonos cando atribuímos directamente a Deus o que forma parte de nosa condición finita e histórica. Coa introdución do dualismo, a idea de que a Deus non lle gusta que os seres humanos gocen; alegrías, pracer, realización, son identificadas en si coa perversión, mentres o sacrificio o é coa virtude.

As mulleres dobremente sufriran as consecuencias desa visión negativa (para Queiruga) ou dualista (para a Teoloxía Feminista) da salvación. Para Queiruga, resultado de mal entendidos e da proxección dos nosos comportamentos humanos, ou mellor deshumanos; para a Teoloxía Feminista froito dun contexto de relacións patriarcais na Igrexa. O dualismo introducido no xénero – masculino = razón, espírito, cultura; feminino = emoción, corpo, natureza – cambiou a base para a interpretación de todas as categorías usadas para representar a noción de salvación²².

Recuperar a interpretación liberadora da salvación a partir da creación é tarefa común na obra de ATQ e na Teoloxía Feminista. Na primeira,

²¹ *Recuperar a salvação; Recuperar a criação: por unha religião humanizadora*. Sao Paulo: Paulus, 1999.

²² Sobre o tema salvación na Teoloxía Feminista ver: RUETHER, Rosemary Radford. *Women an redention: a theological history*. London: SCM, 1998.

trátase de recuperar a idea de creación por amor e comprender a salvación como parte do mesmo dinamismo. Non a historia dunha creación orixinaria “perfecta” que foi despois danada pola desobediencia humana. Non un recomezo cun castigo e despois a acción reparadora levada a súa plena realización co sacrificio na cruz. Senón a historia dunha creación amorosa, desde sempre sustentada e impulsada por Deus para que se realice nas súas condicións, potencialidades e condicionamentos históricos e naturais. Na Teoloxía Feminista, a visión liberadora da salvación é a que nace dunha experiencia histórica de liberación (do corpo ou do ser corpo, do cotián, da participacións cidadá na sociedade²³ e outras), suscitadas e animadas por Deus²⁴. En cada unha, a mesma experiencia de fondo: recrear os habitares humanos, recreándose como ser-muller-no-mundo.

O corpo non máis como fonte de pecado, senón como *espazo de salvación*, de relacións, de autocreación humanizadora. O cotián da casa non máis como lugar do confinamento feminino, senón como espazo de recreación de relacións entre home e muller, entre xeracións... e como punto de partida dun novo modelo de sociedade e de Igrexa. A participación cidadá non máis como lugar exclusivamente masculino, senón como espazo dunha creación de mulleres e homes na reciprocidade e na igualdade. Na medida en que as mulleres recrean eses espazos créanse a si mesmas. Unha experiencia común a tantas mulleres, que para as mulleres cristiás se volve experiencia de fe, dunha presenza creadora, sustentadora e liberadora.

Da maiéutica historia a historia dunha maiéutica. *Maiéutica*, unha metáfora extraída do mundo feminino e que alude a dúas experiencias de mulleres: a da parteira e a da parturiente, a que axuda e a que dá á luz. E *maiéutica histórica* sitúa a metáfora feminina no horizonte da nova consciencia feminista. Ao respecto, o feminismo recupera a rica

²³ SANTISO, María Tereza Porcile. *A muller, espazo de salvación*. São Paulo: Paulinas, 1993; AQUINO, María Piar *Noso clamor pola vida: teología latino-americana a partir da perspectiva da muller*. São Paulo: Paulinas, 1996.

²⁴ CARR, Anne. *Grazia che trasforma: tradizione cristiana e esperienza delle donne*. Brescia: Quiriniana, 1991.

simboloxía da natureza e da experiencia das mulleres como símbolo de todo camiño humano e por iso mesmo símbolo elocuente de Deus. Aínda que o autor non pensase niso, serviuse dunha das realidades máis entrañables da vida das mulleres como metáfora para crear unha nova categoría da revelación.

Na revelación acontece cando nos damos conta desa presenza entrañable, amorosa e liberadora. Na súa palabra recoñecemos o mellor de nós mesmas, ela espértanos para o que buscabamos e non o sabíamos. A Teoloxía Feminista non coñece a categoría maiéutica histórica, senón cando se refire a nova consciencia das mulleres o seu sentido está aí implícito. Darse conta do sexismo e principalmente das posibilidades para superalo ten sido vivido a partir da fe como unha certa experiencia de Deus.

“O despertar da nova consciencia nas mulleres do seu valor humano pode ser interpretado como unha nova experiencia de Deus, e aínda se pode sustentar con razón que está acontecendo un novo evento na historia relixiosa da humanidade”²⁵.

No contexto da maiéutica histórica, conversión significa reafirmación de noso ser máis auténtico, un renacemento histórico. Non un saír para unha realidade fóra de si, senón un *recoñecerse* e reencontrarse, un reafirmarse no que se está manifestando na única realidade auténtica e certa que se é.²⁶ Na Teoloxía Feminista tamén temos unha reinterpretación da experiencia de Deus en termos dunha experiencia de conversión como un *recoñecerse*, reencontrarse, reafirmarse ou en termos dun certo renacemento na vida das mulleres.

Dada a visión negativa que o patriarcado deu a humanidade das mulleres, dar nome a si mesma posúe un carácter dun proceso de conversión, un renunciar á insignificancia e á deformación de si como feminina, e un ollar para si como un ser digno, un certo

²⁵ JOHNSON, Elizabeth A. *Colei che è: Il mistero di Dio nel discorso teológico femminista*. Brescia: Queriniana, 1999, 130.

²⁶ *Repensar a revelação: revelação divina na realização humana*. Sao Paulo, Paulinas, 2010, 162.

don, en comunión con moitas outras que tamén se encontran nun proceso de cambio. Esa conversión implica nada menos que un renacemento²⁷.

Para Queiruga, descubrirse en e a partir de Deus significa descubrir a chamada para saír da pasividade e da comodidade, abandonando o que nos nega e abríndonos ao futuro do noso ser auténtico: o novo ser que aspira a “madureza da plenitude de Cristo” (Ef 4,13)²⁸. Especialmente para as mulleres, esa chamada a saír da dependencia e da pasividade significou unha cambio real de si. É o que Johnson conseguiu expresar tan ben evocando o mito da Bela adormecida.

“Segundo un mito cultural, a Bela Adormecida dorme un sono de cen anos esperando o bico do príncipe que a esperta, mentres el estase perfeccionando no desafío da investigación. Nesta situación, a graza toca a adormecida non como unha chamada a perderse a si mesma, senón a adquirir poder en vista do descubrimento de si e como afirmación da propia forza, dos propios talentos e da propia responsabilidade. É esta a experiencia que as mulleres fan hoxe da chamada perenne á conversión. Iso implica negar unha identidade feminina que se despreza rumbo a unha nova visión afirmativa do eu feminino como don de Deus²⁹.”

3. TEOLOXÍA E XÉNERO.³⁰

Na obra de Queiruga o repensar a teoloxía e o recuperar a fe están embutidos do principio da igualdade entre home e muller. A partir desa visión de fondo o autor, en varias ocasións, reconece o valor do movemento feminista como unha profecía para a sociedade e para a Igrexa e aborda un tema específico da Teoloxía Feminista: teoloxía e xénero.

²⁷ JOHNSON, Elizabeth A. *Colei che è*, 130-131.

²⁸ *Repensar a revelação*, 163.

²⁹ JOHNSON, Elizabeth A. *Colei che è*, 135.

³⁰ O que segue é unha síntese do artigo: Teología y género en el cambio de paradigma, en C. Bernabé (dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Verbo Divino, Estella 1998, 73-84.

Sempre que evoca o feminismo, refírese a el como unha profecía para a Igrexa e para a sociedade; unha sacudida maior na consciencia da humanidade; unha acción chave rumbo a un futuro máis humano de igualdade, liberación e dignidade total da muller; un futuro verdadeiramente común, sen a presenza de quen acumule privilexios, lesionando dereitos doutros. Constitúe un dinamismo radicalmente humano, que nace do fundamento último e da fonte orixinaria. Expresado en termos de fe: un dinamismo sustentado e promovido por Deus, creador e plenificador da humanidade; unha *profecía* que contribúe para unha recreación da propia tradición cristiá no que existe en termos de fontes de liberación³¹.

Cando trata directamente ao tema: “xénero e teoloxía”, manifesta súa inseguridade, e o seu receo de non expresarse correctamente, o que é común nos teólogos de hoxe. No entanto, esa inseguridade é para Queiruga un síntoma que permite captar a estrutura da actual situación.

“Para facer intuitivo o que tento dicir, nada mellor que aludir a unha experiencia enormemente común: a inseguridade que, de maneira case inevitable, xorde nos homes —e eu son un entre eles!— cando se queren expresar de maneira correcta nese campo. Non é casualidade, senón froito, incómodo pero saudable, da reflexión feminista, que chegou a traer á luz os estereotipos machistas incrustados na lingua, inclusive máis aló das mellores intencións do falante. Porén (...), quero tomar iso sobre todo como un síntoma que permite captar a estrutura profunda de nosa situación”³².

Como sucede con todos os temas, o de *xénero e teoloxía* é repensado no contexto máis amplo dun cambio dos esquemas de fondo, e analizado baixo tres ángulos: 1) a situación actual do pensamento — teolóxico e non teolóxico — diante dos problemas colocados polo feminismo; 2) posible estratexia de abordaxe dos problemas concretos; 3) e por fin, un horizonte de esperanza, na expresión do autor: “un soño louco”.

³¹ *El Dios de Jesús* (item: *El derecho religioso del feminismo*) 26.27.

³² *Teología y xénero en el cambio de paradigma*, 73-74.

1) Xénero e teoloxía atravesan o mesmo camiño do difícil cambio de paradigma que afecta a todo o conxunto da fe e da teoloxía. Por un lado, xa é unha evidencia a falsidade do patriarcado, cuxa presenza non é desexada xa. Pero continua presente e efectivo, embutido na gramática, modelando institucións e impregnando o imaxinario tanto individual como colectivo. Por outro, o novo paradigma inclusivo, simple e integralmente humano, cuxa verdade se impón en termos de principio, mais non en todas as súas consecuencias teóricas nin en toda a súa efectividade práctica.

2) Descubrimento a evidencia en termos de principio da nova situación, como algo sen volta, cabe agora tomala por suposto e esforzarse por elaborar as consecuencias. Para o autor, a nova evidencia entrelázase coa raíz mesma do relixioso cristiá que proclama unha irreductible e incondicional igualdade entre muller e home. Igualdade que emerge nítida en dúas frases fundantes que dalgunha maneira inauguran ambos testamentos. A primeira indica a culminación da creación no Xénese: “Deus creou o home á súa imaxe, a imaxe de Deus o creou, home e muller El os creou” (Xén 1,27). “Non hai xudeu nin grego; non hai escravo nin libre; non hai home e muller; pois vós sodes un en Cristo Xesús” (Gal 3:28).

Para o autor, o fundamental non é a existencia literal das frases como tales, que poderían non teren sidos escritas, seno no feito de chegaren a expresar o máis vivo da experiencia bíblica; de forma que nelas recoñecemos espontaneamente a máis profunda verdade de nosa fe. A partir diso, recoñécese con humildade e acóllese con gratitude á “profecía externa” que vén do feminismo e que axuda a recuperar as nosas raíces máis auténticas. Se iso é aceptado, obtense unha ampla dispoñibilidade para aplicala ao traballo do repensamento. Como tarefa teolóxica, temos que contribuír para que a partir da nova consciencia e do novo paradigma se poida ir construíndo un cambio coherente.

3) Un “un soño louco”. O que se anuncia na expresión insuperable do Xénese “creou Deus o ser humano, macho e femia os creou” apunta á raíz constitutiva da persoa humana. Significa que non existe realidade humana auténtica e integral máis que na reciprocidade indisoluble

do cara a cara, do man a man, do home e da muller. Toda separación externa e toda diferenciación funcional enraízase nesa unidade prevía, e será falsa mentres a anula ou se opón a ela. Nin mesmo os vínculos máis sagrados se poden interpoñer como, evocando a declaración do Xénese (Xén 2, 24), afirmou Xesús: “deixará o home a seu pai e a súa nai, e unirase á súa muller” (Mc 10,7). E como se sabe ese texto, contra unha práctica de entón, quere xustamente asegurar a igualdade da muller diante do abuso patriarcal do repudio masculino. En rigorosa fidelidade á súa intención, podería traducirse con idéntico dereito: “deixará a muller a súa nai e a seu pai, e unirase ao seu marido”.

Dúas son as principais consecuencias que diso derivan de forma directa: a primeira refírese á configuración da **comunidade humana**: non existe comunidade humana sen esa reciprocidade fundante e será tanto máis humana canto máis elimine todo o que poida non só impedila senón volvela opaca ou dificultar o seu exercicio. O que Xesús fixo no caso do divorcio, restablecendo a igualdade sen fisuras, podería ser modelo para que a Igrexa se volva unha comunidade auténtica. Non obstante a proclamación da igualdade como principio, a desigualdade persiste como un dato innegable.

A segunda apunta para máis aló: **toda obra realmente humana** trae a marca desa reciprocidade. A acción máis estreita desa unidade, a súa concreción real e verdadeira, como analiza Hegel, é o fillo ou a filla. Alguén que nace dos dous, pero que é *un*; que é un, mais que só é posible pola presenza activa e recíproca dos *dous*. De feito non existe obra realmente humana que non leve a marca conxunta do home e da muller.

“...tampouco existe obra verdadeiramente humana sen que leve en si, gravada nas súas entrañas, a marca conxunta da muller e do home. Pode acontecer e de feito acontece que determinadas obras corresponden a un e a outro. Pero aínda así, para que sexan verdadeiramente humanas, deberían levar dalgún modo esta marca da reciprocidade fundante. E desde logo, canto máis alta e densa sexa a cualificación humana das mesmas, máis intrínseca e unita-

ria ha ser esa dual presenza: o fillo é exemplo paradigmático, pero debe prolongarse en toda a creación persoal e comunitaria”³³.

E entón Queiruga fala dun certo soño. En toda a acción verdadeiramente humana e decisiva para a comunidade humana deberíase impoñer a necesidade de dar explícita configuración social a esta unidade fundante. Todo o que ten unha relevancia importante na configuración do humano non debería ser concibible sen a presenza do home e da muller. En toda función que comporte decisión ou grave responsabilidade humana e social deberíase chegar a institucionalizar a reciprocidade unitaria e fundante, para que se converta en efectiva a presenza do home e da muller. Mais o decisivo mesmo é realizar un cambio de base a partir da cal todo é reorientado.

“...que decidamos construír unha Igrexa na que, “non de lingua e de palabra, senón de feitos e de verdade” (1Xn 3,18), desapareza toda discriminación entre home e muller. Unha Igrexa que conforme a evidente actitude vital do seu fundador, se esforce por ser comunidade transparente en íntima e solidaria, activa e amorosa convivencia de iguais”³⁴.

En canto ao tema da **ordenación das mulleres**, para Queiruga, a súa prohibición non ten fundamento teolóxico a partir do novo paradigma. O feito de que Xesús escollese doce apóstolos homes resulta sen peso ao elevar un simple feito, de clara explicación no seu contexto, á categoría de principio. No plano lóxico deberíase falar dunha falacia naturalista ou mesmo histórica. E entón non se pode manter a coherencia. Con moita máis razón habería que excluír do sacerdocio todo home non xudeu, porque neste caso a exclusión de Xesús obedecía a un principio: non saír persoalmente de Israel e ao simbolismo das doce tribos. Por sorte, a Igrexa das orixes, ao comprender que a mensaxe era universal, foi o bastante intelixente para romper ese particularismo³⁵.

³³ Ibidem, 83

³⁴ Ibidem, 84.

³⁵ *La democracia en la Iglesia*, Cuad. SM, Madrid 1995, 69-70.

Para a Teoloxía Feminista o problema da ordenación é un síntoma que non pode ser sandado simplemente agregando mulleres no mesmo sistema clerical xerárquico. A acción feminista defende a ordenación de mulleres no contexto dun cambio maior rumbo a unha Igrexa radicalmente democrática, unha comunidade de discipulado de iguais nas súas configuracións institucionais.

Algunhas consideracións sobre a linguaxe. A visión androcéntrica está inscrita na estrutura lingüística, logo compréndese que un cambio de paradigma nese ámbito é moi difícil. Sería inxenuo afirmar que Queiruga rompe os presupostos patriarcais que son inherentes á linguaxe. Nese nivel os cambios son mínimos, pero importantes. Nas primeiras obras usa sen escrúpulos a palabra *home* para designar o *humano* (universal) e *homes* para designar o plural mixto (homes e mulleres) ou toda a humanidade. Co tempo iso cambiou: no primeiro caso usa un universal neutro: *ser humano*, e no segundo un plural inclusivo ou mellor, explícito: *homes e mulleres*. Nas sociedades patriarcais, a invisibilización das mulleres e de todas as persoas non valorizadas é unha estratexia ideolóxica que non está só na linguaxe.

BREVES CONCLUSIÓNIS

No tema da pasaxe da visión mítica para a visión histórica vén embutida a superación do patriarcado e a afirmación da igualdade como un dato. A partir desa evidencia, Queiruga repensa a comprensión de Deus, de Cristo, da salvación, da revelación. Deus é o que nos afirma no noso proceso autónomo e solidario de humanización e nos abre a un horizonte de plenitude.

Esa humanización consiste na realización da nosa reciprocidade orixinaria como muller e home. É a base de comunidades auténticas e mesmo condición para que toda obra que realizamos sexa realmente humana. A construción do mundo, da historia só será plenamente humana se leva a marca desa reciprocidade fundante. Un don para que nós mesmos sexamos quen de construíla no cotián e na historia, no traballo e nas diversas formas con que nos relacionamos, na familia, nas amizades, no amor.

Canto máis penetra a causa feminista nas teoloxías actuais, tanto máis a Teoloxía Feminista se afirma na súa tarefa de expandir a nova consciencia dunha nova humanización a partir de Deus en calquera parte. E o máis decisivo está no feito de que se abren posibilidades de novas prácticas de cooperación teolóxica. Se a reflexión feminista naceu como crítica a unha tradición teolóxica patriarcal feita por homes –patriarcado como unha cultura e non como natureza– a medida que xorde unha nova tradición teolóxica non patriarcal feita por homes, entón iníciase un novo tempo de esperanza dunha teoloxía, ela mesma, penetrada pola marca da reciprocidade fundante entre home e muller.

Gloria Josefina Viero

Conferencia de relixiosas e relixiosos do Brasil.



Modesta apoloxía da oración de petición

Juan Martín Velasco

Éme moi grato sumarme á homenaxe ofrecida ao Profesor Andrés Torres Queiruga no marco do XXV Foro Encrucillada. Cóntome entre os moitos estudosos do relixioso que admiran os seus numerosos, variados e valiosos escritos, e agradécenlle o seu esforzo constante por facer pensable, crible e amable a mensaxe cristiá ás persoas inmersas na cultura, a mentalidade e a sensibilidade do noso tempo.

Encomendóuseme abordar a cuestión da oración. Un tema no que, compartindo a maior parte dos supostos sobre os que descansa a súa proposta de ir “máis alá da oración de petición”, prefiro pola miña parte permanecer fiel a ela, aínda que agradécendolle as súas críticas como axuda para poñer atención aos perigos de distorsión aos que estivo e segue estando exposta. Espero que a miña exposición mostrará os moitos aspectos que comparto co admirado amigo á vez que as razóns que me levan a permanecer fiel a esa forma de oración, a máis común e a máis sinxela, que é a oración de petición.

A oración é unha das manifestacións máis orixinarias, máis universais e máis características do fenómeno humano; a súa presenza vai ligada ás diferentes manifestacións do fenómeno relixioso. Por iso é convicción xeneralizada que a oración está presente en todas as tradicións relixiosas. Para xustificar esta afirmación abonda con facer referencia aos escritos de todas as relixións e ás tradicións das culturas dos pobos sen tradición escrita. “En todas as civilizacións, escribe M. Meslin, os homes falaron aos que teñen polos seus deuses”; e como proba diso ofrece exemplos de oracións tomadas de Exipto e o Próximo Oriente Antigo, o hinduísmo, o budismo, Grecia e Roma antigas, o xudaísmo, o cristianismo nas súas principais formas e nas diferentes etapas da súa historia, o islam e as relixións da África negra.

A razón desta universalidade é dobre: en primeiro lugar, a universalidade da relixión na historia da humanidade. Ademais, a mesma condición humana. “*Orare*, escribiu santo Tomé, *proprium est naturae rationalis*”. “A historia da oración, escribiu E. Wiesel, é tamén a historia do home”.

Pero a oración non só acompaña a historia da relixión en todas as súas etapas. Ocupa, ademais, en todas elas un lugar central. É o seu corazón, o seu alento, como escribiu F. Heiler. “Ser persoa relixiosa e orar é unha e a mesma cousa”, dicía Schleiermacher.

As definicións da oración son incontables. As baseadas nas relixións de orientación mística destacan a busca, mediante a interiorización e a concentración do suxeito, da unidade co principio do que o orante xorde; as nacidas en contextos de relixiosidade profética aluden á elevación da mente e o corazón da persoa a Deus e ao establecemento dun diálogo con el a través dunha relación de fidelidade, confianza, amor e obediencia.

Dada a súa condición de “lugar de articulación do fenómeno relixioso”, a natureza da oración dependerá da estrutura fundamental dese fenómeno. Esta consiste nun sistema de mediacións ao servizo dunha actitude orixinaria e enteiramente peculiar de recoñecemento do Misterio, realidade á que apuntan todos os elementos do fenómeno relixioso. De aí que a natureza e a peculiaridade da relación establecida pola oración dependen naturalmente da condición propia da realidade coa que o orante entra en contacto, recoñecida na nosa propia tradición como Deus. É ben sabido que os nomes e as configuracións para a realidade á que se refire a palabra “Deus” nas tradicións teístas son moi diferentes. Pero o estudo comparado das relixións e a fenomenoloxía da relixión están en disposición de ofrecer os trazos comúns da realidade á que todas esas palabras e configuracións se refiren. Para o conxunto deses trazos algúns fenomenólogos da relixión servímonos da categoría de “Misterio”, o significado do cal pode resumirse nesta fórmula sinxela: “a Presenza da máis absoluta transcendencia no fondo do real e no máis íntimo das persoas”.

“Misterio” remite, en primeiro lugar, a unha realidade absolutamente transcendente ao home e ao seu mundo. Sendo así transcendente, é no acto de transcendemento de nós mesmos onde chegamos a coñecelo ou, mellor, onde se nos insinúa a súa presenza, chegamos a saber del e recibimos a posibilidade, non de facernos unha idea sobre a súa natureza, pero si de invocalo.

Pero a absoluta transcendencia non afasta ao misterio de Deus do real, situándoo nun “máis alá espacial de todo o mundano”. Precisamente por ser absolutamente transcendente, o Misterio pode manter unha relación con todo o que existe diferente da relación de alteridade do un ao outro que manteñen as diferentes realidades que compoñen o mundo creado. Por ser totalmente outro –*totus alius* (Santo Agostiño)– en relación co mundano, é “non-outro”, –*non aliud* (Nicolás de Cusa)– en relación con iso, e pode estar no fondo de todo o que existe facéndoo ser, e no corazón das persoas chamándoas persoalmente á existencia. Santo Agostiño expresouno de forma dificilmente superable cando dixo de Deus que é: “*Interior intimo meo, superior summo meo*” (Máis íntimo a min que a miña propia intimidade; máis elevado que o máis alto de min mesmo).

O terceiro termo de que nos servimos para identificar a realidade á que remiten as diferentes representacións relixiosas do Misterio é “presenza”. É probablemente o máis importante para enxergar o que San Xoán da Cruz chama a “condición divina” de Deus. “Presenza” é unha palabra-símbolo coa que nos referimos a unha forma de ser que non consiste en estar ante nós como posible obxecto dos nosos actos. “Presenza” remite a ser en relación e en influxo permanente, máis alá de toda posibilidade de obxectivación. Dicir do Misterio que é Presenza é simbolizar o seu ser en acto permanente de revelación de si mesmo, en acto permanente de dársenos, “dándonos ser”, facéndonos ser, vivir e actuar.

A “condición divina” de Deus require de parte dos que entran en relación con el unha actitude enteiramente peculiar: a actitude relixiosa fundamental que no cristianismo recibe o nome de actitude teoloxal. Tal actitude require do suxeito un xiro radical. Se fronte ás realidades

mundanas o home se comporta como suxeito de accións que as converten no seu obxecto; se nelas o ser humano se constitúe en centro arredor do cal xiran todas as demais realidades, a condición transcendente do Misterio esixe del un descentramento radical polo que acepta a realidade do Misterio como centro, suxeito de iniciativa, suxeito activo primeiro de calquera relación que os humanos poidamos manter con el. A relación relixiosa pon de relevo que a condición humana consiste en “ser á escoita de Deus”, “oírte da súa palabra”, “destinatario do seu amor”, “todo oídos para Deus” (F. Rosenzweig).

Con todo, convén non esquecer que nesa relación relixiosa de transcendemento de si o suxeito vive unha relación de verdadeiro encontro co Misterio que ten a súa analoxía máis perfecta no encontro interpersonal. Un encontro que matiza o transcendemento, o descentramento de si requirido pola absoluta transcendencia do Misterio, pero que non o elimina.

A dificultade fundamental na descrición e, máis radicalmente, na realización da fe é a conxunción da absoluta transcendencia do contido da fe, sen a cal a realidade coa que nos relacionamos non sería Deus, coa posibilidade de entrar en relación con esa realidade, de vivir un encontro persoal con ela, sen a que non existiría nin relixión, nin fe, nin oración.

Neste contexto ha de inscribirse toda comprensión e toda realización desa posta en exercicio da relixión que chamamos oración. Por iso puido dicirse con toda razón que a oración no cristianismo é *fidei actus*, posta en exercicio, realización efectiva da fe, da actitude teoloxal. O exercicio da actitude teoloxal xera como primeiro nivel da súa realización unha peculiar actitude fundamental, unha peculiar forma de existir que dá lugar á actitude orante. Esta é a expresión orixinaria da actitude relixiosa fundamental, da actitude crente. Podería describirse como advertencia amorosa de Deus, e consiste fundamentalmente en poñer á persoa, a vivir a propia vida, *coram Deo*, na presenza de Deus. Por iso insisten tanto os mestres espirituais, como primeiro paso de calquera momento de oración, na necesidade de “poñerse na presenza

de Deus". R. Guardini describiuna como "esa íntima apertura indefensa que se chama orar".

Pero como exercitar ese "poñerse na presenza", cando a relación orante supón esa radical asimetría vixente entre os seres mundanos, corporais, finitos, que somos, e a non obxectiva, elusiva, transcendente-na-inmanencia que nos convoca.

Moitos filósofos, xa dende a Antigüidade, pero sobre todo na Época Moderna, fixéronse eco desa dificultade e convertérona nun obstáculo insuperable para a práctica da oración. Calquera relación de diálogo levaría segundo eles ao suxeito a cometer un pecado de lesa transcendencia en relación co misterio. Realmente, a nosa situación no instante en que "rompemos a orar" sería de seu a da impotencia e a ignorancia máis absolutas. Realmente, por nós mesmos: "Non sabemos orar como é debido" (Rm 8, 26); somos incapaces de orar. Pero a humanidade non foi nunca, nin é, nin será xamais, só humanidade; humanidade deixada a si mesma. Dende sempre foi e é humanidade "de Divindade tocada" (San Xoán da Cruz). O home é dende sempre home-de-Deus. Por iso: "O Espírito vén en axuda da nosa fraqueza (...) e o mesmo Espírito intercede por nós con xemidos inefables". De aí que ningunha palabra humana da oración sexa a primeira palabra. Que todas estean precedidas pola palabra creadora da vocación á existencia, pola palabra agrazante desa Presenza na orixe de nós mesmos, que a fai ser en acto permanente de revelación, de comunicación, de doazón amorosa de si mesmo. A palabra humana da oración xorde do silencio para o home que é o Misterio.

Pero ese necesario silencio non conduce ao orante a caer na mudez. Xurdidas do silencio que impón a conciencia da transcendencia do Misterio, todas as palabras humanas sobre Deus, as da teoloxía, pero tamén as da oración, quedan irremediabilmente relativizadas. Ningunha, nin a máis aquilatada pola reflexión filosófica, nin a máis depurada pola máis pura intención orante é palabra á altura do Deus a quen se dirixe. Todas son "palabra insuficiente". Pero, á vez, todas as palabras humanas que o sexan de verdade, que xurdan da posta na presenza, da relación recoñecida, se tornan posibles medios para a

invocación, posibles recursos para a encarnación na condición corporal e mundana da relación crente de recoñecemento de Deus da que xorden. A partir da verdade da relación que por ela se instaura, a súa natureza e o seu valor dependerá, máis que da súa maior ou menor depuración, das circunstancias polas que pasa a vida do crente. En realidade, a conciencia da absoluta transcendencia non fai enmudecer ao verdadeiro orante. Ao contrario só quen na actitude orante da confianza incondicional recoñeceu a absoluta transcendencia pode confiarse despois ás palabras máis sinxelas para expresar ese recoñecemento. F. Rosenszweig expresábo fermosamente: “O home debe aprender outra vez a andar confiadamente da man de Deus, en paz, polos camiños do mundo; pero esta é unha paz que só está do outro lado da tempestade que inicialmente ten que traer o que representa o nome de Deus (a súa condición divina, a súa transcendencia), salvo que o tomemos en van”. H Duméry díxoo coa mesma lucidez: “Cando se comprendeu que Deus non pode aparecer, que non pode falar, que non pode ofrecerse á sensibilidade, non se ve ningún perigo en facelo aparecer, en facerlle falar, en comprometelo co sensible. É o único xeito de traducir no nivel do discurso o que supera todo discurso. Agora ben, ninguén pode aforrar tal exercicio. O home é incapaz de facer experiencia de nada sen expresalo na linguaxe. Cada unha das súas experiencias, incluída a do sagrado, require o paso á expresión. De aí este rigoroso paradoxo: a experiencia relixiosa é a experiencia do invisible; por iso se dan as representacións diso; é experiencia do inexpressable, por iso se dan expresións diso”.

A oración, poderíamos concluír, é a palabra para a expresión da relación vivida co Misterio; é o intento humano, suscitado por Deus mesmo, de facerse eco da súa Presenza; de poñer ante ela, en comunicación con ela, en dependencia dela, en conformidade con ela, a propia vida, nas diferentes situacións polas que pasa.

Pero chegan as palabras humanas ata Deus? Escoíta Deus as nosas oracións? Porque a palabra humana diríxese a outro sempre coa seguridade de chegar ata el. E a oración, que é palabra máis expresiva que enunciativa, nunca é exclusivamente expresiva. O berro do que sofre

faise oración cando se dirixe a Deus coa esperanza de que chegue ata el e el o acolla, o escoite.

Agora ben, é un feito, que con frecuencia as nosas oracións se elevan a Deus e temos a impresión de que non teñen resposta ningunha. “Cando oro, é coma se todas as miñas palabras caesen nunha sima escura, da cal non regresa eco ningún que mostre que as miñas oracións deron co fondo do teu corazón” (K. Rahner). É unha experiencia de todos. As nosas oracións son palabras dirixidas ao silencio de Deus, ao silencio para os nosos oídos, a nosa razón, os nosos sentimentos, que é Deus.

E, aínda que non falten momentos en que á oración dirixida a Deus suceden gratos sentimentos de sosego, de paz, de gozo e a oración nos devolva ás veces luminosas ideas sobre Deus e ata aparentes certezas da súa presenza, abonda que a fe recupere o seu lugar na nosa conciencia para que percibamos que os sentimentos que poden acompañar ou seguir as nosas pregarías non son Deus, nin a súa resposta ao desexo profundo, do que xorden todas as nosas oracións, de descubrir a súa Presenza, de atoparnos con el. “Porque a fe e a oración proceden de Deus e diríxense a el, e Deus é nesta vida noite para a alma” (San Xoán da Cruz), non por falta de luz, senón por exceso de luz do “raio de tebras” que nos cega. O verdadeiro perigo da oración non é o temor de que as súas palabras vaian dirixidas ao silencio, impenetrable para nós, de Deus, senón a ilusión de que os sentimentos, as certezas, a luz que poida procurarnos son xa Deus, ou son signos inequívocos da calidade da nosa oración. Abonde recordar ao San Xoán da Cruz da *Noite escura* e da primeira estrofa do *Cántico*. Aceptar o silencio de Deus como destino das palabras da nosa oración é a condición para que esta non confunda a Deus co que non o é, e avance cara á unión con el á que se orienta a vida toda da oración.

Da actitude orante xermolan as variadísimas formas de oración que testemuña a historia relixiosa da humanidade e a vida dos crentes. En realidade, constitúen unha especie de difracción, segundo o contido, o suxeito, o método e as circunstancias da vida, da actitude orante presente en todas elas. En todas se reflicte e se encarna esa disposición

fundamental, ese tempero de ánimo, que describimos como actitude orante.

A ORACIÓN DE PETICIÓN

Referireime a continuación á oración de petición. Fareino subliñando en primeiro lugar a relación entre fe e oración e as consecuencias que de aí se seguen sobre a relación da oración e a teoloxía.

Aínda sendo claro que a oración é *fidei actus*, a fórmula non significa que a relación entre ambas as dúas supoña a existencia previa dunha fe xa realizada como condición indispensable para calquera práctica da oración. A oración non pode vivir sen a fe, pero esta, á súa vez, pode requirir a oración. Kierkegaard expresou o que queremos dicir nunha fórmula feliz: “A fe é nai da oración; pero hai ocasións nas que as fillas teñen que alimentar as súas nais”.

Deste feito séguense conclusións importantes sobre a relación da oración coa cuestión de Deus, a fe e a teoloxía. A iso se refería G. Ebeling subliñando que “a oración non é un acto relixioso máis, senón que nela se concentra a totalidade da relación con Deus”. Un teólogo protestante chegou a afirmar que “a oración é o corazón da teoloxía”; e K. Barth escribiu que “o primeiro e fundamental acto do traballo teolóxico é a oración”.

Neste sentido exprésase tamén J. B. Metz: “O discurso sobre Deus deriva sempre da interpelación a Deus, procede da linguaxe da oración”. Por iso “a teoloxía sería, antes que nada, linguaxe oracional reflexiva”. En todo caso, a historia das relixións mostra que os humanos comezaron por falar a Deus e só máis tarde faláron del. Metz chega a preguntarse: “Acaso non xorde o verdadeiro ateísmo teolóxico cando os teólogos pensan que poden falar de Deus de xeito que sexa o seu propio discurso o que constituía ao Deus das oracións?”.

A razón da prioridade da oración sobre a teoloxía está no feito de que, por ser mediación orixinaria da relixión, a oración é o *humus* onde xermola a relación viva do home con Deus. Na fe exercida e expresada na oración “acontece Deus para o home”. A Xob abondoulle o

seu sufrimento convertido en oración de queixa para descualificar a teoloxía presente nos discursos dos seus amigos: “os vosos argumentos son coma o po, e as vosas réplicas como o barro. Gardade silencio e deixádeme que fale eu, veña sobre min o que veña!” (Xob 13, 12 ss). E é que, “a linguaxe das oracións non só é máis universal, senón máis cativadora e dramática, máis rebelde e radical que a linguaxe da teoloxía gremial. É moito máis resistente, moito menos dúctil e proclive a adaptarse, moito menos esquezecido da linguaxe, polo xeral idealista, coa que a teoloxía no seu discurso sobre Deus se afana por mostrar a súa compatibilidade coa modernidade, e co que ensaia a súa resistencia á interpretación que poida ocasionar calquera catástrofe ou calquera dolorosa experiencia de non identidade” (Metz).

De aí pode concluírse que non haxa que proceder á xustificación da oración e a valoración das súas diferentes formas dende os principios do teólogo erixido en “xuíz da oración”; senón, á inversa: avaliar as conclusións da teoloxía dende a forma de relación con Deus que manifestan as diferentes formas de oración. “O fenómeno da oración, escribiu G. Ebeling, convértese así na clave hermenéutica da doutrina sobre Deus”.

Por outra parte, a teoloxía, como tarefa reflexiva en estreito contacto co pensamento contemporáneo, non pode por menos de ter en conta, ás veces ata estar pendente delas, das formas de pensar, as cosmovisións, e o paradigma en que ese pensamento se desenvolve, polo que, se se toma a teoloxía como a fonte de criterios para a validación da oración, córrese o perigo de converter o marco de pensamento dentro do cal ela se move en condición de posibilidade para a existencia mesma da oración. Por iso a teoloxía protestante chegou a formularse a cuestión de se “a pregunta polas condicións cosmovisionais da posibilidade da oración non será o pecado orixinal de moitas formas modernas de teoloxía da pregaria”. Entre o home orante na súa inmediata situación existencial e o convite e promesa de Deus interporíase unha barreira levantada polo home, da superación da cal se faría depender o fundamento mesmo da oración. Pero cunha comprensión da oración

como esa non poderían vivir ningunha comunidade relixiosa nin ningún orante.

Pasemos, pois, a preguntarnos dende estes supostos pola oración de petición. É, sen dúbida, a forma de oración que foi obxecto de maiores críticas, procedentes de filósofos e de non poucos teólogos. Dende antigo as obxeccións máis frecuentes á oración de petición proceden dos que a cren incompatible cunha idea suficientemente purificada de Deus, xa que se dirixiría a Deus para informalo das nosas necesidades, a suscitar a súa compaixón cara a elas, ou a reclamar a intervención do seu poder no noso favor: Deus, dirá o teólogo, coñece as nosas necesidades e non necesita que llelas fagamos presentes; a súa bondade non necesita dos nosos rogos para compadecerse delas; solicitar a intervención de Deus para evitarnos os males supón unha forma de entender a súa intervención no mundo dificilmente compatible co respecto da súa transcendencia. A crítica fúndase ás veces no perigo de perversión da actitude relixiosa, e de contaminación pola maxia que levaría consigo. A oración de petición estaría tamén preto da superstición e evitaría poñer en xogo todas as nosas forzas para superar o mal e conseguir por nós mesmos os bens que necesitamos.

É indubidable que todas estas críticas foron e seguen sendo útiles para os crentes, porque poñen de manifesto os perigos de perversión da actitude orante que asexan á oración de petición mal comprendida e mal realizada.

Pero existen razóns poderosas para manter o exercicio da oración de petición debidamente realizada. Sinalemos algunhas: a oración de petición está presente en todas as relixións, mesmo nas súas formas máis elevadas e purificadas e foi practicada polas grandes personalidades relixiosas. Centrándonos no cristianismo, Xesús recoménda a con insistencia nos Evanxeos, e practícaa en momentos decisivos da súa vida, como na hora da súa paixón. Non faltan no Evanxeo advertencias contra os seus perigos: “Cando oredes, non vos perdades en palabras como fan os pagáns, crendo que Deus os vai escoitar por falar moito”; “non sexades como os pagáns, pois xa sabe o voso Pai o que precisades antes que llelo pidades” (Mt 5, 7-8). Para superar os perigos de distorsión a que está

exposta, Xesús insiste nunha dobre condición para que sexa auténtica: “que se pida con fe”, e “no seu nome”.

Estas razóns externas invitan a reflexionar con atención sobre a validez da oración de petición e as condicións da súa autenticidade. A razón fundamental desa validez estriba en que a oración de petición é a forma natural para o home de vivir a relación de fe-confianza no Deus presente en nós, cando pasamos por situacións de perigo, de necesidade, de dificultade ou de angustia. En definitiva, non é máis que a posta en exercicio da radical confianza –vida nas circunstancias concretas nas que se debulla a nosa necesidade humana, a nosa precariedade existencial– nun Deus ao que como crentes recoñecemos presente en nós e volto cara nós no constante discorrer da nosa vida. A oración de petición é, pois, sinxelamente, o exercicio da confianza incondicional en Deus, que constitúe o centro da actitude teoloxal, nos momentos difíciles da vida.

Pero, que pode ser obxecto da oración de petición? Pedir a Deus a salvación, acudir a el como ao noso Salvador, forma parte do centro mesmo da vida relixiosa. Ser relixioso, por outra parte, é confiar en que esa petición, se se fai con fe, é escoitada por Deus. Niso consisten en definitiva a fe e a esperanza. Pero, pode o crente pedir a Deus outros bens, mesmo os bens temporais: a saúde, a alegría, o logro das propias tarefas e accións, a paz, etc.? A verdade é que a Escritura parece clara ao respecto: “Todo canto pidades con fe na oración, recibirédelo” (Mt 21, 22). “Todo o que pidades no meu nome eu fareino” (Xn 11, 13).

Todo, pois, pode ser obxecto de oración, se se pide con fe e no nome de Xesús. Deteñámonos nas dúas condicións, e en primeiro lugar na fe-confianza. Pedir con fe non consiste, dende logo, en pedir coa seguridade subxectiva de que me vai ser concedido o que pido. Cando a confianza se orienta á obtención dos bens solicitados, deixa de dirixirse a Deus para dirixirse aos bens e á súa posesión. Pedir con fe é facer da petición a expresión da confianza incondicional en Deus que leva consigo o feito de crer nel. Polo tanto, pedir coa seguridade de quen sabe que a súa vida –o sentido e o valor da súa vida– non están ameazados por ningún mal, porque ningún é irremediable, porque a nosa vida está

en boas mans, nas mans das que xurdiu, que a acompañan en todos os momentos e que a esperan ao final.

Pedir en nome de Xesús significa pedir en unión con el; e, polo tanto, adoptando a súa actitude, confiando coa confianza que el fai posible, que temos grazas a el, grazas á unión que el mantén connosco. Con estas condicións a oración, expresión desa confianza, pode pedilo todo. Porque todo verdadeiro rogo humano procede da radical necesidade de salvación propia de todo ser humano, lábil, continxente, mortal en definitiva. Porque, tense dito con razón que enfermidade, sufrimento, soidade, angustia, tristura,... todos estes lados escuros, todas estas pasividades da existencia que afectan á vida humana, son formas concretas da nosa precariedade existencial, da nosa condición mortal. A oración de petición que xorde de tales circunstancias ou na que o suxeito pide ser preservado delas, non se orienta á resposta ás circunstancias externas que a provocan, senón a ser liberado por Deus da presenza opresiva da morte, a superar a falta de sentido que alí ameaza, a poder integrar o humanamente inintegrable que son o absurdo, a conciencia de que nada vale a pena, a perda de sentido. O que a oración de petición busca é facer a experiencia aquí e agora do sentido pleno, da salvación da vida. E, se a salvación non é outra cousa que Deus mesmo: "*Salus tua ego sum, dicit dominus*" (a túa salvación son eu mesmo, di o Señor), entón o que pedimos a Deus en toda oración de petición é Deus mesmo, aténdose aos consellos da tradición cristiá que insistiu en que convén non pedir a Deus outra cousa que Deus mesmo: "*Nihil quaerere a Deo nisi Deum*", (Santo Agostiño); "pedir Deus a Deus", "*Sis mihi Deus*", (sé Deus para min) (Mestre Eckhart), ou "buscar ao Deus dos bens ou dos consolos, e non os bens ou os consolos de Deus" (San Xoán da Cruz).

Pero, mesmo nestas circunstancias, a oración de petición, como posta en exercicio da radical confianza ao fío das dificultades da vida, tropeza coa sospeita de se esa oración é verdadeiramente escoitada. Porque, con moita frecuencia, as nosas peticións non parecen obter resposta e corre-mos o perigo de pensar que a nosa oración non foi escoitada. C. H. Ratschow afirma mesmo que a oración de petición non é escoitada nunca e pregúntase, polo tanto, se a oración de petición non está condenada á

decepción. Pero xustamente de aí conclúe que talvez iso nos mostre que a oración de petición non é unha oración interesada que estea á espera de ser escoitada, senón palabra do home radicalmente necesitado ante a realidade na presenza da cal todo é don. A observación de que toda oración é oración de petición, “como exposición de quen todo o necesita ante o seu Deus” e de que na súa presenza permanente na historia das relixións non cedeu á decepción orienta a comprensión da oración na súa debida orientación. A decepción ante a falta de escoita á oración estaría reservada aos tempos ilustrados que comprenden a oración de petición con mentalidade utilitarista.

Pero en que consiste a experiencia de que a oración sexa escoitada? O orante experimenta a súa oración como escoitada cando cambia a situación de necesidade. Cando a experiencia concreta da morte que oprime e produce sen-sentido, escurece a vida e resulta inintegrable, é superada na experiencia do consolo, da posibilidade de sentido, da esperanza, da vida. E isto pode suceder de moitas maneiras, como testemuña a experiencia espiritual de todos os tempos, tamén dos nosos. O solo feito de que o orante poña na fe –movido polo Espírito– a súa necesidade mortal ante Deus que resucitou a Xesucristo de entre os mortos e desa forma permite chegar a nós a promesa da vida plena, ese único feito –certamente extraordinario–, saca a necesidade extrema da súa condición escura e opresiva. O solo feito de que o home “expulse do seu interior a súa situación de necesidade por medio do berro de auxilio, a queixa ou a petición, e a poña ante Deus, arráncalle aguillón a esa situación, quítalle a súa condición de situación sen saída, a súa condición tenebrosa”.

A necesidade, posta ante Deus, sitúase no novo espazo, no novo horizonte que abre a fe. É dicir, que a soa expresión da petición comporta xa certa resposta. “Quen con toda a seriedade do “eu creo en ti” e con toda a humanidade da petición expón ante Deus a necesidade na que se atopa, sitúase só por iso de forma diferente en relación co que pide”. Así, na oración, a experiencia concreta da morte transfórmase na experiencia da presenza de Deus. Como tantas veces se orou no Antigo Testamento, é verdade que “se o aflixido invoca o Señor, El escóitao”. Non, frecuentemente polo menos, eliminando para el a causa inmediata

da aflicción, pero si asegurándoo: “Non temas; eu estou contigo”, como unha “razón” que supera todas as que poidan estar a causar a experiencia da aflicción que o levou a orar. Cando o Deus de Xesucristo, para falar da oración cristiá, é experimentado na fe como o Enmanuel, o Deus conosco en quen a morte foi vencida, arráncaselle á experiencia da morte o seu aguillón. Así, a oración da fe transforma o horizonte da experiencia na situación de necesidade; esta resitúase nun horizonte enteiramente novo, mesmo cando a necesidade en si mesma se mantén. E a súa inclusión no novo horizonte da esperanza, o consolo, a confianza e a alegría, cámbiaa por completo, mesmo se se mantén a situación que a provocou. De aí que poida dicirse que non hai ningunha oración que non sexa oída. Ese é o sentido –moito máis forte que o que lle adoitamos atribuír– de “pedir con fe”.

A oración de Xesús en Xetsemaní ilustra o que vimos dicindo. Alí Xesús expón a súa petición e a súa queixa ao Pai, dende a máis completa confianza, e a Escritura asegúranos que “é escoitado”: “El, nos días da súa vida mortal, a fortes gritos e con bágoas, presentou oracións e súplicas a quen o podía salvar da morte e Deus escoitouno por mor da súa submisión. Aínda que era Fillo, aprendeu sufrindo o que é obedecer” (Heb 5, 7-8), aínda e cando a súa situación de necesidade en si mesma parece non cambiará, a pesares do anxo que fai intervir un evanxeo (Lc 22, 43).

Non me referín no meu relatorio, máis que en termos moi xerais, ás moitas razóns que Andrés Torres Queiruga ofrece en apoio á súa tese. Propuxen outra visión da oración desde a que non se sente a necesidade de ir máis aló da oración de petición, sen que isto supoña caer nunha comprensión de Deus que lesione a súa “condición divina”. En algo estou completamente de acordo co ilustre teólogo. En non pretender co que presento outra cousa que un ofrecemento ao diálogo e á busca dun intercambio de experiencias, e no interese ao facelo por contribuír a unha mellor forma de orar, como medio por excelencia para una mellor forma de ser crentes.

Juan Martín Velasco
Universidade Pontificia Salamanca



A espiritualidade na teoloxía de Torres Queiruga

María Pilar Wirtz Molezún

1. PRESENTACIÓN E PROPÓSITO

Estudar a teoloxía dun autor, cando se quere facer en sintonía verdadeira, é sempre unha tarefa moi especial, que pide comunión empática e fraternidade eclesial. Estudar a teoloxía dun autor amigo e persoalmente querido facilita as cousas, por un lado; pero, por outro, faise tarefa máis delicada e mesmo comprometida. Eu, non son teóloga de oficio, aínda que si unha boa simpatizante da teoloxía, especialmente daquela que conecta coa vida, cos problemas reais e cos meus desexos fondos, que son os desexos de toda a humanidade. Por iso, non me vou centrar nos aspectos máis puramente teóricos e especulativos, déixoo para outros relatores e relatoras que, por sorte, temos entre nós, cuxa contribución suporá, sen dúbida, un importante paso adiante no esclarecemento crítico da teoloxía de Andrés.

Isto explica a modestia da miña reflexión, que se vai centrar no aspecto, digamos, máis sapiencial ou, se queremos, máis directamente espiritual da súa teoloxía. Creo, por outra parte, que isto non é secundario nel, senón moi central e decisivo. E quixera indicar xa de entrada dous aspectos que van dirixir estas reflexións: un máis obxectivo; outro, máis íntimo e persoal.

O primeiro refírese xustamente á centralidade do carácter sapiencial da teoloxía de Andrés. É ben coñecido o estudo de Hans Urs von Balthasar onde distingue entre unha “teoloxía sentada” e unha “teoloxía axeonllada”¹. Refírese el ao feito de que a progresiva acentuación

¹ (H. U. von Balthasar, “Teología y santidad” en: *Ensayos Teológicos I Verbum Caro*,

do aspecto teórico e “científico” da teoloxía levou ao descoido da súa relevancia directamente espiritual e pastoral; diríamos que a despois do seu carácter “piadoso” e “devocional”. O resultado foi que a piedade, a preocupación pastoral, a busca da vivencia íntima da relixión, a dimensión mística tiveron que emigrar fóra dos tratados considerados propiamente teolóxicos, refuxiándose nos escritos directamente “espirituais”; no mellor dos casos, en tratados de ascética e mística; noutros, nunha ampla literatura devocional, non sempre apta para a vivencia dunha fe lucidamente crítica e actualizada.

En todo caso, o resultado foi un grave divorcio entre teoloxía e espiritualidade, de xeito que a teoloxía tendeu a se facer seca e abstracta: “teoloxía sentada” no gabinete ou na cátedra, sen verdadeiro contacto coa vida; a devoción, pola súa parte, perdeu non poucas veces a necesaria fondura teórica que mostre a coherencia e a fundamentación da fe da que se alimenta.

Pois ben, o que me gustaría subliñar é que a teoloxía de Andrés non caeu nese divorcio, que pode afirmarse con toda razón que é unha “teoloxía axeonllada”. Ben sei que hai nela moita erudición, moitas notas ou referencias que, nalgunhas ocasións, mesmo parecen agoniar coa súa cantidade e co amplo radio do seu horizonte cultural. Pero, fóra acaso dalgúns estudos moi especializados, nela aparece sempre a preocupación polo concreto, polo enganche na vida, pola busca dunha coherencia que a faga asimilable no marco da nosa sensibilidade cultural. O mesmo feito de que el mesmo fale dunha *добре serie nos seus escritos*, unha máis centrada en “repensar” os conceptos e outra máis preocupada por “recuperar” a experiencia, mostra ben ás claras esta preocupación. Con todo, esta distinción non constitúe unha división estanca senón unha acentuación ou polarización.

Debo aclarar tamén o segundo aspecto a que aludía, o máis directamente persoal. Eu tiven a sorte de coñecer e tratar a Andrés desde setembro do 1968, acabado de chegar el a Santiago de facer a tese en Roma, e a onde eu xa chegara dous anos antes. Era entón directora do

Madrid 1964, 236-269, en p. 267).

Colexio Maior “El Pilar”, que a Compañía de María tiña en Santiago, e contactara con el para que impartira un Seminario teolóxico ás universitarias. Unha experiencia curta no tempo porque, aos poucos meses, o Reitor prohibiu estas clases.

Con todo, xa neste primeiro encontro, a súa pegada teolóxica e galega caloume fondo. Eu estudara matemáticas, esa era a miña formación básica e a miña profesión. Aínda que desde pequena vivía unha relixiosidade fonda e unha vivencia de Deus positiva, estaba sustentada nunha teoloxía herdada e totalmente clásica. Podo dicir que eu tamén vivía un certo “divorcio”: a miña experiencia espiritual íntima non se correspondía co molde teolóxico no que se expresaba.

Desde entón podo dicir que na miña vida aconteceu algo decisivamente novo. Puiden seguir paso a paso a elaboración e o avance da súa teoloxía. Acompañei, xunto con outras amigas e amigos, cada un dos seus libros e, sobre todo, participei e participo nos grupos nos que a foi xestando, e por veces expondo por vez primeira. Colaborei e colaboro con el nalgún dos cursos, dos que algo direi despois. A verdade é que, sen entrar eu nas complicacións máis eruditas e especulativas da súa teoloxía, fun crescendo nun proceso de diálogo intenso coa teoloxía de Andrés desde o meu propio ser de muller. Creo que neste proceso fun asimilando a súa intención máis íntima e o seu sentido máis verdadeiro, de xeito que ela foise convertendo no eixo central da miña comprensión da fe e na estrutura teolóxica desde a que vivo e trato de articular o meu traballo.

Espero que o que acabo de dicir aclare tamén o estilo persoal e a marcha que lle quero dar á miña exposición. Porque o que pretendo non é tanto, como dixeran, entrar en grandes esclarecementos teóricos, senón en salientar a dimensión espiritual e sapiencial. O que intento é algo máis modesto, pero talvez por iso máis ilustrativo: ir describindo aquelas dimensións da teoloxía de Andrés que, asimiladas como convicción íntima na comprensión da miña fe e da miña espiritualidade, podo verificar persoalmente como especialmente fecundas e iluminadoras.

2. TRES DIMENSIÓNS BÁSICAS NA TEOLOXÍA DE TORRES QUEIRUGA

Desde aquí, descubro a teoloxía de Andrés como un todo envolvente e sistemático onde os diversos temas e conceptos se van concatenando nunha unidade coherente. Teño a sensación de que as numerosas e tan diversas temáticas que ao longo dos anos vai abordando, responden a una intencionalidade única que, a modo de espiral, vai conectando e desenvolvendo os conceptos nun todo harmónico. E que, ao mesmo tempo, invitan a unha vivencia espiritual, que se vai facendo cada vez máis fonda, integral e humanizadora.

Por iso, resúltame difícil facer distincións sobre os elementos fundamentais da súa teoloxía. Con todo, por mor da claridade, quero centrar brevemente tres dimensións básicas moi tratadas nestas xornadas, que, ao meu entender, na súa íntima conexión e mutua potenciación, constitúen o almacén que conecta cunha espiritualidade realista e comprometida coa vida.

a) Deus como amor e salvación

Deus é amor, di a primeira Carta de san Xoán (1Xn 4,8-16). E no Antigo Testamento dixeran xa o profeta Isaías que, se o amor humano, en definitiva sempre limitado, nos asombra pola súa gratuidade e tenrura, como non vai facelo o amor infinito de Deus: “Pode unha nai esquecerse da súa criatura, deixar de querer ao fillo das súas entrañas? Pois aínda que ela se esqueza, eu non te esqueceréi” (Is 49,15) Mostrar a Deus como exclusivamente amor e salvación, ou como, máis radicalmente, lle gusta dicir a Andrés, “afirmar que Deus non sabe, nin pode, nin quere facer outra cousa máis que amar”, está no centro da súa obra e da súa intencionalidade teolóxica. A desenvolver esta idea dedica o seu, tan querido libro, *Recuperar a salvación*.

“Se Deus é amor e se Deus é orixe, intuímos que o amor é, entón, a esencia da realidade, a última palabra da comprensión, o definitivo criterio do xuízo. Comprendelo sería xustamente atanguer o

misterio do universo, atopar a chave do senso, chegar á fonte da vida”²

Nun ton máis inmediatamente vital, o prólogo deste libro fainos partícipes dunha confianza recollida do seu diario de xuventude. Nela podemos ver cómo a inqueda de mostrar a Deus como amor, unindo teoloxía e espiritualidade, está nos alicerces do seu pensamento, mesmo antes da súa expresa elaboración teolóxica:

“Hai xa tempo que me anda a tentar a idea de ir dándolle forma á intuición de Deus como Pai, como puro amor e bondade. Estou convencido de que ela pode – e quizais deba – reconfigurar toda a teoloxía: ofrecer unha nova visión, unha nova perspectiva sobre todos os temas fundamentais.

Quizais fose ademais a mellor maneira de buscar hoxe algo e de poder dicilo aos demais. Non é o camiño das teorías o que poderá atopar a saída á situación actual. Senón o da experiencia, da vivencia: nela é máis doado que todos nos atopemos, e, se aseguramos algo así na igrexa, non sería difícil ir elaborando a configuración teórica”³

Máis adiante, (1999) preguntado sobre o núcleo fundamental da súa teoloxía, responde que a *vivencia* de Deus como salvador constitúe o principio radical e o *criterio definitivo* da súa teoloxía.⁴

b) *Deus crea por amor e crea creadores e creadoras*

Estamos ante outra dimensión moi querida e central para Andrés. A ela dedica o seu libro *Recuperar a creación*, que conecta directamente co punto anterior. Se alí viamos a categoría do amor como salvación, agora afóndase e confírelle unha fasquía máis ontolóxica, máis realista e máis concreta; remite a outro trazo fundamental da súa teoloxía: “A

² A. Torres Queiruga, *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, ed. SEPT, Vigo 1977, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ “El amor de Dios y la dignidad humana”, en J. Bosch Navarro (ed.), *Panorama de la teología española*, Estella 1999, p. 557-576, cf. en p. 558.

fe en Deus como camiño da máis auténtica, íntima e plena realización humana”.

Deus como creador, como Aquel que nos crea por amor, é o fundamento máis íntimo: o noso ser é un don amoroso, recibímonos totalmente da súa man. Somos puro don seu: “Todas as miñas fontes están en Ti” (Sal 87); “Ti creaches as miñas entrañas, tecíchesme no seo da miña nai” (Sal 139). Deus crea por amor: o seu ser consiste en amar e estar amándonos.

A idea de creación, esa identificación misteriosa do noso ser con Deus, posto que todo en nós sae do seu seo; esta presenza xeradora e fundante, activa e dinámica, na nosa vida, que o autor fundamenta con tanto rigor e coherencia, resulta misteriosa, imposible de comprender racionalmente. Pero, como el mesmo di, podemos intuíla, e dalgún modo gustala, desde a vivencia relixiosa; desde esa experiencia da que nos falan os místicos e místicas de todos os tempos e da que gran parte dos humanos tivemos algún destello puntual: quen de nós non se sentiu algunha vez intimamente sobrecollido por unha experiencia de íntima “saudade” ante unha posta de sol, ante a beleza dunha obra de arte, ante a gratuidade dun xesto de amor, ante unha experiencia de comunión persoal?

Como o libro nos di, isto é posible porque:

“[Deus] ‘está’ no dinamismo que empurra o real cara a súa realización, na forza salvadora que incita, potencia e solicita a nosa vida cara á súa plenitude. Cada vez que este dinamismo se realiza e que esa solicitation é acollida na liberdade, estase exercendo e realizando a presenza de Deus”⁵.

A forza creadora do Señor está sempre alentando a vida: o camiño individual, o progreso da historia, o avance da creación enteira. Por iso o seu *dinamismo creador* é tamén un *dinamismo humanizador* que busca prolongar a creación, axudándonos a sermos cada vez máis ver-

⁵ Torres Queiruga, A. *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*. SEPT, Vigo 1996, p. 85.

dadeiramente humanos. A Deus interésalle a nosa persoa enteira, en todas as dimensións do corpo e do espírito, do alimento, do traballo e da cultura. Respectando a nosa liberdade, está sempre traballando, como di o Cristo de Xoán (Cf. Xn 5, 17), transmitindo a súa forza materna creadora para que cada persoa, e toda a persoa, logre, no medio da inevitable finitude, o seu ser e a súa felicidade máis verdadeiros.

Cando medramos en humanidade, cando nos relacionamos desde a forza creadora do amor, cando facemos ben o noso traballo, cando apoiamos o verdadeiro progreso do mundo, estamos acollendo a Deus, estamos actualizando a súa actividade, prolongando a súa creación: facemos a súa vontade.

Pola contra, cando nos pechamos á vida, cando non tomamos en serio o proceso de crecemento persoal ou nos relacionamos desde a orde patriarcal do dominio e do poder, estamos obstaculizando a acción de Deus no mundo. Estamos obstruíndo esa canle amorosa e salvadora que busca chegar á nosa vida, e a través de nós aos demais.

Deus ten a iniciativa, está sempre activo buscándonos, revelándose, entregándonos o seu ser enteiro, pero precisa a nosa colaboración: *Deus crea creadores e creadoras*. Non nos crea seres autómatas xa programados, nin funcionarios para realizar traballos en serie, nin menores que necesitan a protección dun *papá todopoderoso* que lles aforre o esforzo de vivir.⁶

Deus créanos autocreadores con El: pon a vida nas nosas mans, na nosa liberdade, déixanos o protagonismo da gran aventura de nos logramos como persoas, de chegarmos a ser nós mesmos, nós mesmas.⁷

Deus créanos co-creadores con El: necesita a nosa axuda creativa, única e orixinal. En expresión de Pedro Casaldáliga, conta connosco para humanizar a humanidade, para que aflore o mellor e o máis belo das persoas. Necesita a nosa acción samaritana para curar e devolver dignidade a tantos feridos e feridas que van quedando tirados polas cunetas da vida. Necesita a nosa coraxe profética para que o funciona-

⁶ *Ibid.*, cf. p. 111

⁷ *Ibid.*, cf. p. 121

mento estrutural do mundo sexa máis xusto e equitativo. Cando isto o verificamos na nosa vida estamos acollendo a Deus.⁸

Como en tantas ocasións é a poesía quen mellor expresa estas ideas. Andrés remite a un coñecido himno do breviario castelán que fala con vivo simbolismo desta interpenetración entre a acción divina e a acción humana:

“Y tú te regocijas oh Dios y tú prolongas
en sus pequeñas manos tus manos poderosas
y estáis de cuerpo entero los dos así creando,
los dos así velando por las cosas”⁹

Esta comprensión, a primeira vista tan evidente, supón unha inversión radical nos nosos hábitos espontáneos. Comporta unha verdadeira conversión. Permítaseme, antes de terminar este punto, unha confianza persoal. Cando cheguei a intuír este modo de actuar Deus no mundo, sentín que cambiaba a imaxe que tiña do seu amor e que o meu modo de orar desde a seguridade da petición, tan arraigada en min, xa non me servía. Isto fixo abalar a seguridade baseada nun deus intervencionista e falsamente providente, que me protexía e non permitiría que me pasase ningún mal. Comprendín que se Deus xa se estaba dando plenamente e non era posible evitarme o risco de vivir, non tiña sentido pedir a súa axuda: era El quen solicitaba a miña colaboración.

Recordo aínda a sensación de vertixe e a crise que este cambio de visión supuxo para min. Por un tempo tiveron a sensación de quedarme soa, feble e indefensa ante a dureza da vida. Pero, pouco a pouco, fóiseme abrindo unha nova vivencia relixiosa: un novo modo de presenza, como íntima compañía, infinitamente activa e amorosa. É unha nova maneira de orar ía emerxendo desde moi dentro de min. Fóiseme regalando a experiencia dunha nova e profunda certeza: pasara o que pasara, e podía pasar todo, non podía sucederme nada malo: “nada me podía separar do amor de Deus”.

⁸ *Ibid.*, cf. p. 134,135

⁹ *Ibid.*, p. 114

Esta crise e a nova comprensión que se me foi abrindo, supuxeron un paso decisivo para avanzar cara a unha maior adultez humana e espiritual. Agora, desde a perspectiva do tempo, pregúntome: cómo serían a miña oración e a miña evolución relixiosa se non fose capaz de resistir ese certo baleiro e me agarrase, por medo ou por rutina, á miña oración de sempre? Unha pregunta sen resposta acollida no gran misterio do amor de Deus pero que, para min, supón unha alerta cara á fidelidade no futuro.

O que si podo dicir é que desde esta experiencia, intimamente sostida e madurecida ao longo do tempo, creo que vou comprendendo o significado auténtico da oración e da vivencia espiritual que Andrés vincula ao seu pensamento teolóxico: “vivir como sen Deus, pero desde Deus e con Deus”.

c) *A Revelación como maiéutica histórica*

Estamos ante outra dimensión fundamental, a que posiblemente e con máis claridade teórica vincula teoloxía e espiritualidade. O autor toca extensamente este tema no seu libro: *Repensar a revelación. A revelación divina na realización humana*. Como o seu mesmo título indica, é un tratado na liña máis científica, que intenta “repensar” a revelación dunha maneira coherente cos principios anteriores e acorde coa cultura actual. Con todo, como se expresa no mesmo título, garda unha íntima relación coa vida: a revelación só acontece de verdade cando promove a realización humana.

Parte dun principio fundamental: “Deus está revelándose sempre a todos e todas na máxima medida posible”. Deus creador e salvador que “sempre está a traballar” busca manifestarse sen descanso nin intermisión. Unha verdade de fondo alcance que, dun modo imaxinativo, el expresa así:

“Deus é coma un sol que estivese premendo permanente e amorosamente na conciencia da humanidade, intentando iluminar a súa opacidade e romper a súa impotencia; moitas veces non se ve, oculto polas nubes externas ou a incapacidade interna; cando nal-

gún punto logra que a súa luz e o seu calor rache o veo, prodúcese unha experiencia de revelación”¹⁰

Na busca dunha xusta comprensión para esta realidade entrañable, de oferta e acollida da revelación, o noso teólogo acode a unha categoría que lle é moi querida: a de *maiéutica histórica*. “Maiéutica’ porque, igual que en Sócrates, a palabra externa é necesaria como ‘parteira’ que axuda a ‘dar á luz’ o que estaba dentro. ‘Histórica’ porque se dá no anuncio dun Deus dinámico sempre presente e sempre abrindo a novidade da historia”.

Un modo de relación, unha espiritualidade, acorde con un dos vectores máis vivos da cultura actual, tan celosa da autonomía do mundo e da persoa. Deus non necesita romper de forma milagrosa a autonomía humana para poder anunciarse na inmanencia do mundo. Non se trata dun deus intervencionista que ‘vén desde fóra’ coa súa inspiración a unha humanidade separada e distante. Como insistía desde a idea da creación por amor, Deus xa está sempre *dentro*, sustentando, promovendo e iluminando a vida; e por iso, sen rupturas nin alienacións, podemos descubrir a Deus na vida, na historia, no noso propio ser con toda verdade e realismo:

“En definitiva, a revelación consiste en ‘caer na conta’ do Deus que por ser orixe fundante, está ‘xa dentro’, habitando o noso ser e tratando de manifestársenos”¹¹

Para explicalo máis en concreto, Andrés acode á experiencia do Éxodo (un exemplo que, por certo, lle encantaba a Juan Luis Segundo¹²).

¹⁰ A. Torres Queiruga, “Revelación”, en: Id (ed.), *10 palabras clave en religión* Verbo Divino, Estella 1992, 177-224, en p. 207.

¹¹ A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander 2000, p. 43.

¹² J. L. Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989, p. 343-344: “A. Torres Queiruga emplea el término de mayéutica en un sentido muy semejante, si no idéntico, al que yo apunto con los términos *déutero-aprendizaje o aprender a aprender*. Como puede verse aquí, ‘mayéutica’, con su origen socrático, supone que la nueva información que se agrega no es ajena o extrínseca a

Cando Moisés chama a aquel grupo de israelitas a escapar da opresión inxusta do Faraón, non lles trae a Deus desde fóra, senón que llelo descobre xa presente, en si mesmo e nos seus compañeiros. Percibíndoo como creador do seu ser e interesado na súa realización, Moisés comprende que na propia rebelión contra a inxustiza, na ansia de liberación é Deus quen o está empuxando cara a rebelión e a liberdade. Moisés é o primeiro en “caer na conta”, pero non só de algo que lle pasaba unicamente a el, senón de que Deus estaba intentando revelarse a todos. Por iso, cando Moisés lles fala aos seus paisanos do que Deus lle dixo, non lles anuncia algo estraño ou externo, fálalles do que lles está pasando a eles mesmos; e por iso poden recoñecelo.¹³

Outra consecuencia importante en relación coa espiritualidade é a de posibilitar un novo modo de *achegamento oracional á Biblia*, sen termos que nos resignar a unha aceptación pasiva, literalista e, sobre todo, extrínseca. Para isto, é preciso superar un espiritualismo desencarnado para ir a ela desde unha actitude orante integral, conectada coa propia vida e coa realidade na que vivimos. E desde aí, interiorizar a Palabra, verificala no propio corazón e confrontala coa nosa praxe, deixando que “dea á luz” o mellor de nós, aquilo ao que Deus xa nos estaba chamando.

Isto permite insistir nunha consecuencia fundamental: constatar que a revelación non se pode vivir “de memoria”. Soamente podemos crer de verdade aquilo que *verificamos* no noso propio ser, é dicir, cando se fai espiritualidade viva o que nos di a revelación. En realidade, cabe afirmar que non pode existir unha verdadeira teoloxía que non sexa espiritual. É dicir, para poder espertar á fe, a teoloxía precisa tocar o corazón de modo que o revelado se experimente como verdade dentro

lo que se vive, sino que brota de ella como una profundización o explicitación aun no percibida, pero ya experimentada. El que se busque no estructuras existenciales, sino lo que yo llamo datos trascendentes, equivale al adjetivo “histórica” que, en Torres Queiruga, determina a ‘mayéutica’” *Ibid.*, 344, nota 17).

¹³ *10 palabras clave en religión*, cf. p. 203.

de nós. Como di o filósofo xudeu, Franz Rosenzweig: “A Biblia e o corazón din o mesmo; por iso (e só por iso) a Biblia é revelación”.¹⁴

3. UNHA ESPIRITUALIDADE INTEGRADORA E HUMANIZADORA

No fondo xa está dito. Como mostra a interrelación entre esas tres dimensións básicas, esta teoloxía conecta moi intimamente cunha espiritualidade integradora e humanizadora. É unha teoloxía “axeonllada”, unha teoloxía que invita a orar e que chama a acoller a Deus na fidelidade aos dinamismos fondos da realidade. Con todo, a modo de “repetición ignaciana” e desde a miña experiencia, quixera dar forma máis concreta á maneira de vivir que dela se deriva.

Voume valer da linguaxe simbólica para poder expresar, de modo intuitivo, a conexión que gardan entre si as ideas fundamentais das que veño falando. Como ben sabemos, a través do símbolo é como mellor se poden expresar as ideas que pola súa densidade e transcendencia rebordan o razoamento.

Evocando a metáfora da auga tan utilizada na literatura bíblica, a forza amorosa e creadora de Deus sería coma esa corrente subterránea que desde o fondo da terra está empurrando por saír á superficie da historia. Emerxe en tres fontes ou mananciais, sempre a fluír, onde nós a podemos acoller e deixarnos conducir por ese impulso creador e humanizador de Deus que nos habita:

O primeiro é o manancial da propia persoa. No que somos, corpo e espírito, en todo o que constitúe o noso ser: necesidades, sentimentos, emocións, desexos, alegrías e tristuras..., a forza creadora e humanizadora de Deus está sempre chegando, sempre buscándonos, sempre chamándonos, sempre querendo fluír en nós e a, través de nós, cara aos demais.

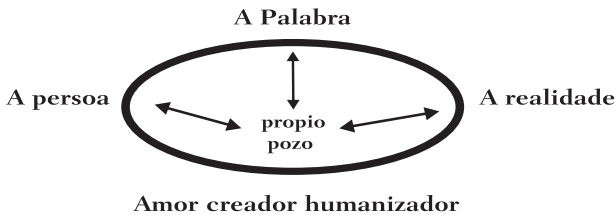
O segundo é o manancial da realidade, con toda a súa complexidade e densidade. Deus “poeta do mundo” (Whitehead) está sempre traballando en todas as dimensións da vida: nas relacións humanas, no

¹⁴ Citado polo autor en *10 palabras clave en religión*, p. 204.

traballo profesional, na cultura actual, na situación socio-política, na natureza, na realidade cósmica, no compromiso por un mundo máis humanizado e, dun xeito especial, nas persoas e colectivos máis pobres e marxinais... sempre buscándonos.

O terceiro é o manancial da Palabra que nos chega da tradición bíblica, nos profetas e dun xeito definitivo a través da persoa de Xesús de Nazaré. Esta Palabra, “amasada” coa vida, vén a nós a modo de parteira, axudándonos a “caer na conta” do que Deus xa está tratando de nos revelar en cada situación concreta, e axudándonos a “dar á luz” unha resposta comprometida.

Tres mananciais intimamente relacionados entre si, unidos pola mesma corrente, polo río que continuamente flúe neles: o amor creador e humanizador de Deus. Un amor que precisa a nosa acollida e a nosa colaboración: Deus crea creadores e creadoras. Para que ese fluír da auga poida saír á luz e se faga real na historia, precisamos colaborar con El, pasar a vida polo “corazón”, entendido este termo no sentido bíblico de totalidade da persoa. Ou, en alusión ao coñecido libro de Gustavo Gutiérrez, gústame dicir: vivir desde o propio pozo.



A preciosa e suxestiva pintura de Eleanor Correa Llanes, icm., pode suxerir esta idea. Un símbolo que fala dunha interioridade que penetra ata perderse na fondura do misterio e que, ao mesmo tempo, está aberta e acollidora á multiplicidade de tonalidades da realidade que nos chegan da vida, do misterio da vida.

O conxunto destes elementos organizados circularmente, pretende suxerir unha maneira de vivir integral, “desde dentro”, na *fidelidade á vida*: *deixándonos encontrar polo Deus da Vida* que nos chama a unha tripla e única fidelidade:

Vivir en autenticidade e liberdade, facendo verdade no noso ser; vivir dun xeito contemplativo “educando os ollos” para poder ver a verdade das cousas; vivir desde o silenciamento interior, para podermos acoller a Palabra coma verdade en nós.

En definitiva vivir desde a *fidelidade* ao Deus da Vida: “*como sen Deus, pero desde Deus e con Deus*”¹⁵. Un modo de vivir que sempre é xa resposta á súa solicitude amorosa¹⁶

4. UNHA APLICACIÓN CONCRETA: O ACOMPAÑAMENTO ESPIRITUAL

Todo o dito encontra unha aplicación concreta no acompañamento espiritual. Desde o ano 1994, un grupo de relixiosas de diferentes congregacións puxemos en marcha un Seminario de Acompañamento, en Salamanca. Buscábamos ofrecer unha formación que nos axudase a crecer como mulleres na arte do acompañamento integral-espiritual, na vida cotiá.

Ao longo destes anos son unhas trescentas persoas, relixiosas e laicas, as que pasaron polos cursos de dous anos que ofrece o Seminario. Para as que formamos o equipo coordinador, neste momento seis relixiosas e unha laica, está a ser unha verdadeira experiencia de busca conxunta, dinámica e creativa.

Nesta busca fomos atopando na teoloxía de Torres Queiruga a base teolóxica que fundamenta e dá verdadeiro sentido a esta comprensión do acompañamento na vida cotiá. Como di Lola Arrieta, compañeira de equipo e especialista na materia:

“O acompañamento na vida cotiá enténdoo coma unha relación de axuda total e espiritual na que se propicia que a persoa creza e madure en consistencia, responsabilidade e liberdade, para descubrir na súa vida o querer de Deus e concretalo nun compromiso orientado á entrega da vida e á construción do Reino”¹⁷

¹⁵ Así lle gusta expresalo a Andrés: cf. *Recupera-la creación*, p.144.

¹⁶ *Ibid.*, cf. p. 147

¹⁷ L. Arrieta, *Acoger LA VIDA, acompañando la vida. El acompañamiento en la vida cotidiana*, Frontera, Vitoria/Gasteiz, 1999, p. 39.

A comprensión do Deus que nos crea por amor, interesado unicamente polo noso ben global, marca o sentido desde o que entender e vivir o acompañamento integral como acompañamento espiritual. Un Deus que está sempre a traballar na persoa, interesado por todas as dimensións da súa vida, que unicamente lle interesa o seu ben e a súa plenitude, sitúa o acompañamento como un encontro de mediación onde Deus aparece como o verdadeiro acompañante.

A través dunha metodoloxía propia, o encontro de acompañamento vai compaxinando a *escoita activa* cun *modo de intervención* de carácter maiéutico. Busca que a propia persoa acompañada se vaia facendo cargo de si mesma: máis consciente, máis responsable, máis libre para superar aqueles bloqueos e dificultades que a impiden escoitar a vida, ao Deus da Vida.

O acompañamento busca, pois, axudar a que a persoa sexa ela mesma, de xeito que, superando os obstáculos que llo impiden, poida “caer na conta” do que Deus xa lle está a falar no seu interior e a través da realidade. Trátase, polo tanto, dun *encontro de mediación* que busca propiciar que a persoa acompañada poida “dar á luz” o seu ser máis verdadeiro, ese que a forza creadora e humanizadora de Deus xa está buscando e traballando nela.

5. OS EXERCICIOS DE SAN IGNACIO E A TEOLOXÍA DE TORRES QUEIRUGA

Con todo, é na experiencia de Exercicios onde máis claramente atopo a relación da Teoloxía de Andrés coa espiritualidade; neste caso, coa espiritualidade ignaciana.

Ao longo da miña vida tiven unha intensa relación cos exercicios de San Ignacio. Como todas as persoas da miña xeración, formadas en colexios relixiosos, esta relación vén xa desde ben pequena. Aos dezaoi-to anos entrei na Compañía de María, unha congregación ignaciana. Desde entón os exercicios pasaron a ser o centro da espiritualidade e da formación que fun recibindo.

Foi moito máis adiante cando me atrevín a pensar pola miña conta e a sentirme suxeito activo dos Exercicios. Despois dun tempo longo e intenso centrado, como provincial, en labores de coordinación e animación da miña congregación, no ano 1995 empeza para min unha nova etapa. Entre as distintas actividades, proxectos, experiencias que se me foron abrindo, tiven ocasión de orientar e compartir a experiencia de exercicios con diferentes grupos.

As circunstancias fóronme abrindo moitas e diversas posibilidades neste sentido. Ao longo dos últimos quince anos tiven contacto con moi diversos grupos: segrares, relixiosos e sobre todo relixiosas de diferentes congregacións, de diversas idades e países. Foi un verdadeiro proceso de busca e de elaboración contrastado por sensibilidades, vivencias e suxestións de xente moi numerosa e moi diferente.

Pouco a pouco, fun descubrindo unha nova síntese vital dos exercicios e fóiseme confirmando a íntima relación entre a pedagogía propiamente ignaciana e a teoloxía de Andrés. Desde aquí quero sinalar dúas conclusións ás que fun chegando:

- A pedagogía espiritual e humana dos exercicios leva dentro unha enorme sabedoría en canto dinamizadora dunha espiritualidade integradora e transformadora. Pero esta experiencia de Ignacio chegounos, como non podía ser doutra maneira, en concepcións teolóxicas, antropolóxicas e culturais moi propias do seu tempo que, para a sensibilidade de hoxe, poden escurecer a verdadeira vivencia.
- A miña experiencia ensinoume que a teoloxía de Torres Queiruga, coa espiritualidade que dela se deriva, garda unha fonda sintonía coa proposta ignaciana, proporcionándolle unha base teolóxica actualizada, que permite expresar en categorías de hoxe ese gran caudal de sabedoría que encerran os exercicios. (Por certo, gustaríame que esta afirmación servise de invitación para que, dentro da extensa investigación dos exercicios, alguén, con máis coñecemento histórico e maior bagaxe teolóxica, se animase a afondar e contrastar isto que digo).

Non me resulta posible desenvolver en tan curto espazo de tempo esta convicción persoal, pero, si, quero insinuala moi brevemente. A tan coñecida formulación do “principio e fundamento” que se recolle no libro de exercicios empeza así:

“El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado”¹⁸

Desde unha nova comprensión, este “principio e fundamento”, que atravesa todo o proceso dos exercicios, encontra no núcleo fundamental da teoloxía de Andrés –Deus que nos crea única e exclusivamente por amor– unha formulación que vai de “dentro a fóra”, non de “arriba a abaixo”, máis acorde coa sensibilidade de hoxe. Ao meu entender, esta formulación non só encaixa co verdadeiro sentido dos exercicios, senón que proporciona unha forte harmonía e coherencia tanto ás distintas experiencias como ao proceso no seu conxunto.

Desde o Deus que crea por amor atopa un lugar axeitado a experiencia do *pecado* como lugar de salvación, pois así aparece como algo que é malo non porque lle fai mal a Deus senón porque nos fai mal a nós; a experiencia do *Reino* e da *Encarnación* fan ver a Xesús acollendo limpa e plenamente, ata se identificar con ela, a forza creadora e humanizadora de Deus e invitándonos a ser cocreadores con el e coma el; a súa chamada ao *seguimento* revélase como palabra maiéutica que nos convoca e capacita para “darnos á luz” o mellor do noso ser en canto habitado e vivificado polo Espírito de Deus. E mesmo meditacións tan típicamente ignacianas como as *Bandeiras* e os *Binarios* e a consideración dos *Tres Grados de Humildade* atopan facilmente, desde esta mesma perspectiva, o seu propio lugar. A vivencia do *Misterio Pascual* confirma, unifica e abre á transcendencia o proceso vivido.

A *contemplación para acadar amor*, situada ao final da experiencia, recolle o froito dos exercicios, devolvéndonos á vida cotiá desde unha

¹⁸ *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, [23]

actitude contemplativa: “buscar e achar a Deus en todas as cousas”. Este final, establece unha ponte e garda unha estreita continuidade co principio e fundamento así entendido. Non por casualidade, Andrés, explicitando noutro contexto o íntimo movemento da súa teoloxía remite ás maravillosas palabras de San Ignacio no libro de exercicios. Recóllas aquí literalmente, respectando o seu castelán antigo:

“Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender; y así en min dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mi seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad... considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra”¹⁹

Ao meu entender, desde a inversión que induce a idea do Deus que crea por amor, chamando a partir de *dentro a fóra* e non de arriba a baixo, lógrase no conxunto dos exercicios unha fonda coherencia en dúas dimensións fundamentais:

- *Ser unha experiencia de gratuidade.* Deus ten a iniciativa, está xa sempre dentro de nós e sempre solicitándonos. Non se trata polo tanto de convencérmolo a El coa nosa petición ou de conmovérmolo co noso esforzo e o noso sacrificio para que veña a nós e nos conceda a súa graza e o seu perdón. É Deus quen busca incansable comunicarnos o seu amor, espertar o noso convencemento, animar a nosa colaboración.

- *Ser una experiencia integral-transformadora.* A perspectiva dun Deus que busca o ben total da humanidade, que lle interesa e traballa incesantemente no noso crecemento en todas as dimensións de corpo e espírito, do individuo e da sociedade, potencia a experiencia espiritual integradora e transformadora que está na base dos exercicios.

¹⁹ *Ejercicios Esirituales de San Ignacio de Loyola*, [235][236]

Neste sentido, quixera facer unha aclaración sobre o que a primeira vista pode parecer unha dificultade. É ben sabida a insistencia na *oración de petición* ao longo de todo o proceso dos Exercicios. Tradicionalmente faise tanta forza neste aspecto, que pode parecer incompatible prescindir da oración de petición e ser fiel á intuición e a intención de san Ignacio; e mesmo recoñezo que hai especialistas na materia que pensan así.

Con todo, desde unha actitude humilde e respectuosa, quero expresar a miña firme convicción, contrastada por unha xa longa experiencia, de que, lonxe de contradicir o que buscaba Ignacio de Loyola, esta interpretación confírmaa e axuda a actualizala. Porque así é posible lograr, dun xeito máis acorde coa absoluta e amorosa iniciativa de Deus, a mesma e idéntica transformación afectiva que se busca desde a insistente petición. Repito desde a miña experiencia, creo que a linguaxe relixiosa ten outros moitos recursos, verbais e simbólicos, para lograr esta mesma finalidade: expresar o sentimento da propia necesidade e esperar o desexo de Deus, algo fundamental na experiencia de exercicios, sen por iso recorrer a unhas expresións que na súa *obxectividade* –non na intención– parecen lesionar a total iniciativa de Deus, pois inverten radicalmente a situación: Deus que chama e salva; nós chamados a acoller e a deixarnos salvar.

6. A EXPERIENCIA DA ESCOLA DE ESPIRITUALIDADE

Xa para terminar, quero falar moi brevemente da Escola de Espiritualidade, na que, xunto con algúns e algunhas das aquí presentes, teño a sorte de participar. Trátase dunha experiencia que naceu en Sobrado dos Monxes, no ano 1994, levada actualmente por un equipo de dez persoas, na que Andrés centra a perspectiva teolóxica.

Cabería definir a Escola coma un verdadeiro obradoiro onde esta teoloxía –prescindindo de sutilezas especializadas– se vai transmitindo, acollendo e facendo espiritualidade viva a través dunha experiencia de busca e diálogo, na que se funden teoloxía e espiritualidade, moi en contacto coas preocupacións da vida ordinaria e remitindo a cada persoa ao seu propio ambiente. Non pretende ser un grupo pechado en si,

senón irse convertendo en sementeira que axude as diversas iniciativas presentes na sociedade e na nosa igrexa.

Ao longo dos anos foron pasando xa por esta experiencia varios centos de persoas de diferentes lugares de Galicia, xente normal de toda idade e condición; o curso pasado a matrícula contou con douscentos dez participantes. Para indicar por onde vai o seu espírito, recollo o testemuño dunha destas persoas, que leva varios anos participando na Escola. Mandouma como resposta á miña pregunta: que supón na túa vida a teoloxía de Andrés? Entre outras cousas, expresoume esta experiencia entrañable que transcribo literalmente e coa que quero terminar a miña comunicación:

“Ante todo supón atoparme cun Deus que é Amor. Un Deus tenro que se está a revelar permanentemente a quen cae na conta da ‘realidade’... ‘A enteira realidade constitúe (cito de memoria) un acto voluntario de Deus, que a través dela se manifesta e revela’. Cando eu lin estas palabras na obra de Andrés, estremecéronseme a entrañas e chorei... Chorei de ledicia, na intimidade do meu cuarto, porque a iso mesmo chegara eu polos meus propios medios, os que Deus xa me dera... Decía para min. A ‘realidade’ é o regalo permanente que Deus me está dando, ¡sempre! en cada ‘agora’...”

María Pilar Wirtz Molezún



Pecado e perdón. A renovación da Penitencia en A. Torres Queiruga

Ferdinando Sudati

TRAXEDIA PARA A IGREXA?

Traxedia para a Igrexa: o sacramento da penitencia esquecido, é o título que a revista italiana *30 Giorni*, n. 5 de 2010, destaca da conferencia dada polo Cardeal Joachim Meisner, arcebispo de Colonia, con ocasión do encontro internacional de sacerdotes celebrado como peche do Ano Sacerdotal na Basílica de San Paulo Extramuros, o 9 de xuño de 2010. Concretamente, o cardeal falou dunha “das perdas máis tráxicas que a Igrexa sufriu na segunda metade do século XX”, pero a substancia é a mesma. En que consiste esta traxedia? No feito de “descoidar o don do Espírito Santo no sacramento da Penitencia”. En realidade, o cardeal pretendía dicir que decaeu a práctica deste sacramento tal como se viña facendo nos últimos séculos. E engadiu que “en nós, sacerdotes, isto determinou unha tremenda perda a nivel espiritual”.

Outros, entre os cales se atopa A. Torres Queiruga, fan unha lectura distinta do decaemento da penitencia e consideran que máis ben o problema está en que non se deu a renovación pretendida polo Concilio Vaticano II. Décadas despois deste Concilio, seguimos vendo que este sacramento se segue celebrando igual que antes, o que provocou o seu notorio abandono por parte dos fieis. Quizais máis que unha traxedia, é un sinal dos tempos, ou do Espírito de Deus, para unha renovación necesaria.

Antes de internarme no argumento, querría iniciar o meu discurso cunha premisa ou constatación básica e con algún feito concreto.

O CRISTIANISMO COMO AMOR (DE DEUS) E UN SACRAMENTO XERADOR DE ANGUSTIA

O núcleo central do cristianismo é o feito de que o Deus anunciado en Xesús é, ante todo e sobre todo, o Deus que co seu amor é o único capaz de liberarnos da angustia constitutiva da existencia humana¹. “Deus aparece así como creando-por-amor, como o *Anti mal*, preocupado polo orfo e a viúva, chamando ao amor e apoiándonos contra o sufrimento e as fraquezas ou resistencias da nosa liberdade”².

O sacramento da Penitencia, a pesar de recibir nomes altisonantes, como sacramento do perdón, sacramento da misericordia, ou sacramento da reconciliación, foi en realidade máis unha fonte de angustia que de paz nestes primeiros dous mil anos de cristianismo, e, particularmente, nos últimos cincocentos anos de catolicismo.

Un feito lamentablemente dramático pero interesante pola súa implicación relixiosa. O 20 de agosto de 2008, un MD-80 da compañía aérea Spanair, dende Madrid con dirección ás illas Canarias, con 173 persoas a bordo, non conseguiu despegar. No accidente houbo 153 mortos. O capelán do Aeroporto de Madrid-Barajas acudiu ao lugar do desastre para prestar asistencia relixiosa e consolo, como era o seu deber. Respondendo á pregunta de en que consistira a súa tarefa, referiu: “O meu labor, fundamentalmente, consistiu en rezar no lugar do accidente e en dar ás vítimas a absolución baixo condición” (www.religiondigital.com, 21-8-2008).

Sen dúbida, este capelán é unha persoa sensible e un cura dilixente, pero pregúntome: que visión de Deus e do sacramento subxace nas súas afirmacións e no seu xesto?

¹ A. Torres Queiruga, *El “clérigo” de Drewermann: entre el constructo teórico y la reforma necesaria*, en J. M. González Faus, C. Domínguez Morano, A. Torres Queiruga, «Clérigos» en Debate, PPC, Madrid 1996.

² A. Torres Queiruga, *Ateísmo e imagen cristiana de Dios*, en *Concilium* n. 337 (2010), pág. 55/599. Cfr. A. Torres Queiruga, «Deus crea por amor», en *Recuperar a creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, pág. 71-108.

DOUS ENCONTROS PROVIDENCIAIS

O encontro con Domiciano Fernández, dos pais claretianos, e con Andrés Torres Queiruga, marcaron en min un xiro na teoloxía, ou, polo menos, na consideración do sacramento da Penitencia. E, como adoita acontecer, non foron ás grandes obras as que indicaron o novo camiño, senón dous pequenos tratados: o breve libro de Domiciano Fernández, *Dios ama y perdona sin condiciones. Posibilidad dogmática y conveniencia pastoral de la absolución general sin confesión privada*³, e o capítulo quinto, co título *Culpa, pecado e perdón*, do libro *Recuperar a creación. Por unha relixión humanizadora*⁴, de Torres Queiruga. Síntome feliz de ter dado a coñecer estes dous textos en Italia, preparando a súa edición.⁵

Nin os sacramentos en xeral nin a Penitencia en particular constitúen, non obstante, un foco de interese para Torres Queiruga, aínda que a súa reflexión sobre ela ocupe un lugar significativo no conxunto da súa obra e con achegas orixinais. Por outra parte, este teólogo católico, que tratou en profundidade o problema do mal, non podía deixar de establecer paralelismos e referencias co problema do pecado orixinal e do pecado en xeral, e, polo tanto, do sentido da culpa e da posibilidade do perdón.

A CRISE DA PENITENCIA.

En España só o 15% dos católicos adultos se confesa polo menos unha vez ao mes. Entre os mozos, a porcentaxe non chega nin ao 5%. E iso, entre os católicos convencidos. Entre os non practicantes, o 80%

³ D. Fernández, *Dios ama y perdona sin condiciones. Posibilidad dogmática y conveniencia pastoral de la absolución general sin confesión privada*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1991. Nova edición: *Celebración comunitaria de la penitencia. Evangélicamente fundada, historicamente ratificada, dogmáticamente correcta, pastoralmente recomendable*, Nova Utopía, Madrid, 1999.

⁴ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Sal Terrae, Santander, 1998, páx. 201-246.

⁵ O citado capítulo quinto editouse como un libro independente co título *Peccato e perdono. Perché è urgente e necessario un cambiamento nella Confessione*, ISG Edizioni. Marna, Vicenza 2001.

non se confesa nunca. Mesmo o Penitenciario Apostólico da Santa Sé, monseñor Gianfranco Girotti, recoñecía que o 50% dos católicos non considera necesario confesarse. “A xente acode a comungar sen confesarse, quéixanse os curas. E os que se confesan parece que non teñen de que acusarse. Non hai conciencia de pecado, advirten os bispos. Os dez mandamentos seguen en pé, pero a maioría dos católicos saltáanse uns cantos sen conciencia de culpa” (www.religiondigital.com, 12-7-2009).

Pero, por que un sacramento entra en crise?. Principalmente, porque se resente da crise xeral da linguaxe relixiosa e dos seus símbolos. Trátase dunha crise de época: estamos ante un cambio de época ou de paradigma histórico-cultural. Este foi un tema moi apreciado por Torres Queiruga, que tomou forma especialmente no libro *Fin del cristianismo premoderno* (Sal Terrae, Santander, 2000), en particular, nos primeiros dous capítulos: *La Teología en el cambio de la cultura* e *El problema del lenguaje teológico*.

As grandes verdades da nosa fe exprésanse aínda na linguaxe e no marco mesmo da herdanza da Idade Media.

A inmensa maioría dos conceptos e boa parte das expresións en que nos chegou verbalizada a fe –na piedade e na liturxia, na predicación e na teoloxía–, pertencen ao contexto cultural anterior á Ilustración: teñen, en efecto, as súas raíces vitais no mundo bíblico, foron configuradas reflexivamente durante os cinco ou seis primeiros séculos da nosa era e recibiron a súa formulación máis estable ao longo da Idade Media. Posteriormente houbo, dende logo, actualizacións; pero –sobre todo no catolicismo– tiveron polo xeral un marcado carácter restauracionista⁶.

Pero se seguimos presentando os enunciados mitolóxicos presentes no noso Credo como verdades de fe, é dicir sen interpretalos segundo as esixencias do progreso cultural de hoxe, converteranse en puros disparates, “de feito nunha terrible fábrica de ateísmo”⁷.

⁶ A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander, 2000, pág. 73.

⁷ A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander, 2000, pág. 25.

NOVA LECTURA DA BIBLIA

É a primeira das dúas fronteas, segundo Torres Queiruga, “que condicionan o fondo de toda a reflexión e que piden unha resposta actualizada: a nova lectura da Biblia, que xa non pode ser literal ou fundamentalista, e a nova concepción do mundo, que obriga a unha revisión da causalidade sacramental”⁸. “Non era posible continuar coa concepción ahistórica do dogma nin, sobre todo, coa lectura literalista da Biblia”⁹. Hoxe, que nin sequera se considera que a fundación da Igrexa se remonte, directa e explicitamente, a Xesús de Nazaret, “pensar que El instituíu expresamente e un a un os sete sacramentos sería absurdo; e, dende logo, a ningún escritorista serio se lle ocorre intentar mostralo en concreto”¹⁰.

NOVA CONCEPCIÓN DO MUNDO

Produciuse un “cambio radical no modo de concibir *a acción de Deus no mundo*”¹¹.

A teoloxía sacramental forxouse nunha cosmovisión que daba como suposta e normal a continua intervención de factores sobre-naturais na armazón da realidade humana. (...) Esa cosmovisión pasou. Pasou sen volta, porque a visión dun mundo gobernado polas leis inmanentes e autónomas, nas que se busca dentro del a explicación de todo o que empiricamente sucede nel, forma parte da cultura común e é percibida, con razón, como un avance irreversible na historia humana. De modo que, mesmo alí onde persisten determinadas prácticas ou rutinas en sentido contrario, aparecen xa como «restos» en franca recesión dentro das igrexas, e son vistas dende fóra como anacronismos que fan increíble a relixión. Ou logramos unha nova comprensión ou a fe estará seriamente ameazada, ata acabar facéndose increíble¹².

⁸ A. Torres Queiruga, «Os sacramentos hoxe. Acontecemento real sen intervencionismo divino», en É. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Théologie*. Festschrift Emilio Brito, Lovaina, 2007, páx. 494.

⁹ A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander, 2000, páx. 41.

¹⁰ A. Torres Queiruga, op. cit. páx. 494.

¹¹ A. Torres Queiruga, op. cit. páx. 497.

¹² A. Torres Queiruga, op. cit. páx. 497-498.

A CRISE ESPECÍFICA DA PENITENCIA

O sacramento, segundo o noso autor, está en crise sobre todo porque:

1. Produciuse unha perversión obxectiva do seu sentido, xa que “a perversión do culto consiste en illalo da vida”¹³.

Se existen *sacramentos* é porque hai situacións humanas fundamentais ás que se dirixen como signo público e promesa segura da presenza salvadora de Deus. Cando unha situación humana totaliza a existencia, desbordando –pola alegría ou a tristura, polo perigo ou a promesa– o noso dominio ordinario sobre a realidade, alí anúnciase un sacramento. (...)

O significado do sacramento da penitencia non é nin pode ser outro. Así se presenta, polo demais, no seu modelo arquetípico. Demasiado absorbidos por un estilo xurídico, de honra máis ou menos medieval, corremos o risco de esquecer o modelo fundante e normativo: Xesús na súa actuación cos pecadores. Calquera celebración da penitencia que queira ser cristiá ten que medirse con el; de modo que, na medida en que se aparte da súa intención e do seu estilo fundamentais, aparecerá automaticamente como falsa e ilexítima. En elemental pureza teolóxica, isto resulta dunha evidencia irrefragable. (...)

Cando un sacramento, que é por esencia don alegre e graza liberadora, se vive con tristura e como unha carga, falla algo fundamental, prodúcese unha perversión obxectiva do seu sentido. Debe, polo tanto, ser corrixido ou suspendido mentres non se poña remedio¹⁴.

2. O modo de celebrar o sacramento entra en conflito coa sensibilidade moderna, e, polo tanto, provoca a sospeita de que este lesione os dereitos humanos. Os seguintes fragmentos refírense, en particular, á obriga de confesar os pecados ao sacerdote.

Igualmente, falar da obriga, da necesidade de confesarse –o feito

¹³ A. Torres Queiruga, op. cit. páx. 503.

¹⁴ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, páx. 238.

mesmo de facelo chegou a ser identificado como penitencia— é o xeito terriblemente xeneralizado de converter en castigo case avaro o don dun perdón tan xeneroso que nos quere facer patente a súa presenza e a súa seguridade na mesma visibilidade da Igrexa:

(...) En temas tan delicados imponse proceder, á vez, con suma cautela e con insubornable honestidade; e acaso o teólogo non poida esquivar aquí o compromiso persoal. Neste sentido, debo dicir que o problema me preocupa, e moito, pois leva tempo aniñando en min a sospeita de que esa obriga lesiona os dereitos humanos.

(...) En primeiro lugar, non se trata de eliminar a confesión do propio pecado, senón unicamente o modo de facela: unha persoa pode confesar o seu pecado revelándollo ao confesor “polo seu número e especie”, ou pode facelo dun modo máis xeral, recoñecéndose pecadora na comunidade dos crentes presidida polo sacerdote. Menos aínda se trata, en segundo lugar, de negar o valor da confesión particularizada para aquel ou aquela que así o queira. Iso equivalería a negar, polo outro extremo, o dereito humano á propia expresión, que en si, cando é voluntaria, representa unha das posibilidades máis extraordinarias de curación e crecemento de que dispón o espírito humano. Repitamos: a énfase non se pon no feito ou na posibilidade da confesión especificada, senón só en que sexa imposta como obriga¹⁵.

RESPOSTA A UNHA OBXECCIÓN

Alguén observará: por que tería que ser un problema a manifestación secreta das culpas morais nunha época, como a nosa, en que a xente exhibe con desenvoltura as propias miserias en programas televisivos e en revistas e vai ao psicanalista sen particulares freos ou mesmo con gusto?

A parte do feito de que a miúdo as miserias son consideradas “glorias” nos contextos mencionados, existe unha diferenza substancial: á televisión ou ao psicoterapeuta un vai por propia vontade —aínda que condicionado polas modas— e sabe que, independentemente de como

¹⁵ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, páx. 70, 243-244.

vaian as cousas, non será xulgado e non lle virá imposto nada que non estea disposto a aceptar. Pola contra, no caso da confesión, o cristián atópase ante unha imposición e baixo a ameaza dun castigo ou dunha irregularidade, en definitiva, de cumprimentos taxativos, eludindo os cales banaliza toda a operación que, pola contra, se volve contra el.

É innegable que o sacramento da Penitencia, na forma de confesión privada, serve a miúdo para clarificar os problemas morais ou para sentirse escoitado e atopar consolo, pero o ámbito idóneo para este fin non é o litúrxico-sacramental, senón o do coloquio e do acompañamento espiritual. Por outra banda, a presentación orgánica dos contidos e das esixencias da ética cristiá é, en primeiro lugar, tarefa da catequese e da predicación, e veríase favorecida polas propias celebracións comunitarias da penitencia.

O REMEDIO DENDE A ÓPTICA TRADICIONAL

Para saír da situación de estancamento no que se atopa o sacramento da Penitencia, a autoridade eclesiástica ofrece remedios paliativos en vez dunha auténtica cura; é dicir, a da reforma tan esperada como inexistente. En realidade, os remedios redúcense a un solo: volver propoñer o vello catecismo; é dicir, unha teoloxía do pasado, con algún leve retoque. É o camiño elixido polo *Catecismo da Igrexa Católica* e polo *Compendio* deste Catecismo. Non podía ser doutra forma, en vista das premisas e do grupo encargado da súa redacción. Os dous Catecismos oficiais, á súa vez, autorizaron imitacións e divulgacións pastorais que rebaixaron aínda máis o nivel, como se pode ver no caso dunha publicación mensual católica¹⁶, modernísimas no seu aspecto gráfico, que ofreceu aos propios lectores e a todo aquel que o solicitase a reimpresión anastática de *Dottrina cristiá*, do 1955; en substancia, do Catecismo de Pío X. Nel, preguntas e respostas encaixan perfectamente, todas as dúbidas desaparecen e non se percibe nin unha abertura de incerteza respecto a unha verdade que debe ser, por definición, fermosa, segura e inoxidable. Naquel tempo, tamén un diario dedicou

¹⁶ 3 *O Giorni*, n. 1/gennaio 2002, Roma.

toda unha dobre páxina a textos seleccionados do Catecismo de Pío X, provocando críticas mesmo en ambientes moi favorables¹⁷.

TENDENCIAS INQUIETANTES

Non obstante, máis inquietante, respecto ao que acontece na base tradicionalista, é a dobre liña de tendencia adoptada na actualidade polos vértices da Igrexa.

A primeira consiste en neutralizar as tímidas aperturas do post-concilio, mesmo as traducidas en documentos oficiais. Fálase do propósito de relegar a terceira forma da Penitencia, con ocasión dunha nova edición do Rito, nun Apéndice, e mesmo impreso en caracteres máis pequenos. En vez de liberala das cláusulas restritivas que a fan practicamente inutilizable –a obriga de confesar os “pecados graves” nunha posterior confesión privada e, en calquera caso, antes de recibir outra absolución colectiva– está en curso a intención da súa efectiva eliminación.

A segunda tendencia consiste en volver propoñer o existente; é dicir, un simple regreso ás formas do pasado, esas que precisamente están a agonizar. Léase algo máis da meditación lanzada polo cardeal de Colonia, Joachim Meisner, na basílica romana de San Paulo Extramuros o 9 de xuño do presente ano. Segundo o cardeal, “cando o sacerdote xa non é confesor, vólvese un asistente social relixioso” e “entra nunha profunda crise de identidade”. “Un sacerdote que non se atopa, con frecuencia, a ámbolos dous lados da reixa do confesionario sofre danos permanentes na súa alma e na súa misión”. “A chamada crise do sacramento da Penitencia –explicou– non se debe só ao feito de que a xente xa non se vai confesar, senón que nós os sacerdotes xa non estamos presentes no confesionario. Un confesionario no que está presente un sacerdote, nunha igrexa baleira, é o símbolo máis conmovedor da paciencia de Deus que espera. Así é Deus. Espéranos toda a vida”.

Estamos nunha teoloxía nostáxico-sentimental, e non importa se é obsoleta. Sobre todo, o que o cardeal auspicia –estar no confesiona-

¹⁷ O diario que publicou o catecismo foi *Il Foglio*, o 13-8-2003.

rio—, non é exactamente o que estivemos a facer ata onte? E con que resultados?

SEN SACAR AS CONSECUCIAS OBIAS

Non obstante, precisamente o rexente da penitenciaría apostólica, na súa intervención do 8 de marzo de 2010 no Curso sobre o foro interno, veu a dicir: “A realidade humana é histórica e dinámica, polo tanto, mentres o xuízo abstracto pode permanecer inmutable, a valoración dos actos concretos esixe unha sensibilidade teolóxica e moral moi alta, para non aumentar o evidente desapego entre os fieis e o sacramento da Penitencia”. Sorprende que a Curia vaticana, por boca dun dos seus oficiais, fale de “desapego entre os fieis e o sacramento da Penitencia”, de “realidade humana histórica e dinámica”, de “actos concretos” que esixen “unha sensibilidade teolóxica e moral moi alta”, xa que se sabe que ela mesma é percibida como a fonte desta desconexión e desta insensibilidade. Ao final, todo isto redúcese a unha mera declamación e, como adoita suceder, non produce consecuencia ningunha. Se, ademais, os nomes reunidos para relanzar o sacramento da confesión, como aconteceu con ocasión do Ano Sacerdotal (2009-2010) dedicado a san Xoán María Vianney foron —ademais de, precisamente, o do párroco de Ars— os de Giuseppe Cafasso, Leopoldo Mandic e Pio da Pietrelcina, enténdese perfectamente que se propoña a teoloxía subxacente á súa praxe, e, polo tanto, que non haxa ningunha vontade de ler e interpretar o cambio de época que estamos a vivir, que nos diferencia profundamente da época dos devanditos personaxes (aínda que santos).

MORATORIA PLEBISCITARIA

Entre as solucións, quizais ilusorias e equivocadas, adoptadas polo común dos fieis fronte ao inmovilismo eclesiástico, a primeira é a de non volver confesarse. Moitísimas persoas, como confirman todas as estatísticas, simplemente abandonaron e esqueceron a confesión. A este respecto, Torres Queiruga fixo unha observación importante:

Ao actual retraemento ante a confesión subxace, sen dúbida, o (pre) sentimento deste horrible malentendido: mentres a confesión se viva como unha carga, non pode ser celebrada como un sacramento, é dicir, como un dos signos máis densos e xenerosos do amor salvífico de Deus. En certo modo, este fenómeno pode interpretarse como unha moratoria plebiscitaria mentres non se atope unha nova forma digna de celebrar o perdón; asustarse demasiado por iso ben pode ser, no fondo, falta de esperanza na forza reconfiguradora que ten a graza na vida eclesíastica¹⁸.

UN *MOTU PROPRIO* DENDE A BASE

Outra solución, amplamente discutible pero sintomática, adoptada pola maioría dos laicos aínda practicantes, é a do silencio absoluto acerca dos pecados sexuais. O fenómeno está tan consolidado, que se pode considerar como unha reforma de feito da Penitencia, unha reforma “asolagada”. Pola súa relevancia, e porque temo que na Igrexa non se queira aínda tomar conciencia desta realidade, desexo falar máis extensamente deste imprevisible factor de reforma¹⁹. Non era, sen dúbida, o mellor modo para que evolucionase o sacramento, pero, como adoita acontecer, cando se espera demasiado as cousas acaban seguindo, de tódolos xeitos, a súa propia dirección e, aínda que se intente bloquealas, unha vía de escape atópase sempre.

En definitiva, os católicos, *motu proprio*, xa non confesan os seus pecados relativos á sexualidade. Isto leva consigo a práctica redución da confesión católica. Como é sabido, unha boa parte da materia deste sacramento estaba constituída polos pecados contra o sexto e o noveno mandamentos, e o penitente “ideal”, en grao de facer unha “boa confesión”, era precisamente aquel que, diligentemente –ata o escrípulo, tanto en sentido metafórico como real– sometía á confesión toda esta temática. Este penitente desapareceu ou estase a extinguir. Xa

¹⁸ A. Torres Queiruga, *Recuperar la salvación*, Sal Terrae, Santander, 1995, 2ª ed., páx. 70-71.

¹⁹ Fálase diso en F. Sudati, *Le chiavi del paradiso e dell'inferno. Materiale per una riforma della confessione*, Marna, Barzago (Lecco), 2007, páx. 200, 205, 209-210, 216.

non vale a pena, entón, dedicarlle tempo e enerxías á xente que acusa distraccións na oración, pequenas mentiras, enfados, palabras malas, etc., e omite totalmente os seus pecados en canto ás relacións sexuais pre e extra matrimoniais, a masturbación, a pornografía, etc. Unha vez despenalizados os pecados sexuais, a confesión, tal como segue entendéndo a Igrexa católica, xa non ten case sentido.

Engádase a isto que, en relación á sexualidade —e non é pouca cousa para as dinámicas psico-sociolóxicas que acompañan a un sacramento— a autoridade da Igrexa nestes anos perdeu, dramaticamente, credibilidade e, polo tanto, xa non pode poñer o berro no ceo como tempo atrás. Isto inducirá a unha sa humildade e a unha maior comprensión das fatigas comúns e fragilidades experimentadas neste sector, sen que por isto nos volvamos mudos no que respecta á salvagarda e á proposta do que representa aínda un valor. Moito se deberá reflexionar e renovar no campo da sexualidade, pero, en calquera caso, o ton con que deberemos dirixirnos aos fieis non será o mesmo de antes.

Como vulgar este novo fenómeno? Será necesaria unha reflexión seria no seo da comunidade eclesiástica. Non é difícil imaxinar que todo isto é a reacción ante un sistema excesivamente puritano. Sen lugar a dúbidas, entra en xogo o compromiso ou a busca de vías doadas no ser cristiáns. Neste sentido, o remedio podería revelarse peor que a enfermidade, e o remendo peor que o descosido, como di o proverbio. Esperemos, non obstante, que isto sirva para abrir os ollos a quen corresponde e para favorecer o paso a un xeito renovado de celebrar a misericordia de Deus.

SE OS FREGUESES NON VAN AO TEMPLO...

Unha medida innovadora non carente dalgunha ambigüidade, aínda que parta dunha intuición positiva e se efectúe coas mellores intencións, é a de levar os confesionarios onde a xente se atopa, é dicir, aos centros comerciais. “Se os fregueses non van ao templo, nós imos a eles”. E así o fixo a diocese de Colorado Springs. Atendido por relixiosos capuchinos, un centro comercial conta cun local católico que serve de capela e confesionario. Os visitantes do Centro Católico son

anónimos e poden acudir a el as veces que desexen. O Centro conta cunha libraría e unha capela onde se celebra misa dúas veces ao día e as confesións son escoitadas dende as 10 da mañá ata as 9 da noite. “O Centro Católico do centro comercial, que se inaugurou en 2001, foi todo un éxito”, di o vicario xeral da diocese de Colorado Springs (www.religiondigital.com, 8/8/09).

Teño a impresión de que, a pesar dalgún resultado positivo, a operación peque de optimismo. Fíxome recordar o consello, cheo de argucia, que daba un ancián cura da miña diocese: “Tede aberta a taberna e alguén se deterá nela”. Claro que por “taberna” quería dicir o confesionario.

“Para o asesoramento sobre a confesión, pulse un; para confesarse, pulse dous; para escoitar algunhas confesións, pulse tres”. Non é unha broma. Por 0,34 € o minuto, os católicos franceses poden confesar os seus pecados por teléfono. Pero non é unha liña oficial da Igrexa Católica. *Le Fil du Seigneur* (A liña do Señor) é unha iniciativa que puxo en marcha un grupo de católicos que traballan para unha pequena empresa de París dedicada á mensaxería telefónica, con motivo do inicio da Coresma cristiá. “Por suposto –asegura a creadora do servizo– non damos a absolución, pero para os pecados pequenos non fai falta un sacerdote”²⁰. A Conferencia Episcopal Francesa mostrou o seu rexeitamento a este proxecto. Os bispos franceses aseguran que para o fiel católico a confesión é un sacramento que “require a presenza dun sacerdote” e denuncian que a devandita liña “contribúe a incrementar a confusión”.

As confesións en Internet é unha modalidade non aceptada e quizais non aceptable para a nosa concepción do sacramento, e, non obstante, non é tan distinta das confesións rutineiras das nosas parroquias, que poderían situarse no mesmo plano. A Igrexa Católica oponse oficialmente á confesión *on line*, pero quizais debido a esta presión innovadora externa, parroquias, santuarios e capelanías puxeron en marcha moitas iniciativas e fórmulas de mercadotecnia moderna para fomentar

²⁰ www.religiondigital.com, 20/3/2008 e www.agenciazenit.org, 28/2/2010.

o sacramento da confesión. Non obstante, estamos sempre ante curas paliativas e non ante verdadeiros remedios á crise.

UNHA NECESIDADE INSUPRIMBLE

Atopámonos fronte a un paradoxo: morre a confesión católica, pero nacen novas formas de confesión, ligadas á insuprimible necesidade do espírito humano de “contar” a propia culpa. Contén un convite a non desaproveitar o bo que a nosa tradición nos legou, xunto á necesidade de reflexionar profundamente sobre ela. Non debemos abandonarnos ás modas do momento nin a perseguilas, porque o noso obxectivo é distinto do das confesións “laicas” ou do da relixión civil, pero si temos que tomar conciencia do novo contexto.

E, igualmente, a Igrexa deberá defenderse da tentación de instrumentalizar a esixencia psicolóxica, radicada no ánimo humano, de manifestar ou exteriorizar dalgunha forma o propio pecado, é dicir, a propia responsabilidade no mal, ben coñecida polos psicoterapeutas e que está na base de moitos procesos de curación.

NON SE PODE APRAZAR UNHA REFORMA NECESARIA E ESPERADA

A vía mestra da renovación debe partir, como xa se puido intuír polas citas de Torres Queiruga, dunha concepción nova do sacramento, que o reconduza á praxe de Xesús, pero no contexto do novo paradigma, é dicir, no seo da cultura secularizada.

É necesario, polo tanto, “incorporar os avances, en moitos aspectos verdadeiramente ricos e novidosos, da actual teoloxía sacramental, pero agora conferíndolles unha coherencia da que moitas veces carecen, ao mesturar dous paradigmas diferentes: o do esquema imaxinativo dun Deus que intervéen con accións puntuais (secretamente milagrosas) e o nacido da nova visión dun mundo con leis autónomas”²¹.

En particular deberase:

²¹ A. Torres Queiruga, op. cit. páx. 508.

1. Recuperar a gratuidade absoluta deste sacramento, superando o concepto administrativo e forense do *tamquam praesides et iudices* (dirixido aos confesores) e do *tamquam reos sisti* (dirixido aos penitentes) da concepción tridentina²² e subtraéndoo ás estreitezas do sempre inminente xurisdicionalismo²³. Isto naturalmente non lles quitaría aos Pastores da Igrexa o dereito/deber da redefinición dos pecados e da modalidade de celebración do sacramento, en función das novas circunstancias e da renovada esixencia de fidelidade ao evanxeo. É unha tarefa que en primeiro lugar lles corresponde a eles, aínda que non poida ou non deba faltar a achega dos demais fieis.

2. Tomar conciencia de que “esta gratuidade enlaza con aquel aspecto do actual ordenamento da celebración que entra en conflito directo cun profundo cambio na sensibilidade cultural: a obriga de confesar os pecados ao sacerdote”²⁴.

UNHA REFORMA VIABLE: A CELEBRACIÓN COMUNITARIA

A celebración comunitaria representa un primeiro paso, un chanzo intermedio, unha modesta suxestión concreta para superar o escollo do que falamos antes e como preparación a unha reforma máis xeral. “Contra un temor bastante xeneralizado en certos ambientes, a celebración comunitaria supón unha oportunidade única para recuperar o verdadeiro e auténtico sentido da penitencia”²⁵. Unha visión do pecado e do perdón máis en sintonía “co Deus de Xesús, que –recórdese ao pai do Fillo estragador – só está preocupado polo noso dano e a nosa perda (...) axudaría a superar certas resistencias á celebración –comunitaria e gozosa– do perdón, fronte á tendencia a privatizala e xudicializala (“a xeito de acto xudicial”, segundo a desafortunada expresión tridentina: DS 1685)”²⁶.

²² A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, pág. 241.

²³ A. Torres Queiruga, op. cit. pág. 507.

²⁴ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, pág. 242.

²⁵ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, pág. 244.

²⁶ A. Torres Queiruga, *Ateísmo e imagen cristiana de Dios*, en *Concilium* n.337 (2010), pág. 55/601.

Non só non debe ser bloqueada, senón favorecida e introducida con pleno dereito. É máis, debería converterse na forma habitual de reconciliación, deixando a privada ou auricular a casos particulares e á libre solicitude do fregués. Non debe verse, inxenuamente, como a panacea de todos os problemas concernentes á Penitencia, pero tampouco como a tumba do sacramento. Superando inútiles temores e prexuízos, pódese concordar co realismo pastoral e coa confianza na innovación expresados por :

Certo que ninguén pode ser tan inxenuo que non vexa o perigo dun «abaratamento» da penitencia, converténdoa nun simple rito externo, sen transformación persoal de ningún tipo. O perigo é real, e debe ser tido moi en conta. Pero que asunto serio e delicado non ten os seus perigos? (...) Menos notorios resultan acaso dous fenómenos de decisiva importancia teolóxica: a endémica falta de tempo para unha verdadeira celebración (ata o punto que case nunca se poden cumprir as recomendacións do propio ritual), e o ocultamento –verdadeira eclipse histórica– da gratuidade do perdón. Todo isto, unido á difusa pero innegable percepción dun desaxuste con respecto ao dereito á propia intimidade resulta tan grave que dificilmente hoxe se pode negar a evidencia de que son moitas, moitísimas, as persoas que abandonaron por este motivo a práctica sacramental e, en ocasións, a mesma pertenza externa á Igrexa.

Seguro que, cando a celebración comunitaria se xeneralice, aparecerán tamén as súas patoloxías. Pero, se se procede con responsabilidade –é dicir, cunha preparación, un espazo e unha solemnidade semellantes ás da Eucaristía, por exemplo– conta cunha enorme vantaxe: a súa mesma estrutura permite afrontalas con tempo e claridade.

Con tempo, porque o que para o penitente individual ten que ser despachado de ordinario en minutos, aquí conta co curso enteiro da celebración. Con claridade, porque as lecturas bíblicas co seu comentario –e acaso con diálogo comunitario– permiten aclarar, cultivar e vivenciar o sentido verdadeiro e a marabilla do perdón

divino. (...) Por outra banda, a liberación psicolóxica de “non ter que dicir os pecados” favorece a concentración no fundamental: o arrepentimento propio e a seguridade da acollida divina²⁷.

CONCLUSIÓN

Quería rematar coas palabras do teólogo de quen estamos a render obrigada e agradecida homenaxe, que na súa última obra, *Repensar o mal*, sintetizou así certa visión do cristianismo, que parece caricaturesco pero que foi amplamente maioritario ata os nosos días, na cal me recoñezo, porque está na base da miña formación relixiosa: “Para unha parte moi ampla do imaxinario relixioso, ao inicio está o castigo por un pecado e ao final a ameaza dun inferno”²⁸. A isto contribuíu sen dúbida a teoloxía e a pastoral do sacramento da Penitencia que moitos de nós coñecemos e experimentamos. É necesario facer de forma que este pase a ser, ou volva ser, mesmo a través da revisión que os tempos esixen, parte integrante desa Boa Noticia que Xesucristo intentou levar ao mundo.

Ferdinando Sudati

Presbítero da diocese de Lodi(Italia)

²⁷ A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1998, págs. 244-245.

²⁸ A. Torres Queiruga, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*, Galaxia Gutenberg, Vigo 2010, páx. 383.



Camiño, intención e figura da miña teoloxía.

Andrés Torres Queiruga

Estar agora aquí e tomar a palabra diante de vós, ten ante todo o sentido de facer presente a miña acción de grazas. Estiven atento a todos os relatorios, tomei notas de cada un, pensando mesmo na posibilidade de respostas particularizadas. Pero comprendín que estaría fóra de lugar no final desta asemblea conxunta, pois moitos e moitas de vós nin sequera puidestes asistir nos días anteriores. Talvez cando se publique o volume de conmemoración (*Festschrift*, lle chaman os alemáns), o poida facer.

Hoxe prefiro trazar brevemente, agradecido pola vosa atención e animado polo voso cariño, algunha liñas da formación da miña teoloxía, sinalar as intuicións fundamentais que a animan e a fasquía que foi adquirindo.

O CAMIÑO: DE AGUIÑO A SANTIAGO PASANDO POR ROMA

Estou aquí porque parece que cumprín 70 anos. Pero non son capaz de o crer. Teño a impresión de que algo fallou; e a verdade é que nos papeis eu nacín un día antes de nacer: segundo eles sería o 28 de maio, pero cónstame que realmente nacín o 29. Quen sabe: ao mellor aínda non cheguei aos setenta... En todo caso, vou intentar pensar que non é verdade e que continuarei vivo e igualmente activo e fraterno desenvolvendo diante de vós e convosco o meu traballo de pensar e repensar a fe. Materia e proxectos non me faltan.

Como se foi forxando o proxecto, cal foi o camiño por onde cheguei á teoloxía que hoxe trato de propor e desenvolver?

A afección polos libros empezou pronto. Pequeniño, acompañaba a miña irmá ás escolas particulares, e recordo ben xa o meu interese por saber. Na escola oficial tamén –outra vez– entrei antes de entrar, pois para que don José me admitise a miña nai díxolle que xa tiña 6 anos,

e non era verdade. Pero alí encontrei a meu primeiro “mestre”, que marcou a miña vida. El, palentino, era para min referencia e modelo absoluto: eu estaba seguro de que el sabía todo, e ademais era con-fesadamente relixioso. Como a parroquia estaba moi lonxe, don José explicábanos o Evanxeo todos os sábados, e aínda hoxe os recordo polo texto que nos puña no encerado. Compréndese que entón o meu ideal era ser “sabio”; e –moi importante– que iso implicaba tamén ser relixioso: nunca separei sabedoría e relixión. Ben “sei” que iso non é así, pero sigo a notar en min unha resistencia espontánea a non xuntar cultura e relixión. Acaso o título “A revelación *divina* na realización *humana*” ía ter máis tarde algo que ver con isto.

Empecei o bacharelato, facendo dous cursos nun ano; pero interrompino para –con certa resistencia de meu pai e aprobación non entusiasta de miña nai– entrar no *Seminario*. Tres anos no que fora hospital de San Roque. O recordo, a pesar dunhas condicións de vida tirando a espartanas, segue a ser para min entrañable. Só me poñía triste cando me acordaba de que ao día seguinte me tiña que levantar ás 6,30: unha verdadeira crueldade, todo hai que dicilo. Pero debo afirmar que nin alí nin despois nos 10 anos que pasei en Comillas vin ou vivín nunca esas cousas raras de usos ou abusos máis ou menos morbosos que algúns contan que viron ou viviron. Puiden ser inxenuo, pero aseguro que non son xordo nin cego.

En todo caso, alí despois de lle esgotar a don Manuel Ferro todos os problemas, grazas ás moitas matemáticas que me ensinara o meu mestre, el tivo a ocorrencia de me animar a que estudase alemán. Púxome, sen máis, na man a gramática de Otto Sauer, aínda en letra gótica; e despois, unhas noveliñas bilingües en papel de envolver. Foi un tanto disparatado, pero nunca llo agradeceréi bastante, pois iso abriume un mundo cuxa fecundidade ía experimentar máis tarde.

Despois foi *Comillas* (1956-1966), a de Santander. Tampouco agradeceréi nunca abondo aos que me animaron e fixeron posible a ida. Comillas era entón un centro de vitalidade increíble, tanto no cultural como no relixioso. A disciplina xesuítica non era especialmente aberta, pero encadraba e encarreiraba a vitalidade dun alumnado vivísimo,

chegado non só de toda España senón tamén de Portugal e Hispanoamérica. A inxerencia cultural, do literario ao filosófico e teolóxico, do relixioso ao político-social, non creo que tivese entón paralelo na Península. E logo, a biblioteca espléndida, con plena liberdade no acceso e coas novidades sempre expostas. Nela foi onde os idiomas se mostraron decisivos: do alemán xa falei, no francés introducírame desde a escola o meu mestre, no italiano metinme lendo *I promessi sposi* e o inglés aprendino nas clases de música (pois, por desgraza, para as notas musicais o meu oído é unha calamidade).

E o *galego*: alí o descubrín, axudado pola distancia e, debo dicilo, tamén polo amor propio fronte aos prexuízos incompresibles dalgúns compañeiros, en tempos nos que Galicia estaba aínda moi cuberta de tópicos inxustos. Ramón Piñeiro foi o segundo mestre: presentado casualmente por un antigo condiscípulo na Praza do Castromil camiño de Comillas tras unhas vacacións de Nadal, o encontro con el catalizou o descubrimento e alimentouno despois con cartas e libros que enviaba coa súa coñecida xenerosidade. O grupo galego tiña prestixio e consistencia propia. Nel xestouse a decisión de traducir a Biblia (recordo emocionado a tradución da Primeira Carta aos Corintios) e desde alí escribín, xa cara ao final, a “Nota para unha teoloxía do galeguismo” (1965).

As Humanidades –4º-6º curso– eran magníficas, en certo sentido, o mellor e máis actualizado. Pero o deslumbramento foi a *filosofía*. Amor Ruibal de quen oíra falar en Santiago, converteuse no meu mestre decisivo. Por tres motivos principais. Primeiro, a súa liberdade intelectual. Unha liberdade sempre entregada aos problemas en si mesmos; cunha enorme forza crítica e un gran sentido histórico (creo que a el e a Ortega lles debo unha percepción aguda da historicidade, tanto respecto das ideas como da mesma realidade; Hegel viría despois, reforzando e profundando). En segundo lugar, penso que me marcou tamén o seu carácter fundamentalmente autodidacta. Eu tiven máis ocasións ca el, que só saíu fóra un ano, a Roma; pero, coma el, tampouco pertencín nin pertenzo a ningunha escola. Isto ten custos, pois illa bastante; pero dá independencia e, creo, achega máis á realidade,

liberando certas taras tipicamente “académicas”. Sobre todo, en terceiro lugar, o máis decisivo: Amor Ruibal, libroume de ficar pechado na escolástica e inoculoume de xeito incurable a urxencia por repensar e actualizar a comprensión da fe.

Foi unha sorte inmensa, pois, aínda que a maior parte dos nosos profesores e dos textos eran escolásticos, con Amor Ruibal de fondo, eu formeime xa na lectura dos teólogos que marcaron o Concilio. A miña aprendizaxe teolóxica (1962-1966) desenvolveuse en plena sintonía co dinamismo renovador do Vaticano II. Os distintos intentos posteriores de restauración xa nunca puideron apagar aquela fogueira de entusiasmo e esperanza.

De entrada, a miña entrega á filosofía foi tan forte, que despois custoume moito entrar na *teoloxía*: parecíame intolerable –eran tempos de Pío XII– estar pendente do que dicían as encíclicas e non atender exclusivamente á forza das razóns. Por fortuna, cara á fin do primeiro curso un libro de Yves Congar –de seu pesado e nada divertido: “Jalones para una teología del laicado”– fíxome entrever a lóxica típica da teoloxía, distinta pero non menos rigorosa cá da filosofía e, para min, cada vez de máis forza vital. De feito, sen a abandonar nunca, a paixón filosófica foi cedendo en intensidade á teolóxica. Ou con máis precisión, foise integrando nela: a filosofía converteuse en armazón esixente de rigor e coherencia para a teoloxía, ao tempo que esta tiraba pola filosofía cara a unha maior concreción e máis realista encarnación. Sen o pretender nin o prever, con intensidade crecente produciuse en min unha converxencia que tende á identidade. Impresióname unha afirmación de Husserl, coa que sintonizo: “no infinito filosofía e teoloxía coinciden”. En definitiva, cústame distinguir entre unha “razón ampliada”, aberta á rica positividade da historia, e unha teoloxía crítica que non esquiva as esixencias da razón, sobre todo a partir da idea de revelación como “maiéutica histórica”.

Nisto influíu de maneira decisiva a sorte que tiven de entrar no estudo da *Biblia* da man do único verdadeiro mestre vivo que tiven en toda a carreira, o P. José Alonso Díaz: introducirse no misterio da revelación cun talante finamente crítico, con respecto exquisito aos textos, pero

cunha liberdade sen retóricas, que non se amarra á letra. O seu estilo, sempre atento ao movemento vivo da Presenza divina no seu lento, atoutiñante e non poucas veces conflictivo irse abrindo paso a través dos límites e das resistencias da subxectividade humana, foi un regalo impagable. De feito, a percepción da radical historicidade no constituírse da revelación, aprendido do P. Alonso, e a súa explicitación no desenvolvemento da tradición, aprendido de Amor Ruibal, pasaron á raíz da miña teoloxía.

Despois foi *Roma* (1966-1968) para a tese en doutoramento. Naquel ambiente internacional, como intención de fondo, quería mostrar que Amor Ruibal non era unha típica gloria local, senón que pertencía por dereito propio á corrente universal do pensamento. Inicialmente ía estudar o tema do sobrenatural, e xa entrara en contacto epistolar con Henri de Lubac; pero, por incompreensión do P. Alfaro, tiveron que cambiar para o tema da evolución do dogma. E foi unha sorte, pois iso non só me axudou a comprender que Amor Ruibal estaba buscando unha resposta creativa á problemática radical da crise modernista, senón que me obrigou a meterme a fondo na intrincada problemática gnoseolóxica e hermenéutica tanto filosófica como teolóxica. Case me custou a saúde, pero creo que pagou a pena. Sigo convencido de que –aínda que non de todo elaborada– a súa proposta foi das máis poderosas e creativas que entón se fixeron dentro do cristianismo e que aínda hoxe non foi aproveitada en todo o seu valor. En calquera caso, en min ese longo traballo, acabado xa en Santiago, puxo os fundamentos –mellores ou peores, pero decisivos– do meu pensamento.

Roma tivo aínda dous influxos importantes. Vivir naquel ambiente libre e democrático a xénese e a explosión do maio do 68, cravou fortemente na miña preocupación a necesidade de unir a esperanza cristiá cos mellores esforzos de renovación na cultura humana. En segundo lugar, foi alí onde coñecín a familia Hoch que se convertería un pouco no meu segundo fogar nas vacacións, facendo posible un contacto continuo coa filosofía e a teoloxía alemás. Sen ese contacto tería sido imposible gran parte de miña obra.

E finalmente, a volta a Santiago. Chamado xa como profesor mentres remataba a tese. Había entón ilusión por crear unha facultade de teoloxía e tiven a sorte de contar cunhas primeiras xeracións de excelentes alumnos, que eran unha promesa magnífica para a igrexa galega. Truncouse a facultade e non se aceptou a renovación. Enseinei no Instituto Teolóxico durante vinte anos, procurando unir fe, teoloxía e compromiso evanxélico con Galicia, e pasei logo á Facultade de Filosofía na nosa universidade. Aínda que o ensino no novo ambiente non podía ser directamente teolóxico, non me afastou de continuar coa teoloxía, aínda que nas clases procurei sempre unha delimitación exquisita, manténdome con consciente rigor no terreo da filosofía. Iso supuxo por veces una dura contención, pero creo que axudou moito ao realismo da miña teoloxía, chamándome a evitar certas retóricas teolóxicas, a acentuar no posible a coherencia conceptual e a adoptar un vocabulario en sintonía coa cultura secular.

Debo notar aínda un dato que ía ter moito influxo na repercusión da miña obra. Juan Luis Segundo, con enorme xenerosidade, recoñeceu unha coincidencia fundamental entre as nosas teoloxías. Foi para moitos a porta para a lectura, e sobre para o coñecemento e extensión dos meus libros en Brasil e México, onde a recepción viva, cordial, que se prolonga continuamente en numerosos estudos, constitúe para min un grande ánimo e unha alegre esperanza.

A TEOLOXÍA, CAMIÑO DE LIBERACIÓN

Tal foi o camiño. Do resultado teño que dicir que a intensa dedicación á teoloxía foi para min unha liberación que segue a iluminar e fecundar a vida.

Eu crecín con moito medo a Deus. Quen coñeza o “Retrato do artista adolescente” de James Joyce pode facerse unha idea. Tomaba á letra canto nos predicaban, sobre todo naqueles exemplos terroríficos dos exercicios acerca do inferno. O estudo da Escritura, co progresivo descubrimento do Deus preocupado ante todo do orfo, do escravo e da viúva, que, segundo Oseas non sabe castigar e segundo Isaías non nos esquecería aínda que o fixese unha nai, que segundo a Carta de Xoán

é máis grande có noso corazón... , en definitiva, o Deus de Xesús, *Abbá* de amor infinito e perdón incondicional, fixo o milagre. Primeiro, a nivel teórico e despois, pouco a pouco, a nivel vital.

Neste segundo nivel axudoume de xeito decisivo desde a miña chegada a Santiago un *grupo de teoloxía* que dura aínda hoxe. Foi unha simbiose espléndida. A miña teoloxía iluminaba os asistentes coas novas ideas, o grupo mostroume persoas que as encarnaban na súa vida. Foi unha revolución íntima, enormemente gratificante, creo que para todo o grupo. De aí naceu o libro que dalgunha maneira considero o meu preferido, en canto primoxénito da miña nova maneira vital de facer teoloxía. O título resulta elocuente: *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá* (1977).

O certo é que, dalgunha maneira, toda a miña obra posterior ten algo de glosa e comentario deste libro xerminal. Caín xa na conta cando, xa no plano máis “científico”, rematei *A revelación de Deus na realización do home* (1985), agora reeditado e “remocicado” en castelán: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (ed. Trotta 2008), o libro máis traballado despois da tese sobre o dogma e, no meu parecer, talvez o máis creativo da miña produción. A súa convicción central –que Deus, como puro amor en acto, está xa sempre revelándose na máxima medida ‘posible’, desde sempre e sen discriminación, en todas as persoas, culturas e relixións, de xeito que os límites da revelación histórica non se deben a unha reserva ou silencio divinos, senón á incapacidade ou á resistencia humana– non fai máis ca traducir a intuición radical de Deus como salvación: como pura, única e exclusivamente salvación.

Desde aí a comprensión da historia da revelación dá un xiro de 180 graos. A revelación non resulta tan escura, difícil, atoutiñante e mesmo moitas veces contraditoria por culpa dunha reserva ou avaricia de Deus, senón por todo o contrario: expresado nunha categoría de Karl Jaspers que me gusta moito, ela é o resultado da “loita amorosa” de Deus, que no seu esforzo paciente e incansable contra a nosa incapacidade, as nosas resistencias e, moitas veces, o noso egoísmo e a nosa malicia, logrou ir introducindo na historia a luz salvadora do seu

amor. Algo que Deus realiza en toda a humanidade na medida en que cada circunstancia histórico-cultural o permite, e que na vida, morte e resurrección de Xesús o Cristo acadou descubrir a figura insuperable e definitiva do seu rostro: amor infinito e perdón incondicional. O diálogo das relixións, tan importante hoxe, encontra aquí unhas posibilidades inéditas, que se anunciaban xa no libro sobre a revelación e que o máis recente *Diálogo das relixións e autoconciencia cristiá* (2005) trata de explicitar a través das categorías de inrelixionación, pluralismo asimétrico e teocentrismo xesuánico.

DEUS COMO PURA SALVACIÓN, QUE CREA EXCLUSIVAMENTE POR AMOR

A idea de Deus como pura salvación convertéuseme, pois, na “idea” decisiva, no sentido que dá Newman a esta palabra: un xermolo vivo, fondamente ancorado na enteira vida da intelixencia e da sensibilidade, que en proceso imparabile vai facendo sentir o seu influxo e fecundidade no crecemento de conxunto. Ela operou coma lévedo ou fermento evanxélico que foi transformando e cargando de esperanza, de realismo e de gozo todo o meu esforzo teolóxico. En realidade, constituíuse en principio hermenéutico decisivo na abordaxe de calquera tema teolóxico: toda interpretación que axude a comprender un pouco mellor –un pouco menos mal– o misterio de Deus como unha presenza única e exclusivamente amorosa e salvadora, resulta *por iso mesmo* verdadeira; toda outra que dalgún xeito escureza ou deforme algún aspecto da mesma, é sen máis falsa ou desenfocada.

Se tal era a intuición íntima desde o punto de vista estritamente relixioso, con ela confluíu –favorecida sen dúbida pola miña paixón filosófica– a preocupación polo cambio radical introducido na cultura coa *entrada da modernidade*. Auténtico cambio de paradigma, que, como dixera Paul Tillich, un autor moi querido, “conmove os fundamentos”, trascanteándoo todo. Un cambio, por tanto, que –como sublínei en *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte* (2000)– non pide simples arranxos ou acomodacións, senón que esixe o “repensamento” radical de practicamente todos os conceptos

fundamentais nos que se foi inculturando a fe cristiá. Central e decisiva foi nese cambio a nova conciencia da *autonomía* do mundo, que de ser visto como continuamente interferido no seu funcionamento por intervencións extramundanas –divinas ou demoníacas– pasou a ser comprendido de maneira irreversible como funcionando con leis propias e específicas, tanto na orde física e biolóxica, coma no ámbito psicolóxico, social e político.

A *Gaudium et spes*, n. 36, nun dos xestos máis revolucionarios do Vaticano II, recoñeceu sen rodeos esa autonomía como “absolutamente lexítima”, como algo que “o home debe respectar”, e mesmo a proclamou dunha maneira estrañamente solemne como algo que é preciso “descubrir, empregar e ordenar pouco a pouco”, recoñecendo “a metodoloxía particular de cada ciencia ou arte”. Cunha advertencia fundamental: que iso non debe levar a usala ou interpretala sen a súa constitutiva “referencia ao Creador”. Engade aínda en frase forte e luminosa: “A criatura sen o Creador desaparece” (*evanescit*, di o latín).

Sen ser unha derivación consciente, ollando cara a atrás, atévome a pensar que o meu dobre esforzo por “repensar” a fe e “recuperar” a experiencia, tan lucidamente subliñado na convocatoria deste pequeno congreso, responde á dobre preocupación conciliar. Tamén sen o programar, aparece nos subtítulos do libros, que van puntuando esa dobre instancia: renovar a nosa imaxe de Deus e mostrar que a fe nel e no seu amor preserva a nosa autonomía e promove a nosa máis auténtica humanización. Ao mesmo tempo, recoñecín sempre que a tarefa era tan inmensa que requiría a un mesmo tempo liberdade individual nas propostas e disposición á colaboración e ao diálogo no traballo conxunto da comunidade eclesial.

Os procesos espirituais son lentos e van despregando pouco a pouco o seu influxo; de ordinario, “con paso de pomba” e por veces, con lóstregos repentinos. Creo que algo así me sucedeu coa idea de creación. Despois de case vinte anos, *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora*, SEPT, Vigo 1996, constitúe unha especie de “repetición” ignaciana da intuición orixinal de “Recuperar a salvación”. A idea de *creación por amor* di o mesmo, pero deixa máis claramente ao des-

cuberto o seu realismo radical. Diría que lle confire unha máis clara fundamentación ontolóxica, coa súa insistencia en partir sempre “desde dentro” e “desde abaixo”: desde a presenza sustentadora e amorosa de Deus que nos está a crear, soste e dinamizar en cada momento da existencia.

A creación non é un acto realizado *in illo tempore* por un deus deísta que despois se retirase ao seu ceo, para permanecer quieto ou acudir de tempo en tempo con intervencións puntuais (o que cualifiquei de “deísmo intervencionista”). É, pola contra, *creatio continua* que está operando en todo instante, facendo ser –recórdese: sen ela o mundo desaparecería– e impulsando continuamente cara ao ben e á realización máis plena posible. Gústanme dúas expresións de Alfred North Whitehead. Na realidade cósmica, Deus é o “poeta do mundo”, capacitándoo para que logre o máximo posible conforme o permitan as limitacións dos seus materiais e a flexibilidade das súas leis. Na realidade humana, é “o gran compañeiro”, que acompaña e apoia no sufrimento, abre o sentido e convoca á esperanza; que chama con amor paciente e insistente á porta da nosa liberdade para que, acollendo o seu impulso creador, o transformemos en vida auténtica, amor real e servizo solidario.

Confeso que, hoxe por hoxe, son incapaz de pensar calquera tema teolóxico, se non é partindo desta base luminosa e, penso, extraordinariamente axustada e fecunda. En calquera caso, estas dúas ideas –ás que non estou seguro de lles ser sempre debidamente fiel, aínda que o intento– definen a intención do meu traballo e determinan a fasquía da miña proposta teolóxica.

ALGÚNS TRAZOS DA REALIZACIÓN TEOLÓXICA

Non resulta fácil diagnosticarse a si mesmo, pero polo menos cabe falar das intencións. Intentareino coa máxima brevidade posible, tratando de aclarar tres trazos que me parecen delimitar dalgún xeito a fasquía do meu traballo teolóxico.

I. Refírome en primeiro lugar á xa aludida *dialéctica entre repensar e recuperar*, que –sen o programar de modo consciente– foi mostrándose claramente como un dos trazos característicos no meu proceso. Facer propostas que no plano teórico poden revestir certa novidade, sobre todo se rompen esquemas habituais, chaman facilmente a atención e mesmo xeran por veces estrañeza e incluso escándalo. Resulta inevitable, se, por un lado, o que importa é renovar e actualizar a comprensión da fe e, por outro, iso suscita preocupación ou alerta ante o perigo de romper a continuidade da tradición. O escándalo faise agudo cando esa alerta atende só ao que ten de novo e mesmo de ruptura na comprensión teórica, sen atender á súa continuidade viva co fondo da experiencia orixinaria.

Pero creo non me enganar se afirmo que non só na intención, senón tamén na realización nunca na miña obra existe un puro afán de renovación pola renovación e menos, un talante destrutivo: xamais critico ou trato de renovar algo sen ao mesmo tempo ofrecer a que –con maior ou menor acerto, esa é outra cuestión– me parece unha proposta positiva e actualizada, tratando sempre de buscar un exquisito respecto á tenrura do amor creador de Deus e, desde el, propondo o que xulgo mellor e máis acaído para a dignidade e realización humanas.

Paga a pena aclaralo co tema, sempre delicado e candente, da *oración de petición*. Partindo sempre da fe no Deus de Xesús como *Abbá* (pai-nai) de tenrura infinita, o que sosteño é isto: en recoñecemento da gratuidade increíble do seu amor e por respecto á iniciativa absoluta da súa graza, penso que non ten sentido *pedirlle* algo; só iso: pedirlle. Fúndome na convicción, revelada definitivamente en Xesús de Nazaré, de que, en canto depende de Deus, a súa axuda está xa sempre disposta e entregada, e que por tanto, sen violentar de ningún modo a nosa liberdade, só espera que a acollamos e así nos deixemos salvar por El. Niso se apoia a afirmación de que non precisamos nin sequera ten sentido “pedirlle”. Para o visualizar, poño un caso extremo, aínda que por desgraza demasiado frecuente: dicirlle, por exemplo, a Deus que ante a fame dos nenos ou as vítimas do terremoto “escoite e teña pie-

dade”, resulta obxectivamente –só obxectivamente: líbreme o Señor de atribuír a ninguén tal intención– ofensivo *para El* e daniño *para nós*.

Ben sei que tal afirmación resulta dura, porque ninguén pode negar que a oración de petición implica valores moi importantes, como preocupación polos demais, recoñecemento humilde da necesidade humana e confesión da bondade e do poder divinos. Non trato de os negar, senón xustamente de os acoller na súa radical pureza teolóxica, liberándoos dun *xeito de orar* que obxectivamente os encobre e deforma. Porque a linguaxe ten unha forza decisiva na configuración do noso espírito, e, como dicía Sócrates, mal usada “faille dano ás almas”. Na nova cultura agudamente crítica co relixioso, a petición –mesmo contra a intención subxectiva do orante– contribúe a introxectar ou confirmar a imaxe dun deus a quen –con fórmulas que, ben miradas, resultan por veces asombrosas– é preciso *convencer* para que estea atento e *conmover* para que teña compaixón. Dese modo invértese totalmente o sentido auténtico da relación con Deus, pois esas palabras implican que seríamos nós e non El quen ten a iniciativa. Sacando a (non pretendida, pero lóxica) consecuencia: *nós* seríamos mellores ca *El* que con amor incansable e interese infinito está traballando o corazón humano para que “escoitemos” e “teñamos piedade”.

Insistir nisto, tratando de mellorar o *modo* de orar, non implica afastarse da intención xenuína da tradición, senón xustamente *recuperar* a súa experiencia máis fonda e vital. Ollando, por un lado, para o espírito –non só para certas expresións moi citadas– da Biblia e, por outro, escoitando a chamada dos profetas cara ao orfo e á viúva ou a de Xesús cara aos enfermos, sedentos e famentos, pensemos honestamente e preguntemos de verdade: quen ten *sempre* a iniciativa, Deus ou nós?. Quen precisa ser convencido e exhortado para escoitar e ter piedade? Atrévamonos a dicilo, acaso esaxerando un pouco na nosa pobre e deficiente linguaxe humana: en definitiva, quen pide a quen?

Debo recoñecer que levar á práctica esta proposta obriga a unha complexa e nada fácil reformulación dunha longa, rica e venerable tradición oracional. Aínda así, creo que o respecto adorante a Deus

e a responsabilidade pastoral cos contemporáneos están a pedir con urxencia un afrontamento claro e valente.

De todos modos, a forza con que vivo e expreso esta convicción non me impide comprender e aceptar que non convenza a todos ou que a moitos lles pareza imposible a súa realización. E, por suposto, agradezo e seguirei a agradecer as razóns en contra que, como é o caso no exemplar traballo ao respecto presente neste mesmo número, proceden polas vías dun diálogo crítico e razoado. O que me resulta moi difícil comprender é que a teoloxía, tantas veces ocupada en traballos ímprobos de moi escaso rendemento pastoral, non tome máis en serio unha discusión profunda e demorada deste problema crucial. E desde logo, son incapaz de entender que se chegue a afirmar que esta proposta implica soberbia na persoa orante ou mesmo que equivale a negar a *oración*, así sen máis.

E cómpre notar que nin sequera empobrece, como se ten dito, a expresividade oracional, pois o que fai é simplemente precisar, na súa verdade humana e con elemental respecto teoloxal, o *carácter único* da nosa situación orante ante Deus: don absoluto e sempre entregado, pola súa parte, que só espera acollida e resposta, pola nosa. Eliminar un elemento perturbador non impide senón que libera para expresar con xusteza e verdade *todos* os rexistros da nosa subxectividade: acción de grazas, adoración e loanza, pero tamén desexo, angustia, confesión de impotencia e mesmo lamento (ante Deus, non contra Deus!)... todos con tal de que reflectan e non invertan a situación. Proceder así rompe moitas rutinas e pode resultar difícil de entrada, pero pode tamén constituír unha fonda catequese do corazón individual e unha fecunda evanxelización da conciencia comunitaria.

O tratamento deste tema apaixonante estendeuse en exceso, pero, á súa luz, cabe agora ser máis breves na exposición dos outros trazos.

2. O segundo refírese ao decidido *carácter positivo* da miña teoloxía, toda ela empeñada en salientar o amor identicamente creador e salvador de Deus. De feito, por fortuna nun ton máis dialogante e cordial, esta visión ten sido acusada de optimista. Para min, a resposta resulta sinxela: é verdade. Pero só cando me refiro a Deus e a todo o que del



Debuxo de *SIRO*

nos vén ou nos pode vir. Nese sentido, non nego ser optimista, senón que estou convencido de non o ser abondo. En realidade, penso que somos incapaces de creer no amor de Deus, porque un amor tan infinitamente gratuío e tan absolutamente desinteresado supera a nosa comprensión de seres carentes e irremediabilmente sempre –algo ou moito– interesados no propio proveito. Por iso me gusta proclamar que *creo* nun Deus que “só sabe, só pode e só quere amar”, e cito convencido a tradución que Schelling fai da idea anselmiana: en Deus encontrámonos cun amor “máis grande de canto se poida pensar”.

Pero, dándolle a volta á cuestión, en canto nos referimos a nós e á nosa resposta, esta convicción, lonxe de levar a un optimismo inxenno, chama a un *realismo* moi apegado á experiencia. Xusto porque por parte de Deus nunca falla nada, desde a fe estamos entregados ao máis radical “principio de realidade”. Todo depende de Deus en canto oferta, pero todo depende de nós en canto acollida e posta en práctica. E, por desgraza, aí comprobamos cada día os límites e construcións a que nos someten tanto a realidade externa coma a feble e, segundo Kant, “retorta madeira” da que está feita a nosa liberdade. Contra o que pensaba Freud, a fe non é unha ilusión que escape do real. Pero, por fortuna, tampouco leva ao pesimismo que tende a dominar a teoría freudiana. Porque desde Deus e da beizón orixinal da súa creación, nunca retirada, cremos que *sempre e a pesar de todo* contamos co apoio do seu amor incondicional. Un amor que –ben entendido e digan o que digan– sabemos, grazas a Xesús de Nazaré, que nunca culpabiliza no fracaso e sempre apoia no esforzo positivo pola realización propia e no traballo polos demais. Nin escravos nin prometeicos, senón fillas e fillos envoltos pola graza.

3. O terceiro trazo remite á busca esixente de *rigor e coherencia lóxica* no tratamento dos problemas teolóxicos. Non polo tópico equilibrista de se situar no punto medio, recoñezo que esta característica me expón ao fogo cruzado de apreciacións contrapostas, segundo se me xulgue desde a filosofía ou desde a teoloxía: para uns, demasiado racionalista; para outros, preso nun fideísmo afastado das esixencias da razón.

Non oculto a miña preocupación por un moi estendido déficit de rigor racional en moitos tratamentos teolóxicos; déficit ao que non é seguramente alleo un cambio nos programas de estudo. Do coidado que poño en superalo nace para moitos a impresión de ser demasiado racionalista na miña teoloxía. Así e todo, estou convencido de o ser máis ben pouco. Penso sinceramente que son moi poucas as evidencias nas que sustento o meu discurso. Que a pesar diso xurda a impresión de excesivo racionalismo débese, no meu parecer, a dous factores principais.

O primeiro, que prefiro *calar* alí onde penso que o discurso non resulta controlable, pois sinto cada vez máis unha reserva e mesmo unha certa repugnancia a cubrir con expresións retóricas, por moi tradicionais que se presenten, as que deben ser transicións lóxicas rigorosas; e máis aínda, resístome con forza a converter en “misterios” o que son simples contradicións a partir de determinados presupostos. O segundo, non independente do primeiro, radica no empeño en tratar de ser *coherente* cos principios unha vez aceptados.

Neste sentido, *Repensar a resurrección. A diferenza cristiá na continuidade das relixións e da cultura* (2002), pode talvez ser un bo exemplo. Uns botan en falta que non fale apenas do modo de ser a vida resucitada ou das calidades do “corpo glorioso”, contentándose con evocar a misteriosa –aquí, si, ten o seu lugar a palabra– preservación e plenificación da nosa identidade, persoal e comunitaria, na comunión definitiva con Deus, onde encontrarán acollida as nosas máis íntimas saudades e cumprimento os nosos desexos máis radicais. Outros, pola contra, xulgan excesiva a consecuencia coa que tomo en serio que, se a resurrección rompe –por elevación, non por diminución– os límites do espazo-tempo, Cristo resucitado non podía nin pode –como polo demais constatamos en cada eucaristía– ser visto, oído ou tocado fisicamente polos sentidos humanos. Na superficie, en canto se aplica ao problema das aparicións ou do sepulcro baleiro, pode parecer racionalismo: creo que no fondo non é máis ca elemental coherencia co carácter transcendente da resurrección, da que a fe implica que non

consiste –nin pode consistir– nunha simple volta a esta vida nin polo tanto estar sometida as súas leis espazo-temporais.

O duro problema do *mal* constitúe outro bo exemplo, pois permite descubrir *in fraganti* o mecanismo de converter en “misterio” a simple contradición derivada duns presupostos moi determinados. Son maioría os teólogos que –desde o *seu* presuposto non criticamente discutido de que é posible un mundo perfecto– seguen a cubrir coa venerable palabra de misterio a *contradición* evidente que de aí resulta. Porque contradición implica na lóxica máis elemental empeñarse en defender, por un lado, que Deus é infinitamente bo e poderoso, de xeito que con só querer e sen o mínimo esforzo podería crear un mundo perfecto, eliminando todo o sufrimento do mundo, e que, por outro, que non o quere ou non o pode facer. O reconto do catálogo co que logo se intenta cubrir esa consecuencia constitúe unha mostra sintomática e significativa de acudir a recursos retóricos para non ollar de fronte as incoherencias lóxicas.

Quero crer que estes tres trazos definen dalgún modo unha teoloxía que, no fondo, intenta ser fiel a un único principio: a fe no Deus que en Xesús o Cristo se nos revelou como amor infinito e perdón incondicional. Fe que trato de interpretar de xeito que as nosas explicacións, por un lado, non oculten ou deformen a experiencia radical que a sustenta e, por outro, a mostren respecto de nós como tendo o seu sentido único e definitivo na promoción do noso ser e da nosa felicidade.

Remato aquí, cando dalgún modo sería o momento de facer un percorrido dos temas principais que fun tratando ao longo destes anos. Seguramente haberá ocasión de dicir algo cando no libro acolla as suxestións e trate de avaliar as críticas que no congreso se me foron facendo con tanta competencia e rigor como xenerosidade e cariño. Agora, aínda que provisorio, prefiro xa poñer punto final a estas palabras que, denudando un pouco diante de vós a miña mente e o meu corazón, queren ante todo ser unha proba de agradecemento pola vosa atención e a vosa compañía. Espero que sigamos xuntos no camiño común iluminado pola marabilla da fe e animado pola forza da esperanza.

Andrés Torres Queiruga



Engracia nun outono nacente

Bernardo García Cendán

Aquel vinte e dous de outubro, cun outono nacente, cheguei a Pontevedra con tempo dabondo para gozar da festa que alí se estaba armando. O malo é que lamentablemente Engracia non se decatou da miña puntualidade, e foi mágoa porque eu pretendía con tal esforzo facerlle á miña amiga unha homenaxe particular nesa especial celebración con que quixemos agasallala con motivo de se cumprir unha notable década máis na conta da súa espléndida vida. Supoño que esta miña vivencia non lles interesará gran cousa aos lectores de *Encrucillada*, pero, xa que me pediron que escribise para a revista unha lembranza desa xornada, eu aproveito para deixar constancia da miña ofrenda singular. Pido desculpas, xa que logo, e tamén as pido por ter aceptado esta encomenda. Se escribir para a nosa publicación sempre é comprometido, éo moito máis cando dicir *Encrucillada* é dicir Engracia e viceversa, algo que Pepe Chao expresaba co seu humor chamándolle “*Engracillada*”. A xornada tivo tal grao de emoción que me escusaredes, seguro, se non dou metido nesta crónica toda a intensidade do alí vivido para gozo da nosa amiga e de cantos participamos no acontecemento, incluídos os asistentes virtuais que tamén os houbo.

Debo dicirvos que a nosa amiga estaba radiante: o seu sorriso, nela habitual cando non ten que poñer orde, estaba gloriosamente potenciado pola luz pontevedresa da atardecida no aludido outono nacente que se me trocou en fácil metáfora para aludir aquí á súa nova década incipiente: está aínda para moitos traballos interesantes. O lugar do acto non podía ser mellor elixido, pois aquel Teatro Principal pontevedrés poñía un auténtico toque de nobreza para ambientar a festa do

noso agarimo e do noso agradecemento que ela ten ben merecido. Tamén foi xeitoso o restaurante onde ceou quen puido estar ata o final.

Non se me da moi ben contar, pero estou seguro de que eramos moitos as amigas e amigos que alí nos xuntamos, ata case encher o patio de butacas, ben confortables por certo. E todo funcionou coma un reloxo, cousa de agradecer aos técnicos daquel salón pola coidada calidade de iluminación, de imaxe e de son. Puidemos ver nitidamente algunhas fotos da Engracia nena, moza e adulta, acompañada polas persoas que representaron canto ela tivo de felicidade ao longo dos seus anos. Vimos tamén cachiños dun vídeo, moi ben realizado, cunha longa entrevista que as organizadoras lle tiñan feito. Foi unha sorpresa para nós, pero tamén o foi para ela porque non sabía, seica, que aquel traballo xornalístico estaba proxectado para o día da súa homenaxe, da que ela tampouco tiña coñecemento, aínda que algo sospeitase, a causa, polo visto, dalgunha indiscreción perdoable. Supoño que debería aludir aquí, nome por nome, a cantas –e cantos– quixeron acompañala, pero sería interminable e arriscado. Confórmome con aludir ás representantes dos dous colectivos que decidiron e organizaron o acto: Elvira Santos, Marisa Vidal, secretaria de *Encrucillada*, Pilar Wirtz e Maite Pérez. E o seu mérito non foi só a iniciativa da festa e a organización sen tacha, senón tamén, e sobre todo, segundo creo, a súa perfecta intervención desde o escenario onde nos leron uns fermosos e ben elixidos textos, con tal maestría que alguén sentado ao meu carón preguntoume se aquelas mulleres eran profesionais da radio. Eu, por suposto, díxenlle que non, que eran polo menos da televisión, xa que, en efecto, tamén souberon dramatizar axeitadamente o que estaban a ler. E falo en serio.

O caso é que, entre fotos, vídeo de entrevista e intervencións das organizadoras, fomos aprendendo moitas cousas da vida de Engracia, algunhas xa ben coñecidas, outras non tanto. Chamoume a atención que, polo visto, a nosa amiga tardara tanto en aprender a ler, que algúns desacertados pedagogos lle auguraron moi pouco futuro á súa capacidade académica. Por fortuna non foi así, e non só aprendeu axiña e moito senón que acadou aquilo que Paulo Freire desexaba para

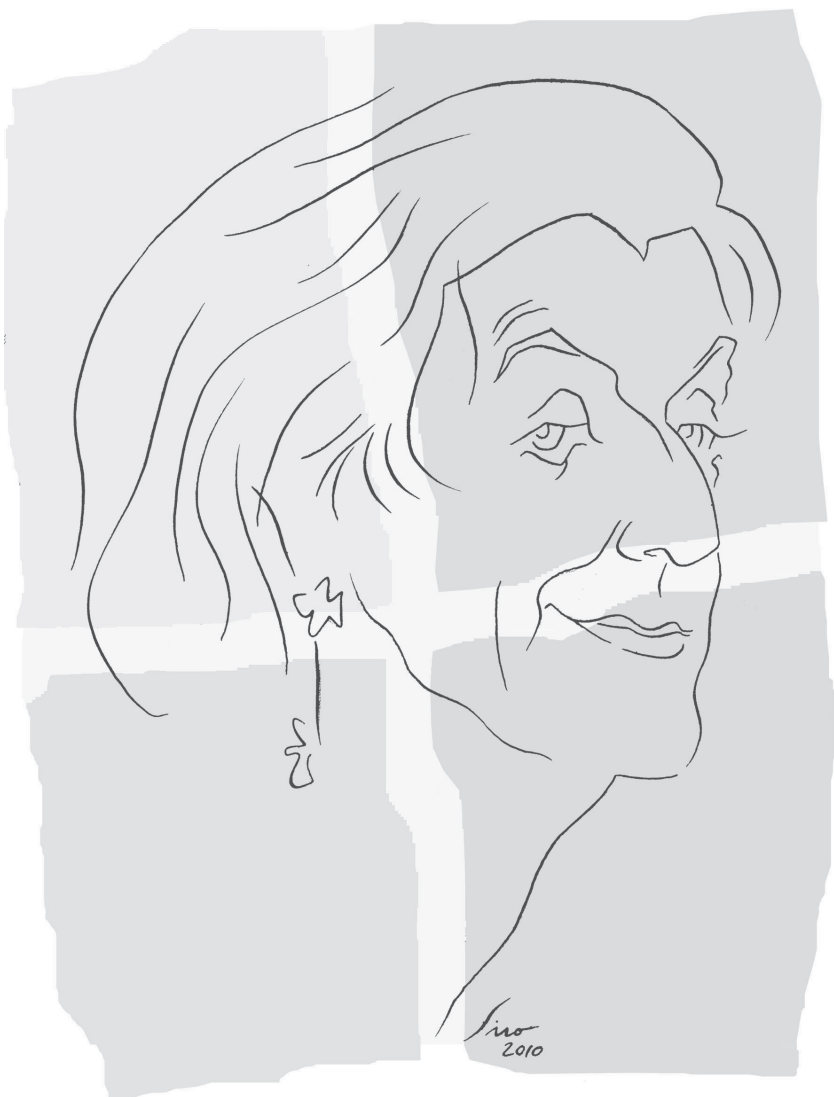
toda persoa educada: o desenvolvemento da súa capacidade crítica, algo a destacar, por certo, ao longo da súa vida na súa actuación nas moitas actividades que emprende por si mesma ou pola encomenda das institucións nas que estivo comprometida. Foi monxa, dixéronnos, e foino en serio, como profesora, como directora de varios colexios da súa orde e como iniciadora de experiencias novas: tal foi o caso, por exemplo, dunha residencia para nenas do rural que así puideron afrontar unha formación secundaria mentres compartían unha orixinal xestión da casa que as acollía. Houbo logo unha lembranza especial da súa posterior decisión de darlle un xiro radical á vida para, desde unha reconquistada autonomía, entregarse en corpo e alma á fundación e mantemento da revista *Encrucillada*, con sede oficial nunha humilde vivenda que ela alugou nun barrio obreiro de Ferrol e que logrou constituír en centro das máis variadas xuntanzas e de novas relacións sociais fecundas, sacando aínda tempo para dirixir un Instituto de Ensino Secundario semipúblico coa confianza do bispo Araúxo. E non se esqueceron de destacar a súa persistencia na renovación constante da súa formación social e teolóxica que logo soubo converter en libros e artigos, co obxectivo sempre manifesto de defender o rol da muller tanto na sociedade como, por suposto, na igrexa. Foi diante dela que eu aprendín a poñer os suxeitos en ámbolos xéneros, aínda que por veces se me esqueza.

Despois dos discursos, fóronlle entregados uns agasallos ben significativos: unhas flores nas mans de Andrés e un libro –*Profecía de fe e galeguidade*– no que se recollían outras flores literarias e artísticas: as dos moitos amigos que quixemos deixarlle por escrito a nosa admiración e o noso agarimo, cunha fermosa presentación editorial a cargo de Sole Pite e de Pedro Ávila. Non debo esquecer, a este respecto artístico, que todo o acto foi presidido por un mural onde se contemplaba unha lograda caricatura saída do xenio de Siro, como non podía ser doutro xeito. E onde hai arte, non pode faltar a música. Diso encargáronse Mini e Mero que puxeron na súa privilexiada voz a canción que Engracia, seica, máis aprecia, aquilo de “compañeira nos días de tristura, compañeira nas noites de esperanza...”

Para rematar o acto, falou Engracia. Creo que levaba algo escrito, pero pareceume que esquecera o papel e falou co corazón. Foi mellor así.

Despois, claro está, quen puido quedar deu conta dunha cea sinxela onde as viandas, ben adobiadas, non importaban tanto como a compañía festiva dos comensais que non faltou ao longo de todo o serán. Eu, polas miñas circunstancias, tiven que irme axiña, pero dixéronme que cantos puideron estar ata o final saíron moi satisfeitos de ter homenaxeado a Engracia como ela ten merecido. O lector pode imaxinar doadamente os moitos sentimentos que alí se transluciron, pero eu non vos sei dicir máis. A ver se para a década vindeira aprendo a explicarme mellor. Amén

Bernardo García Cendán



Para Engracia, con moito amor e agradecemento

Das terras de Abadín, no Lugo antigo
ata as doces ribeiras lerezás
un cestiño de apertas e mazás,
unhas cuncas de bicos e de figos.

Bendición foi (é) andar ao teu abrigo,
abeiro de muller, mestra e irmá,
que a máis de ser galega es cristiá:
humilde orgullo sermos nós contigo!

De Xesús escoitamos a loanza:
e sumámonos a ela agradecidas:
velaí a muller sen trampa nin falacia,

señora de evanxélicas andanzas,
servidora de causas esquecidas
velaí a muller, cristiá, galega: Engracia.

Manolo Regal Ledo



XXV Foro *Encrucillada* - Xornadas de Teoloxía. Repensar a Teoloxía, recuperar o Cristianismo.

(Homenaxe a Andrés Torres Queiruga no seu 70 aniversario
Xosé Manuel Caamaño)

En casual coincidencia co Ano Santo Compostelán e entre o rebumbio dos preparativos da visita papal á nosa terra celebramos os pasados días 28, 29 e 30 de outubro en Santiago o XXV Foro *Relixión e Cultura en Galicia*, convertido nesta ocasión nunhas intensas xornadas de teoloxía. O motivo de tal cambio de formato non podía ser máis xustificado: o 70 aniversario e, consecuentemente, a xubilación académica de Andrés Torres Queiruga, quen dende o ano 1977 foi director da revista *Encrucillada* e hoxe presidente da asociación que, entre outras actividades, serve de acubillo á propia revista.

Posiblemente Torres Queiruga sexa unha das poucas figuras do noso contorno que ademais de profesor de teoloxía poida cualificarse coma teólogo, polo menos no sentido de ter unha produción teolóxica creativa capaz de explicarse, discutirse e de ser transmitida a xeracións vindeiras. Verdadeiramente foi quen de elaborar un sistema teolóxico propio afrontando de ma-

neira seria e rigorosa os problemas fundamentais e nucleares da teoloxía sistemática, nun esforzo continuo por facer crible a mensaxe cristián e relixiosa nos novos contextos xurdidos trala modernidade, que sempre poñen en cuestión o carácter racional dos contidos da nosa fe. De aí que a súa extensa produción teolóxica sexa máis que suficiente para ser estudada, valorada e criticada, sinalando os seus acertos e novidades sen descoidar tamén os seus límites e interrogantes, nun diálogo continuo coa tradición da que bebe e tamén coa actualización que o propio autor intenta realizar.

Tal foi o sentido de organizar estas xornadas de teoloxía —algo posible debido a colaboración xenerosa dos organizadores e colaboradores persoais e institucionais—, onde ademais da presenza de participantes chegados de distintos lugares do ámbito nacional e internacional, tivemos tamén a oportunidade de escoitar a primeiras espadas do pensamento filosófico e teolóxico

actual, que foron tratando un por un os temas de máis importancia no conxunto da obra de Queiruga, desde a revelación ata a resurrección, a creación, o mal, a oración, etc., cun total de 17 conferencias seguidas doutros tantos diálogos, e todo baixo o son duns case inverniais días composteláns, nos que a choiva practicamente non deu tregua. *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo* –palabras ben coñecidas por todos– foi o título elixido para reflectir as preocupacións e inquietanzas do noso teólogo así coma o ideario de todas as xornadas, nas que o propio Andrés, sentado en primeira fila, non deixou de tomar nota de cada unha das observacións ou suxestións que os conferenciantes lle ían realizando.

As xornadas estiveron divididas en dúas partes claramente diferenciadas tanto polos días como polo lugar de realización. Así, o 28 e 29 reunímonos no salón de actos da Facultade de Filosofía da Universidade de Santiago situada na espléndida praza de Mazarelos, onde tivo lugar a cerimonia de inauguración coa presenza do Reitor da Universidade de Santiago de Compostela, do Decano da facultade de Filosofía e do director da revista Encrucillada. Tras ela deu comezo a primeira

das intervencións a cargo de Xosé Luís Barreiro que falou sobre Torres Queiruga e Amor Ruibal. João Vila-Cha, Pedro Castelao, João Duque, Engracia Vidal e Xesús Ferro completarían a xornada percorrendo diversos aspectos da obra e da vida de Torres Queiruga, como a saudade, a revelación, a creación, e o galeguismo. Algo máis denso, polo menos en canto a número de intervencións, sería o venres, esta vez coas intervencións a cargo de Santiago Madrigal (autoridade na Igrexa), Alfonso Novo (o inferno), Victorino Pérez Prieto (carácter persoal de Deus), Alfonso M. Ligorio (diálogo interrelixioso), Giovanni Ferreti (resurrección) e Miguel García-Baró (teodicea), tralas que Xosé Manuel Pensado se encargou de agasallar ós convidados cunha breve visita nocturna por Compostela. Dous días intensos nos que se foron debullando e poñendo de manifesto os aspectos máis relevantes e tamén os máis críticos da produción queiruguiana, cunha asistencia media dunhas setenta persoas. Non é o lugar de analizar cada unha das intervencións, aínda que si merece a pena sinalar o interesante diálogo xurdido arredor da problemática posibilidade da “infinitización da finitude” e a inquebrantabilidade da alteridade Creador-creatura así

coma a complexa cuestión da orixe e experiencia do mal no mundo.

Chegou o sábado e con el o día propio do Foro, motivo polo que nos trasladamos ó Auditorio de Galicia para proseguir coa última sesión das xornadas de teoloxía. Gloria Viero, Juan Martín Velasco, Pilar Wirtz e Ferdinando Sudati foron os encargados de completar a análise do noso teólogo ante as máis de 150 persoas que por momentos abarrotaron a sala de conferencias e onde tamén houbo tempo para presentar a obra colectiva de homenaxe a Engracia Vidal *Profecía de fe e galeguidade*, onde interviñeron dúas das artífices do libro: Maite Pérez Vázquez e Elvira Santos Pena, xunto con Manolo Regal. As intervencións do sábado son as recollidas no presente número de *Encrucillada*, aínda que non deixa de chamar a atención a espléndida e discrepante —a pesares do “con perdón”— intervención do místico vivente do noso tempo sobre a oración de petición.

E por fin chegou un dos momentos máis esperados do Foro, as palabras conclusivas do noso homenaxeado, que fixo unha espléndida síntese do proceso de elaboración do seu pensamento teolóxico así coma as súas influencias máis no-

tables: a filosofía e Amor Ruibal, os seus estudos en Comillas co P. Alonso e, sobre todo, a súa profunda convicción de que Deus é amor absoluto, algo que tomado na súa radicalidade foi para Andrés o núcleo transversal sobre o que configurou toda a súa obra. Deus é amor, de xeito que del non pode saír máis que amor incondicional.

Para rematar non podía faltar unha oración de acción de grazas preparada por Regal, trala que se fixo a entrega de agasallos ó homenaxeado. Rubén cun ramo de flores e Engracia cun portafolios de pel, coa bibliografía completa de Andrés, fixeron entrada na sala baixo o aplauso dos asistentes e a emoción do propio Andrés. O himno do Antigo Reino de Galicia, con música de gaita, puxo punto final a un día e a unhas xornadas sen dúbida memorables por tantas cousas, pero sobre todo polo agradecemento que todas e todos sentimos para quen é referencia, para tantos de nós, como cristián e como teólogo; para quen é compañeiro, amigo pero, sobre todo, ben directamente ou ben a través da súa obra, é sen dúbida un gran mestre. Querido Andrés, grazas.

Xosé Manuel Caamaño



Luces e sombras dunha peregrinación pontificia

Xosé Luís Barreiro Rivas

1. UN FITO NA HISTORIA COMPOSTELÁ

Se os arcebispos de Compostela continuasen o intelixente esforzo da crónica iniciada por Xelmírez –a “*Historia Compostellana*”–, o día 6 de novembro de 2010 figuraría nela como un capítulo especial, xa que, aínda que Bieito XVI é o terceiro bispo de Roma que se achega á tumba do Apóstolo, era esta a primeira vez que un papa viña a Santiago para cumprir de xeito específico co rito que puxo a Compostela entre os centros da Cristiandade.

A presenza do Papa no Ano Santo compostelán testemuña o rexurdir dunha devoción que parece rescatada do Medievo para ser convertida nun piar da reevanxelización que o propio Bieito XVI reclamou nos seus discursos e homilías. E neste senso pode dicirse que a viaxe de Bieito XVI a Santiago cumpriu de cheo coas expectativas máis razoables, non só polo fortalecemento proporciona-

do á Igrexa galega, senón polo feito de marcar o principio dun camiño que debe levar á Igrexa española a unha actualización serea e profunda. Os cristiáns españois necesitamos atopar unha forma de ser e de relacionarnos que nos sirva para recuperar o respecto dunha sociedade progresivamente plural –tanto nos aspectos civís coma relixiosos– que perdeu ou ten esquecidos todos os paradigmas, e que bota en falta un maxisterio moral que lle sirva de orientación non só á propia Igrexa, senón a todos aqueles que, sen pertencer a ela, ou atopándose moi afastados dela, senten a necesidade de referentes de valor e comportamento que a sociedade moderna non acerta a proporcionar.

A idea dunha reevanxelización de España, que debe levar implícita unha fonda autocrítica da deriva seguida nas últimas tres décadas pola Igrexa española, e a afirmación de que a liberdade ten que ser compatible coa verdade,

constitúen bases doutrinais suficientes para enmarcar e orientar unha inxente tarefa que, posta agora en verbas pontificias, leva moito tempo asentada nas preocupacións dos membros máis comprometidos coa vivencia dunha fe fecunda incardinada nas sociedades democráticas avanzadas. E iso é tanto como dicir que, se consideramos a visita pontificia coma unha viaxe estritamente pastoral, o día 6 de novembro foi un día de graza que a Igrexa galega ten que lembrar e celebrar durante moito tempo.

A viaxe tamén cumpriu o estricto obxectivo que a xustificaba, ao reforzar unha forma de práctica relixiosa que corre o risco de ser absorbida pola súa vertente turística e económica e perder as bases espirituais e a conexións cos valores fundacionais que seguen enchendo de sentido e peregrinos o Camiño de Santiago. A lamentable mistificación do Ano Santo cos programas políticos do Xacobeo; a conversión da catedral nunha especie de centro temático caracterizado polas ringleiras de ansiosos visitantes que, no canto de a unha igrexa, eran conducidos a un espectáculo dominado

pola manía de organizalo todo; a insistencia en que as motivacións relixiosas do Camiño conviven en igualdade de planos coas motivacións profanas e con fenómenos relixiosos enmarcados noutras culturas e relixións que non estamos capacitados para comprender; e a conversión das anécdotas do Camiño na súa propia categoría, esixían, sen dúbida, un golpe de temón por parte de Igrexa, que, a falta de que queiramos e saibamos sacarlle as axeitadas consecuencias, quedou perfectamente caracterizado como feito esencialmente relixioso polo xesto singular do Papa peregrino.

2. A FUSIÓN DE DOUS OBXECTIVOS INCOMPATIBLES

Pero máis aló destas consideracións básicas, os programadores da visita cometeron o erro de non facer unha análise adecuada do intre e dos obxectivos da viaxe, e de asumir como propio un modelo que, ademais de ficar xa moi gastado, non resulta acaído nin á personalidade de Ratzinger nin ás características específicas da cidade de Santiago. E nese sentido pódese falar dun fracaso que

con toda evidencia nos puidemos aforrar.

Os programadores da viaxe trabucáronse de cheo ao querer converter Santiago nunha exhibición do liderado social do Pontífice, ou nunha expresión de interese humano, que vai perdendo forza a medida que se prolifera, e que seguramente esixiría marcos urbanos de moita maior importancia do que é Santiago de Compostela. A absurda programación do percorrido de 11 km. entre toxos e cunetas pouco arranxadas –dende Lavacolla a Santiago–; a consecuente exclusión das rúas centrais de Santiago do percorrido da comitiva oficial; a hipertrofia dunha seguridade que contribuíu a espantar á veciñanza; e a idea dun colapso urbano que daba por sentado que a cidade se ía encher de xente motivada a viaxar por un intre de espectacularidade que finalmente non se produciu, conforman as claves dunha organización que non tiña claro quen quería vir, quen podía vir, e con que finalidade se pode acudir a unha cidade como Santiago a ver pasar o Papa –coma se fose a volta ciclista– por unha estrada.

3. ONDE ESTABA A IGREXA COMPOSTELÁ?

Unha pregunta que nos fixemos moitos dos asistentes á misa do Obradoiro era precisamente esta: Onde estaba a igrexa compostelá? Porque unha vez cometida a desmesura de programar unha carreira oficial de 11 km., a lóxica da organización levaba a asignarlle a cada parroquia da diocese un tramo dese percorrido, a chamada dos fieis a Santiago, e a programación da misa do Obradoiro en función da asistencia de representacións parroquias que deberían ter reservado o seu correspondente sitio. Se o Papa viña a Santiago, e se a visita era esencialmente pastoral, a lóxica levaba a procurar que fose a Igrexa de Santiago –e non os turistas– os que acudiran á praza a escoitar as mensaxes pontificias e a transmitirle ao Pontífice unha realidade específica da Igrexa.

A visión dun xentío composto de autoridades, de máis dun cento de bispos, de movementos eclesiásticos organizados por consignas e caracterizados por un estraño entusiasmo, e a sensación de que a praza fora tomada por un *papismo* absolutamente alleo á composición social da Igrexa

galega, encheu de artificio o acto máis importante, que só resultou perfecto na transmisión que fixo a TVG.

Dende o meu particular punto de vista tamén foi un erro o altar montado no Obradoiro, que, no suposto de seguir apostando por misas masivas, debería ser substituído por unha estrutura moito máis sinxela instalada na porta da Catedral e sobre as escalinatas que soben da praza. Aínda que a miña preferencia houbera apostado por unha sucesión de celebracións na propia catedral –unha recepción para a xerarquía e para os enfermos e marxinados, análogo á que se fixo; unha misa para fieis, que substituiría á da praza, e unha recepción para intelectuais e políticos católicos destinada a reflexionar sobre a misión de ambos os dous grupos no mundo actual–. Porque eu creo que a catedral era o lugar adecuado para estes encontros, porque penso que se terían evitado moitas críticas derivadas do custo das instalacións e da mestura pouco matizada entre os actos políticos e populares e os relixiosos, e porque nada impedía que desde as catro prazas anexas á catedral se segui-

se a cerimonia en pantallas de televisión, e se recibise a comunión e a bendición papal coa presenza directa de Bieito XVI.

Este modelo proporcionaría contextos máis apropiados para a misión pastoral, mellores oportunidades para un proceso discursivo que debería ser máis complexo e profundo do que foi, mellores escenarios –como demostraron os actos da Sagrada Familia– para a evanxelización mediática.

4. A CUESTIÓN DAS MENSAXES

A coincidencia nesta viaxe papal dunha peregrinación a Santiago e da consagración da basílica menor da Sagrada Familia de Barcelona, obriga a reflexionar sobre os grandes fitos da relixiosidade popular, sobre a sacramentación dos misterios da fe para facelos accesibles, e sobre o vello principio –*per visibilia ad invisibilia*– que Suger de Saint Denis introduciria na liturxia da consagración da súa basílica.

Porque, de forma consciente ou inconsciente, o Papa veu a España facer fincapé na visibilidade de dous ritos moi antigos que, auspiciados directamente pola relixiosidade popular –como é o caso da

peregrinación—, ou orientados a producir a elevación do espírito a través do esplendor da liturxia e dos lugares do culto —como foi a consagración da basílica— teñen demostrado unha enorme eficacia catequética e de fidelización da práctica relixiosa, e que obrigan a unha reflexión serea e sincera sobre os instrumentos de apoio á relixiosidade comunitaria e á comprensión da mensaxe evanxélica.

Dita reflexión aparece máis oportuna aínda cando coincide con ideas explicitadas polo propio Bieito XVI —a recuperación da identidade cultural cristiá; a recuperación da liturxia, tamén en latín, como expresión de vida e de fe comunitaria dunha colectividade católica (agora diríase “global”), a procura de símbolos cristiás compartidos que fagan posible a reintegración unitaria do pobo de Deus, e a necesidade de reimplantar a Igrexa na sociedade europea convertida en referencia dunha moral vivida en liberdade— que na viaxe a Santiago e Barcelona tiveron expresións moi sinxelas e dirixidas á xente do común que non soubemos educar nos elementos máis básicos e elementais da fe.

E iso levaríanos a outra reflexión moito máis profunda e comprometida que eu quero resumir nesta sinxela pregunta: por que España volve a ser terra de misión?; ou, como é posible que o país que máis ten contribuído á expansión da fe, ao alongamento do santoral, á construción da mística e ao enriquecemento das manifestacións populares e artísticas da cultura cristiá, se teña convertido na principal preocupación evanxelizadora do Papa? Non faltará quen diga, dende o seu púlpito ou dende a súa catedral, que a culpa de todo —sóanos isto?— a ten Zapatero. Pero o certo é que detrás disto hai, ao menos, tres grandes e “culposas” responsabilidades da Igrexa española e, moi especialmente, das súas xerarquías e reitores.

O primeiro gran fracaso é a transmisión da fe, dos seus fundamentos e da súa explicación, a través da catequese e da actividade educativa e socializadora da Igrexa. E este fracaso, que é de proporcións asombrosas, vólvese tamén monstruoso cando se pensa que unha parte desa ignorancia foi xerada polos desexos dun maior control social, pola dilapidación

de oportunidades de ensino que tiveron grandes custos e case ningunha virtude catequética, e pola negligencia coa que se ten tratado en España a pedagogía da relixión, a actualización da teoloxía, a atención aos sectores da poboación máis cultos e avanzados, e pola resistencia a admitir e considerar como básicos algúns adiantos tan básicos e tan normalizados como é a democracia mesma. Porque, notémolo, a Igrexa segue sen ter unha interpretación propia da democracia, como se non quixese recoñecer que este instrumento de orde e estruturación social xerado pola sociedade e a cultura civil lle está discutindo o protagonismo dos avances sociais e da defensa da igualdade e da liberdade que a propia Igrexa protexeu e impulsou nos seus momentos iniciais.

O segundo gran fracaso foi, sen dúbida algunha, a alianza da Igrexa coa ditadura, que despois de catro décadas desperdiciadas para a construción dunha Igrexa avanzada, culta, e modernizada, provocou a reacción pendular que hoxe alimenta o laicismo activo e a descristianización compulsiva que padecemos. E, falando deste fracaso, que ten algunhas explica-

cións históricas aceptables, resulta absolutamente incompreensible que aínda hoxe, pasados 35 anos da morte de Franco, a Igrexa española non sexa capaz de elaborar un discurso intelixente, sincero e verdadeiro que lle permita pasar páxina e apostar por unha cristianización actualizada e comprometida na sociedade española.

E o terceiro gran fracaso hai que situalo na falta dun modelo que inspire o exercicio da fe no mundo, que puidese ser seguido pola xente nova que vive intensamente a vida moderna, polos que exercen a política ou as profesións de maior presenza e influencia social, e que reflecta tamén os cambios operados nunha sociedade máis formada, máis diversa, máis plural e máis libre. Con todos os respectos que tales grupos merecen, estou convencido de que ensinando os modelos de socialización cristiá que se viron en boa parte dos asistentes á misa do Obradoiro non é posible repoñer a presenza da Igrexa na sociedade maioritaria, e na que conforma os modelos familiares e sociais nos que derivou unha sociedade tradicionalmente tan cristiá coma a galega.

O problema do laicismo activo –ao que o Papa se referiu con notable desacerto e falta de oportunidade no avión que o traía a Compostela–, e a grande anguria da deserción masiva da práctica relixiosa que protagonizan os que aínda se seguen declarando católicos e moitos outros que desexan apostatar, non son dificultades sobrevidas a unha Igrexa que ten ben feitos os seus deberes, senón que constitúen en boa parte o resultado lóxico e inevitable dos fracasos que enriba mencionamos, e da incapacidade que estamos amosando para actualizar as mensaxes e modelos que vehiculizan a mensaxe evanxélica, para conectar cos problemas e angustias das sociedades actuais, e para asimilar a cidadáns formados, responsables e libres que non admiten á estúpida pasividade á que está condenado o cristián que a xerarquía católica considera exemplar.

5. A DIFÍCIL TAREFA QUE TEMOS POR DIANTE

Vistas con xenerosidade e boa vontade, as mensaxes do Papa cubriron cun aprobado raspadiño a misión de recordarnos que a Igrexa é –na súa meirande parte– un

pobo que non sabe teoloxía, que esqueceu case todo canto a catequese tradicional nos ensinaba, que non encontra no discurso oficial da Igrexa un paradigma que lle permita vivir a fe no mundo, e que está acosado pola confusión da modernidade, na que a Igrexa é cada vez máis unha cousa do pasado ou un florilexio de ideas superadas. E digo que o Papa cumpriu só cun aprobado raspado porque se botou en falta o discurso de altura no que, dende a catedral como xa dixen, se analízase con máis detemento e mellor información contextual os problemas aos que nos enfrontamos os cristiáns galegos e a enorme debilidade e desasosego que sentimos ante tan inxente tarefa.

Pero a resposta a esa mensaxe non pode ser nin tan tímida nin tan abstracta como foi o enunciado do Papa. E por iso podemos dicir que o xuízo final desta peregrinación vai depender moito máis da Igrexa galega e española ca do Papa mesmo. Porque lonxe de acender unha fogueira de renovación que alumee un longo camiño, creo que o Papa –e cantos acompañaron ao Papa, sobre todo– encheron o país de chara-

melas que agora, no medio dun inverno húmido e tempestuoso, temos que converter en lume. Porque se todo se queda no que xa pasou, creo que non fixemos case nada; e se todo empeza coas arelas que agora se perciben, todo camiña cara a un horizonte de desesperanza, desorientación e tribulación.

6. UN NADAL EN CRISE

Ao tempo de pechar esta crónica entre doce e aceda, lémbrome por un instante de que imos pasar o Nadal sumidos en fonda e ines-

crutable crise. Pero da vertente económica desa crise xa temos falado moito, e por iso quixen facer unha crónica para cristiáns que queren selo e que empezan a ser conscientes de que a crise é un concepto complexo composto de moitas crises parciais. E nós, os cristiáns, tamén temos contribuído, aínda que só sexa por omisión, a esa crise. Porque non somos capaces de achegarnos a este Nadal cunha mensaxe de esperanza que entendan todos os homes de boa vontade.

Xosé Luís Barreiro Rivas.



Regnum Galliciense

Xoán Bernárdez Vilar

Seguindo os datos que na súa *Chronica* recolleu Idacio Lémico (c. 390-469 d. C.), bispo de Aquae Flaviae, na actualidade Chaves, situada no nordeste de Portugal, e ademais testemuña excepcional do feito que imos comentar, nos meses vindeiros vanse cumprir 1600 anos da creación do Reino de Galicia. Isto aconteceu no ano 411, segundo os datos que nos facilita a documentación existente. Como consecuencia Galicia –naquel intre denominada *Gallaecia*– foi o primeiro país que se emancipou do Imperio romano, algo que aconteceu 65 anos antes de que este desaparecera. A *Chronica Gallica*, redactada arredor do 453, sitúa esa emancipación no ano 412. Mais, dados a proximidade e a inmediatez de Idacio, así como o tempo algo máis afastado do documento das Gallias, fan máis de fiar os informes do noso vello paisano.

A diversos autores, máis ou menos próximos a aquela data, entre outros a San Ambrosio (+ 397), San Xerome (+420), o presbíte-

ro e historiador Paulo Orosio de Braga (+420) e ao arcebispo e historiador San Isidoro de Sevilla (556-636), débémolles admirables informes acerca deste importantísimo feito

A través deles sabemos que, a causa da presión que sobre eles exercían os Hunos, os bárbaros da Xermania cruzaron o Rhin nunha suposta noite do 31 de decembro do ano 406 baixo unha Lúa chea a iluminar a súa masa a tripar agoniada sobre a xeadada superficie do río. Durante os tres anos seguintes, os bárbaros sobreviviron como puideron sobre o chan das Galias, acosados polas tropas romanas. Mais no outono do 409 conseguiron forzar os Perineos e, dous anos despois –411– repartíronse a maior parte da Península Ibérica: Os Suevos e os Asdingos asentáronse na Gallaecia, os Alanos na Lusitania e na Carthaginiense, e os Silingos na Bética.

Suevos eran a maioría dos pobos xermanos. Pero San Xerome fai notar que os que á nosa terra viñeron eran *Cuados* de nación

e que procedían das terras das actuais Chequia e Austria. San Isidoro –*Historia Suevoorum*– refírenos tamén que, á fronte dos mesmos, viña Hermerico, o seu *dux, rex* ou *princeps*. Hermerico, pois, foi o primeiro rei de Galicia, á que gobernou ao longo de 32 anos, morrendo no 441, despois de abdicar no seu fillo Rechila sete anos antes a causa dunha grave doenza.

Baixo o seu goberno, os Suevos “converteron as súas espadas en arados” dando mostras das súas intencións. Hermerico gobernou o país cunha monarquía electiva, correndo a cargo da Asemblea Nacional e da Asemblea de Xefes tanto o seu referendo como o seu control. Os monarcas Suevos tiñan a obriga de respectar un ordenamento xurídico de fondo consuetudinario, oralmente transmitido. Segundo o romano Tácito, os reis xermanos “non tiñan un poder ilimitado, nin arbitrario”.

Dado que o Tesouro Nacional era outra das prerrogativas dos Suevos, Hermerico acuñou moeda de inmediato, copiando as de Roma. E no aspecto relixioso non se inmisciou nas crenzas dos seus novos súbditos. Os datos cos que contamos indican que, durante

o seu goberno, non aconteceu, o mesmo que nas partes que seguían baixo o poder de Roma, xa que non se abandonaron as cidades nin se produciu ningunha alteración drástica das armazóns económicas, sociais ou políticas do país. Tampouco houbo ningún baleiro de poder como se chegou a dicir, senón que se produciu unha recuperación, e mesmo se pagaron menos impostos.

No aspecto político, ademais de respectar o latín que se falaba no seu reino, tratou de resolver cantos problemas se lle presentaron a través de pactos e do entendemento cos demais.

O *Regnum Gallicense* por el fundado, do que nos fala Gregorio de Tours, a pesar de ter sido sometido militarmente polos Visigodos no ano 585 continuou mantendo personalidade propia ao longo de moitos séculos e mesmo con períodos de independencia. Os cronistas árabes chamaban *Jalikiya* –Galicia– aos reinos cristiáns cos que loitaron durante a Reconquista. A *Junta del Reino de Galicia*, hoxe *Xunta de Galicia* non é máis que unha continuación súa.

Neste intre, no que estamos a piques de conmemorar ese 1600 aniversario do seu xurdimento, é

triste que un home tan prudente e avanzado como no seu tempo foi Hermerico non teña nas nosas cidades unha estatua que o eternice.

AUDIOVISUAL

O intérprete e compositor Steven Greenman impartiu a mediados do pasado mes de novembro un ciclo de *master class* de música tradicional *clezmer* do leste de Europa, nas illas de San Simón, en Redondela. A música *clezmer* é tradicional do leste de Europa. O ciclo foi patrocinado pola AGADIC (Axencia Galega das Industrias Culturais). Steven Greenman, gran violinista, puxo especial interese en que os alumnos cantaran as melodías que lles ensinaba, para que no último día desen un concerto con todo o que deprenderan. Nado nos EE. UU. o mestre ten no seu haber composicións como *Stempenyu's Dream* (2004), e *Stempenyu's Nes-home* (2010).

BANDA DESEÑADA

Para Brais Rodríguez Verde (Brión, 1980) foi a VI edición do Premio Castelao da Deputación da Coruña pola súa obra *A man do Diaño*. Brais Rodríguez, licen-

ciado en Belas Artes pola Universidade de Vigo, tiña xa unha importantísima obra nas principais revistas galegas.

Do 1 ao 17 de outubro pasado tivo lugar en Ourense o xa tradicional Festival de Banda Deseñada. Nel ampliáronse e foron ofrecidos actos, mesas redondas, e exposicións sobre esta temática.

Entre o 23 e o 31 do mesmo mes celebrouse en Cangas a 14ª edición do seu xa famoso *Salón do Cómic*. Nel proxectáronse varios filmes, houbo obradoiros, encontros con diversos autores, e exposicións sobre temas de auténtica importancia, dende as *Cantigas de Santa María* ata *As bases da Banda*. Así mesmo foron presentadas as liñas editoriais de Rinoceronte Editora, Demo Editorial, e a dun número especial da revista Retranca dedicado á visita do Papa.

CINE E TEATRO

Na XV edición do *Ourense Film Festival*, clausurada o 9 de outubro, resultou gañadora a película do veciño país *La religiosa portuguesa*, que dirixiu o neoiorkino Eugene Green. O lugués Jorge Coira, con *18 comidas*, conseguiu a mención especial do xurado e os premios tanto deste como do pú-

blico. Adolfo Dofour, director de *Septiembre del 75* reconeceu que con ela se sumaba á loita de Flor Baena que pide a restitución da memoria do seu irmán, un dos últimos fusilados polo franquismo. Tha Karimi dedicou a súa longametraxe *Soystani Qandil* a Ourense. Nela 40 mulleres iraquís malviven no convulso Oriente Medio, e moitas delas perderan fillos e parentes achegados.

CONGRESOS. COMUNICACIÓNS

Do 4 ao 9 de outubro tivo lugar en Pontevedra un Congreso sobre a problemática do *Reino Suevo*, de cuxa fundación están a piques de se cumprir, como adiantábamos máis arriba, mil seiscientos anos. Unha data e un acontecemento, pois, autenticamente históricos para o noso país. Os principais historiadores e investigadores do mesmo compartiron o estrado do Pazo da Cultura da vila do Lérez para dar a coñecer canto sabemos acerca deste feito, que, aínda que os libros que se publican no Estado, prefiren ignorar, é moito máis importante, e conta tamén con moita máis documentación da que se cre.

Coincidindo coa súa Feira do Libro, celebrouse en Ourense,

do 10 ao 17 de outubro, outro Congreso, a *Semana de Literatura Histórica Auriá*. Este tivo lugar nos xardíns do Posío. Os organizadores non regatearon esforzos nin medios á hora de traer a ela aos principais autores galegos, así como a outros moitos procedentes de máis alá do Cebreiro. Así mesmo pedíuselle aos asistentes, público e conferenciantes, que seleccionaran a que, ao seu xuízo, podería optar ao *Premio Novela Inmortal*. Ata aquí, todo ben. O lamentable, o autenticamente lamentable, foi que na lista que para escoller esta obra foi ofrecida, ademais de que algunhas das que nela figuraban, e que varias ofrecían certas dúbidas acerca da súa posible calidade, non había ningunha galega. A pesar de que no país tamén se cultiva este xénero, e que hai algúns exemplos de notable calidade. Co fácil que tería sido confeccionar dúas listas: unha para a mellor obra galega, e outra para as do resto do mundo!

Coma triste compendio destes dous Congressos temos que dicir, que os nosos medios de comunicación silenciáronnos por completo. Neles non apareceu referencia ningunha, como se nunca se produciran, a pesar da súa relevancia.

Porén, eses mesmos medios non regatearon esforzos para se ocupar dun chamado *Festival de Cine Euroárabe* (?) que se celebrou en Compostela uns días despois.

DECESOS

-A pesar da súa xuventude, 39 anos, o pasado 14 de outubro faleceu en Ourense o director técnico, escenógrafo e actor de Sarabela Teatro, Suso Díaz. O finado, tamén gañador de dous premios María Casares, nacera no ano 1971. Os seus restos mortais foron velados na Sala Azul do Auditorio de Ourense, pola que pasaron amigos, compañeiros e personalidades dos mundos da política e da cultura. Suso Díaz foi soterrado en Pazos de San Clodio.

-Xusto no día no que se cumprían catro meses do intre no que os seus amigos da Biblioteca Penzol lle ofreceran unha merecida homenaxe, o venres 26 de novembro falecía no seu domicilio de Vigo, Francisco Fernández del Riego. Don Paco, nado en Vilanova de Lourenzá, Lugo, repousa xa no cemiterio de Nigrán, en pleno Val Miñor, onda os restos da súa esposa. Os días 28, domingo, e 29, luns, no memorial instalado

na Fundación Penzol recibíuse o duelo. Así mesmo houbo dous días de loito oficial en Vigo, e o día 1 de decembro un acto Académico oficial. Don Paco faría 98 anos dentro de algo máis dun mes.

ETNOGRAFÍA

Unhas trinta mil persoas, unha boa parte delas convenientemente ataviadas con vestimentas do século XIV, acudiron à XXII edición da *Festa da Istoria* da vila ourensá de Ribadavia. Postos de artesanía e galdrumadas, desfile festivo, baile medieval, xadrez vivinte, espectáculo de cetreería, torneo, banco de Alhóndigas onde se trocaban dez Euros por nove marabedís, a única moeda de curso legal alí permitida, e a voda xudía, fixeron a ledicia de todas elas.

Tamén Lugo, Mos, Vigo, Vila-garcía e A Coruña, celebraron, respectivamente, o *Festival Terra Brava*, a *Festa da Terceira Idade*, a *Romaría do Pan de Millo*, a *Concentración de Harley Davidson*, e a *Festa do Requeixo*.

Nas proximidades da *Festa de Santos*, na actualidade disfrazada con epítetos non demasiado aceptables, como *Samaín*, ou *Halloween*, na vila de O Porriño defendeuse unha volta ao pasado

tradicional. Como consecuencia dos barrios da mesma celebraron a *Festa do Calacú*, nome que dende hai moitísimos anos –posiblemente bastantes centurias– se viña aplicando no país a certo tipo de cabazas. Ademais de celebrar tamén o *Magosto*, fixéronlle ollos e boca a eses *Calacús* pódolle velas no seu interior. Todo isto foi adobiado cunha Pregoeira, unha Dona do Calacú, e un Cabaleiro do Calacú, persoeiros que non lembrábase que existiran na nosa nenez.

O pasado 13 de novembro celebrouse en Mondariz Balneario o Seminario sobre o Patrimonio Cultural de Galicia, do que se pretende que saia a nova Lei do Patrimonio. Nese mesmo día conmemorábase tamén o LXXXV aniversario da fundación da *Sociedade dos Amigos de Galicia*, impulsada por xentes como Ramón María del Valle Inclán (Vilanova da Arousa, 1866-Compostela, 1936), Ramón Cabanillas Enríquez (Cambados 1876-1959), Enrique Peinador Lines e Victoriano García Martí (Pobra do Caramiñal, 1881-Madrid, 1966). Agora, que se advirte o desfasada que queda a Lei de 1995, os asistentes decatáronse da necesidade de actualizala, di-

ferenciando ao mesmo tempo as actuacións.

No Monte Lobeira, a escasa distancia de Vilagarcía de Arousa, atópase un dos escasos círculos líticos –*cromlech*–, que aínda se conservan en Galicia. Arqueólogos do *Instituto de Estudos Galegos*, *Padre Sarmiento* están a proceder agora ao seu estudo. Evidentemente a nosa terra non se pode comparar coas Illas Británicas, nas que se contan uns 900 círculos de pedras de gran entidade, entre eles o mundialmente famoso de Stonehenge, que ten máis de tres mil anos de antigüidade. Mais os nosos montes e castros, entre eles este do Monte Lobeira, pénsase que poidan desvelar algúns dos seus segredos, xa que gardan lendas asombrosas de tesouros, mouros e serpes, ademais doutros datos referentes á Idade Media.

O importantísimo xacemento do Paleolítico Inferior de Arbo (Pontevedra), cuxa antigüidade se estima nuns 250.000 anos, a pesar da colaboración técnica da Universidade viguesa e do asesoramento científico do Centro Nacional de Investigación sobre a Evolución Humana de Burgos, corre o perigo de continuar des-

asistido no intre no que máis necesita subvencións que permitan datao axeitadamente. Segundo adiantábamnos no número anterior, o de Arbo parece ser contemporáneo do famoso da Gran Dolina, en Atapuerca.

LETRAS

Gonzalo Torrente Ballester, (Serantes, 1910 - Salamanca, 1999), profesor, escritor, ensaísta, xornalista, novelista, dramaturgo, e crítico teatral entre outras cousas, está a ser obxecto dunha homenaxe co gallo de se cumprir o primeiro centenario do seu nacemento. Unha exposición súa itinerante está a percorrer diversas cidades galegas e españolas. Torrente Ballester, que estudou na Universidade de Santiago de Compostela e se licenciou en Historia nesta Universidade, foi un prolífico autor ao que se lle concederon os Premios Cervantes, Príncipe de Asturias, e Nacional de Literatura, entre outros. Fíxose famoso pola serie *Los Gozos y las Sombras* que deu a coñecer Televisión Española, así como pola súa columna diaria *A modo*, no *Faro de Vigo*.

NOVAS EN XERAL

O Instituto de Estudos Vigueses, Fundación Provigo, foi fundado o 18 de febreiro do ano 1993, despois dun período de xestión no que participaron moitas entidades tanto culturais como administrativas. A finalidade do mesmo era a de xestionar todo canto se relacionara con Vigo, a súa Área y a mesma Provincia de Pontevedra. No seu momento a entidade foi declarada de Interese Galego. Nestes intres, cando a mesma anuncia a reedición de *Los petroglifos y su contexto: Un ejemplo de la Galicia meridional*, do que é autor Ramón Fábregas, profesor da Universidade Viguesa antes, e agora da de Compostela, a falta de pago das institucións que se comprometeron a sostela e a financeira, a Fundación está a piques de desaparecer, non só pola súa falta de liquidez, senón porque se ve ameazada de desafiuzamento do local que ocupa, propiedade do Concello olívico. Parece ser que hai certos motivos políticos nesta situación. A mágoa é que, despois do importante labor e das moitas publicacións que nos ofreceu a entidade, a menos de seis meses da morte de Gerardo Sacau Rodríguez, un dos seus

cofundadores, se alguén non o remedia, parece que imos asistir á desaparición da súa obra.

PREMIOS

O 19 de outubro foille concedido a Manuel Fraga Iribarne o *Premio Otero Pedrayo* que patrocina a Deputación de Pontevedra. Os medios de Comunicación comentaron que a súa elección producírase por unanimidade. No entanto, de inmediato sóubose que cinco dos organismos participantes na elección non o votaran. Fraga Iribarne (Vilalba, 1922), entre outras cousas fora Catedrático, Embaixador, Ministro de Información e Turismo, Vicepresidente do Goberno, Ministro da Gobernación e Presidente da Xunta de Galicia ao longo de varias lexislaturas. Por riba, e en contra tamén do que os xornais publicaron, ao acto da entrega do Premio, non acudiu o Presidente

da Real Academia Galega, X. L. Méndez Ferrín.

O 17 de novembro foron fallados os Premios da Cultura Galega, que lle corresponderon a: Agustín Fernández Paz, (Vilalba, 1947) no apartado de Letras; Menchu Lamas Pérez (Vigo, 1954), no de Artes Plásticas; Eduardo Alonso (Vigo, 1948), Artes Escénicas; Fundación Barrié de la Maza (A Coruña) polo seu labor de Catalogación e Restauración de Bens Patrimoniais; Editorial Galaxia (Vigo, 1950), pola súa promoción cultural; a Orquestra Sinfónica de Galicia (A Coruña, 1992), Música; e Vaca Films (A Coruña), Creación Cultural. O escritor Agustín Fernández Paz rexeitou de inmediato o Premio, declarando que non podía aceptar nada dun organismo como a actual Xunta que ataca o que di estar a defender.

Xoán Bernárdez Vilar.
xoaberna@mundo-r.com



Crónica dunha estraña viaxe: 1000 homes e 4 mulleres.

Rubén Aramburu Molet

Comprenderedes que esta Rolda sexa algo distinta e estea centrada na visita de Bieito XVI a Compostela o pasado 6 de novembro. Non quería entrar no debate das cifras, pero o barullo que houbo, pídeo. Unhas 20.000 persoas acudiron á cidade do Apóstolo para ver o Papa. Miles de composteláns optaron por fuxir da cidade asustados polo efecto “inmovilidade”. As previsións falaban de 200.000 persoas. Chasco para hostaleiros e oportunistas. Pasado o tempo leo valoracións. Agardaba que sucedera algo parecido á viaxe a Inglaterra que provocou moita polémica previa, pero resultou un éxito en canto á asistencia e sobre todo á valoración posterior polos medios de comunicación. Aquí non sucedeu o mesmo. As desafortunadas declaracións do Papa no avión aos xornalistas, comparando a situación anticlerical de España coa dos anos trinta marcaron toda

a viaxe. Quen asesorará ao Papa nestas cousas? Mellor os discursos e a homilía en Santiago que en Barcelona.

Teño nas mans recortes de varios xornais que após unha semana fixeron valoración da situación do catolicismo na Galiza. Apuntan a unha gran mudanza nos trinta anos que separan a primeira visita de Xoán Paulo II (1982) a esta última de Ratzinger. Galiza declárase maioritariamente católica, por riba dos índices doutros países do Estado, un 83% da poboación. É a comunidade onde se mantén máis alta a opción pola materia de relixión na escola. Porén nos últimos 15 anos o número de ateos ou doutras relixións anda cerca do 20%. Segundo datos do CIS de cada cen persoas que se declaran católicas soamente vinte participan na eucaristía dominical. Segundo estimacións sociolóxicas en vinte anos o catolicis-

mo podería deixar de ser a relixión maioritaria.

Participo nunha escola de catequistas, e comprobo parte da análise. Acoden unhas 40 persoas de toda a comarca do Morrazo. Hai 3 persoas menores de 25 anos, algunha de 40 a 50, pero a maioría pasan ben dos 70. Recordo experiencias de hai 20 anos, cheas de mozos e mozas ilusionados pola catequese, sen descartar a valía dos máis veteranos. Sei da dificultade cada vez maior, que teñen moitos párrocos para conseguir voluntarios.

Creo que a crise está centrada nun modelo eclesástico-clerical, é dicir, centrado exclusivamente na acción do pastor que evidentemente fracasa cando diminúe o número de vocacións e a idade media do clero rolda os 70 anos. Teño moi preto unha comunidade evanxélica que me da certa envidia. É numerosa e todos os membros participan nas actividades, entre eles non se da iso de practicante ou non practicante. Hai un pastor, pero non é o que manda en todo. A organización depende dun consello responsable escollido entre todos os membros. Teñen cantidade de mozos e mozas,

que non só acoden aos cultos, senón que viven realmente coma cristiáns nunha sociedade secularizada. Moitas veces convértense en exemplo para os nosos mozos chamados católicos: non consumen alcohol nin drogas, non van ao botellón nin se deitan co día na fin de semana e non son para nada bechos raros senón xente moi aberta e positiva.

Esta comunidade mantén as necesidades económicas da súa igrexa, aportando familia a familia con toda naturalidade, e asumen o salario do pastor e a súa vivenda, o coidado do templo e todos os gastos que aparezan. Coñecen a Palabra de Deus porque todos participan do estudo bíblico, recitan os salmos de memoria e comprométese coas realidades sociais máis duras... E non sería o modelo a seguir polos católicos para lograr o que realmente debemos chamar comunidade? Levamos anos de atraso, e agora non é doado conseguir xente disposta a facer comunidade. Teremos que asumir que hai que comezar dende o pouco e dende os poucos, renunciando quizais a cifras maioritarias.

Sei que perdoaredes esta matianación nesta rolda distinta, nesta crónica dunha viaxe estraña que quizais sirva para espertarnos da comodidade institucional de tantos anos.

Non entro a valorar se a viaxe foi un éxito ou un fracaso como apuntan moitos sectores. A organización foi perfecta e case excesiva. Na miña opinión perdeuse unha grande oportunidade para facer unha viaxe sinxela e incluso pobre, onde non aparecera tanto o factor político e si o dun pastor que ven visitar o rabaño. Pleno nas prazas do Obradoiro e da Quintana, pero con moitas xentes chegadas de fóra de Galiza. Sobraba a viaxe no papa móbil desde o aeroporto.

Creo que hai que apuntar varias causas ademais das xa recoñecidas polos organizadores para que non acudise máis xente. A primeira que Bieito XVI non é unha figura atractiva e mediática como Xoán Paulo II. O seu discurso non é para as masas, fóra do xa aburrido tópico de que a un viñoano ver e a outro escoitar, non lle axuda a voz nin a lectura continua que fai de textos. Tampouco é espontáneo e deu a impresión de que

certos xestos estaban preparados, como o de bicar nenos. Non había máis que atender aos escoltas que sabían ben onde parar.

Outro motivo é que o clero galego non é o de hai 30 anos. Non foi a maioría a que se mobilizou senón que recomendaron aos fieis seguir a viaxe pola televisión. Curas con máis de 70 anos non están para tanto trote e moitos gardaban na memoria as que pasaron para poder ver a Xoán Paulo II no ano 82: noite sen durmir, con frío, choiva, e toda unha xornada de canseira pendentos de maiores e pequenos. Habería que engadir que desde a primeira visita dun Papa, xa houbo varias a España, e a cousa deixa de ser extraordinaria. Ademais moita da xente das nosas dioceses viaxou máis dunha vez a Roma desde que os avións abarataron os prezos, e acudiron ás audiencias na praza de San Pedro.

Non sei que alcance espiritual terá esta visita, se servirá para animar unha igrexa envellecida e moi pouco dinámica, oxalá que si, pero non creo que estes grandes eventos teñan tan grandes resultados pastorais como se espera. Non hai máis que mirar cara atrás

e preguntarnos que aportaron as anteriores viaxes do papa as nosas dioceses: notouse a revitalización no número de vocacións, de cristiáns comprometidos, de mozos...?

Creo que ademais faltou algo indispensable: un auténtico encontro entre todos os dinamizadores pastorais de Galiza co Papa: Catequistas, animadores de mocidade, relixiosos e relixiosas, educadores, seminaristas, curas... nun diálogo aberto e sen monólogos. Sería o desexable, como cando un bispo visita unha parroquia e non se dedica unicamente a confirmar e a comer despois cos curas. Entendo que falo nun plano utópico e que tamén a brevidade da visita deu de si o que deu. Con todo parabéns aos organizadores e a tanto esforzo.

Bieito XVI aterrou no aeroporto de Lavacolla a media mañá dun 6 de novembro cerrado de néboa. Foi recibido polos príncipes de Asturias e recibiu honras militares. Acollido tamén polos representantes do Goberno e da Igrexa galega dirixiuse a un hangar onde comezaron os discursos de benvida nos que interviñeron o príncipe Filipe e o pontífice. Moi-

tas persoas agardaban ao Papa no aeroporto e nas inmediacións. Subido xa no papamóvil iniciou o traxecto a Compostela quizais a unha velocidade excesiva segundo opinión de moitos dos que querían saudalo. Chegou Bieito XVI á Praza da Inmaculada para entrar na Catedral pola porta de Acibechería onde foi recibido polo cabido. Un pouco apertado foi o percorrido do Papa polo interior da Catedral, entre aplausos e bastante barullo dirixiuse á fachada do Obradoiro onde saudou con moita brevidade aos milleiros de fieis concentrados na praza. Despois de escoitar unha explicación sobre o pórtico da Gloria, saíu pola Porta Real á praza da Quintana onde unhas mulleres lle colocaron unha esclavina de peregrino coa que entrou pola Porta Santa para baixar ao sepulcro do Apóstolo, onde permaneceu uns minutos en oración.

A aperta á imaxe do Apóstolo no altar maior, non chegou a tal. Quedou nun leve arrimo de mans nas costas de Santiago. Dentro da Catedral atopábanse bispos, familias, anciáns e enfermos aos que se dirixiu Bieito XVI presentándose coma un peregrino máis

“que ven a confirmar a vosa fe e avivar a vosa esperanza”.

O papa xantou no pazo arcebispal acompañado dos bispos e cardeais membros da executiva da CEE. Após un breve descanso subiu de novo ao papamóvil para acceder á Praza do Obradoiro onde se celebrou a Eucaristía. Unhas 6.000 persoas agardaban este momento desde primeiras horas da mañá. Ademais dos Príncipes de Asturias asistiron o ministro de Fomento, Xosé Blanco, (que recibiu apupos por parte do público que dedicou aplausos a Mariano Rajoy), o presidente da Xunta, Núñez Feijoo, o embaixador ante o Vaticano, Francisco Vázquez, o alcalde de Santiago, Sánchez Bugallo, entre outras autoridades civís e políticas. Só o BNG se desmarcou da visita papal non asistindo a ningún acto. Comezou a liturxia no fermoso altar deseñado polo arquitecto Iago Seara. Na homilía, Bieito XVI convidou a Europa abrirse sen medo a Deus e a recuperar a transcendencia. Preguntou que pode aportar a Igrexa a este vello continente que peregrinou a Santiago e nos últimos séculos percorreu outros camiños cara novas configuracións

e proxectos. Unha Europa que “desde o século XIX non deixou de propalar que Deus é antagonista do home e inimigo da súa liberdade... como se vai fundar a si mesmo o home mortal e como se vai reconciliar o pecador consigo mesmo?... Como é posible o silencio público sobre a realidade primeira e esencial da vida humana?... Non podemos vivir ás escuras sen ver a luz do sol... Como é posible negarlle a Deus, sol das intelixencias, o dereito a propor esa luz que disipa toda tebra? É preciso que Deus volva a resoar gozosamente baixo os ceos de Europa”. Bieito XVI convidou á Europa da ciencia e da tecnoloxía a non pecharse a outros continentes irmáns que precisan da súa axuda e interpelou tamén aos membros da Igrexa pedindo un novo xeito de se relacionar na comunidade, baseándose sobre todo no servizo aos irmáns e á sociedade.

O Arcebispo Xulián Barrio saudara ao Papa recoñecendo as limitacións que vive a Igrexa nesta parte do mundo, cun discurso para nada triunfalista: “Neste lado do camiño precisamos da revitalización da nosa fe, do ardor e coraxe para unha nova evanxelización...a

conversión porque hai feridas que sandar; a profundidade que nos rescate da superficialidade anestesada que nos distrae...” e xunto á barca de Pedro arrimou o esforzo da pequena barca de Santiago.

Toda a cerimonia estivo rodeada de beleza, aportada sen dúbida polo contorno da praza e a música que fluía do interior da catedral. Con todo, non deixo de pensar que son liturxias cunha pompa excesiva, lonxe da sinxela mesa do Carpinteiro.

Tras recibir a Mariano Rajoy en calidade de xefe da oposición, o Papa dirixiuse nun coche oficial a Lavacolla onde foi despedido polos Príncipes de Asturias e embarcou rumbo a Barcelona.

Xa na capital condal foi recibido polo President da Generalitat, Josep Montilla, e dirixiuse ao pazo episcopal para cear e descansar. O domingo día 7, comezou a celebración da Consagración do Templo da Sagrada Familia, de Gaudí, en cuxo interior había máis de 6.000 persoas. As cifras oficiais falan dunhas 200.000 persoas agardando polo Papa, cifra inferior aos 500.000 asistentes que se prevía. Se o marco de Compostela foi espectacular non

o foi menos o do templo da Sagrada Familia, e así o reflectiu o Papa na súa homilía. Foi precisamente neste momento onde o Papa fixo a acostumada defensa dos valores da familia tradicional, fundamentada na unión do home e a muller e pediu aos poderes que garantan esta realidade así como a realización da muller no fogar e no traballo. Moitos medios entenderon unha crítica á política do goberno socialista, e estas palabras tiveron duras contestacións por parte de varios dirixentes políticos.

A diferenza de Santiago, onde o emprego do galego foi algo anecdótico, en Barcelona o catalán estivo presente ao longo da liturxia, en monicións e oracións. O Papa tamén rezou en Catalán na visita á obra social “*Nen Déu*”.

Sen dúbida que a imaxe máis polémica foi a das catro monxas secando o altar da Sagrada Familia tras ser unxido polo Papa. Catro mulleres limpando ante 1.000 sacerdotes sentados. Foi unha falta de tacto que reflicte a mentalidade eclesiástica, hai que botar man das mulleres para por as flores, os manteis, limpar a igrexa, vestir os santos, lavar as roupas sagradas... que pouco custaba

que nese momento saíran varios homes e mulleres vestir o altar! Xesto que non suple a necesaria reflexión sobre o lugar e dereitos da muller na Igrexa.

O PAPA E OS CONDÓNS

Aos poucos días da visita a Compostela, revoluciónanse os medios coa nova de que o Papa Bieito parece admitir o uso do preservativo nunha entrevista en forma de libro (*Luz del Mundo*) concedida ao xornalista Peter Seewald, e editado polo Vaticano. Pola repercusión que ten e cando faltan días para o Nadal, todo apunta a que se converterá no libro máis vendido. Ollo non lles falta.

Leo o libro que me recorda outro anterior, sendo Ratzinger cardeal: *Deus e o mundo*. É froito de seis horas de conversas durante as vacacións do Papa en Castelgandolfo, unha longa entrevista. Atopamos un Papa en bata da casa, que responde con brevidade a moitas preguntas, asegurando que soñaba con retirarse á tranquilidade cando foi escolleito sucesor de Xoán Paulo II; reconece que os casos de pederastia eran coñecidos antes do escándalo mundial, que o papa podería di-

mitir, pecha a porta á ordenación de homosexuais e mulleres, e acepta o condón como mal menor. A pesares de que os corifeos da caverna e mesmo dos bispos se empeñaron en interpretar ao Papa, dicindo que non había tal, o certo é que Ratzinger abriu unha porta que será difícil de pechar: *“Poderá haber casos fundados como cando un prostituído emprega un preservativo, pode ser un primeiro acto de moralización...A Igrexa non ve os preservativos como unha solución real e moral. No entanto, poden ser na intención de reducir o contaxio, un primeiro paso cara unha sexualidade máis humana”*.

Foi sen dúbida un paso revolucionario loado por moitas instancias mundiais como a Organización Mundial da Saúde. O debate nas redes foi alucinante. Non deixa de causar graza, cando o condón é un dos produtos máis empregados e vendidos no mundo. Pero por se tiñamos algunha dúbida, o voceiro dos bispos españois, Martínez Camino, recordounos, coa súa habitual simpatía, que o uso do condón é sempre inmoral. Quédanos o confesionario.

Por último quero dar conta da presentación o pasado 11 de no-

vembro da exhortación apostólica *Verbum Domini* sobre o Sínodo da Palabra, celebrado en outubro do 2008 no Vaticano por bispos de todo o mundo. Varios medios católicos cualificaron de histórico este documento que se presenta como instrumento para unha nova evanxelización centrada na Palabra de Deus e, para que leve a un compromiso pola xustiza, a paz, o medio ambiente e a liberdade relixiosa.

O Papa fala da Palabra de Deus coma fonte de reconciliación e de paz. Nestes tempos en que sectores chamados católicos non deixan de dividir e enfrontar, acusar, excomungar, e prender fogueiras

inquisitoriais, non estaría de máis que a xerarquía da Igrexa española se comezara a preocupar por estas tendencias que creo están a facer moito dano non só á Igrexa, senón á convivencia xeral. Pouca paz e reconciliación ofrecerá a Palabra de Deus, se hai quen a empuña coma pistoleiros.

Remato esta crónica na que non hai espazo para outras novas, considerando a opinión do Papa sobre a realidade de España, complexa, e plural tendo en conta as realidades catalá e vasca. Vaia, unha vez máis non saímos no mapa!

Rubén Aramburu Molet



Alonso Curiel, Feli

Rec.Regalos del Espíritu para un mundo con prisas, 167, 109

Aramburu Molet, Rubén

Ano Santo-Ano tráxico, 166, 110

Annus sacerdotalis... horribilis?, 167, 101

Algo bo ha saír de todo isto, 168, 96

Santa Bárbara bendita... 169, 103

Crónica dunha estraña viaxe, 170, 116

Barreiro Rivas, Xosé Luís

Antes do terremoto xa estaba a miseria, 166, 92

Camiñar para rezar, 167, 87

Cando a crise se transforma en oportunidade, 168, 79

Na morte de Ana Kiro, 169, 85

Tempo de vacas fracas, 169, 87

Luces e sombras dunha peregrinación pontificia, 170, 100

Bernárdez Vilar, Xoán

Codex Calixtinus, 166, 100

O Codex Calixtinus de novo, 167, 95

Novoneyra. O poeta do Caurel, 168, 87

A Virxe de Guadalupe, 169, 95

Regnum Galliciense, 170, 108

Caamaño López, Xosé Manuel

Vida artificial? A célula bacteriana de J. Craig Venter, 168, 62

XXV Foro de Encrucillada. Xornadas de Teoloxía, 170, ++++

Campo, Marica

Novoneyra: A misa sobre a terra, 168, 40

Cancelo Baquero, María José

Ety Illesum: Unha “mística” da nosa época, 166, 46

Castro Ojea, Celia

No pasamento de Don Manuel Espiña Gamallo, 167, 79

Cervera, Mari Carme

Cordial evocación do Pai Peteiro, 168, 76

Cochón, Luis

Prima nóttula, 168, 54

De la Torre, José Ramón

Levántate e come! Crónica da Romaxe, 169, 112

Díaz Raña, Ramón

Índice xeral do ano, 170, 124

Elizari Basterra, Francisco Javier

Reflexións dun cristián, 167, 46

Fernández, Rosendo

Rec. El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical, 167, 113

Fernández Castelao, Pedro

Guieiro, 166, 3

A existencia de Deus e o problema do mal. Nota verbo dun estudo de próxima aparición, 166, 76

Guieiro, 168, 4

Na morte de meu pai, 168, 57

Guieiro, 169, 3

Guieiro, 170, 3

Foro “Curas de Madrid”

A propósito da reforma da lei do aborto, 167, 82

Foro Encrucillada

Recuperar a teoloxía. Recuperar o cristianismo, 168, 115

Foro de Encrucillada, 169, 119

García Cendán, Bernardo

Engracia nun outono nacente, 170, 91

García Turnes, Beatriz

Carmen Puente. Algo definitivamente bo, 168, 73

González Avión, Santiago

A crise e os seus custos, tributación e distribución, 168, 27

González Ortega, Xaime M.

Rec. *Thomas Merton*

Guizán Sánchez, Mariano

Rec. *Terra de seu. Breve historia do campesiñado galego*, 168, 107

Lacadena, Juan-Ramón

Reflexións éticas e xurídicas en torno ao proxecto de lei sobre o aborto, 167, 26

López, Siro

Ilustracións, 170, 87,95

Maroño, Anuncio

Rec. *Ollos da memoria. Conversas no Monxoi con Isaac Díaz Pardo*, 168, 104

Martín Velasco, Juan

Modesta apoloxía da oración de petición, 170, 23

Migueléiz Díaz, Xosé Antón

Rec. *A graza daquel verán*, 169, 115

Novoneira

Novoneira e Encrucillada. Letanía por Galicia, 167, 85

Poema, 168, 51

Núñez-Cubero, M^a Pilar

Ao fío da nova lei do aborto: Consideracións dende unha óptica cristiá, 167, 5

Pérez, María José

Nova creación, 167, 75

Pérez Prieto, Victorino

Descubrimento e encubrimento de Deus na experiencia relixiosa e cultural da humanidade, 166, 5

A miña amizade e comunión con Raimon Panikkar, 169, 80

Pérez-Soba Díez del Corral, José María

As metamorfoses da increnza, 166, 23

Pikaza, Xavier

Morte de Xesús. Revelación e solución da violencia, 169, 5

Pite, Soedade

Ilustracións, 166, 35

Ilustracións, 167, 81

Ilustracións, 168, 42

Ilustracións, 169, 63

Portas Ferro, Xesús

Asedio á lingua galega, 166, 83

Regal Ledo, Manuel

Poema para Engracia, 170, 96

Santos Noya, Manuel

A creación de Eva na fachada das Praterías da Catedral de Santiago, 167, 77

Soto Valdez, Noé

A universalidade da salvación en Cristo, 169, 35

Sudati, Ferdinando

Pecado e perdón. Renovación da Penitencia en Andrés Torres, 170, 57

Turnes Negreira, Isabel

Carmen Puente, 168, 70

Torres Queiruga, Andrés

E. Schillebeeckx: Unha teoloxía actualizada desde a busca do “Deus humanísimo”, 166, 70

Presenza pública da relixión, 168, 5

Rec. Acercar el cielo. Itinerario espiritual de Teresa de Jesús, 168, 105

Camiño, intención e figura da miña teoloxía, 170, 74

Vidal Collazo, Marisa

Guieiro, 167, 3

Algunhas reflexións na cuestión do aborto, 167, 65
Libros chegados á Redacción, 167, 116
Libros chegados á Redacción, 168, 111
Facendo política a paz. As mulleres e as guerras, 169, 53

Vidal Estévez, Engracia

Rec.Aguiño, 50 anos de Parroquia, 168, 109
Culpa e xénero, 169, 69

Viero, Gloria

Aperturas feministas da Obra de Andrés Torres Queiruga, 170, 5

Wirtz Molezún, María Pilar

Dialogando coa miña irmá María, 166, 58
A espiritualidade na Teoloxía de Torres Queiruga, 170, 37

Yebra Rovira, Carme

A violencia na Biblia. Reflexión a partir do crime de Guilbeah, 169, 21

Ramón Díaz Raña