

La PASCUA



también es tiempo de *espera*

Indice

1. Retiro	3-9
2. Formación.....	10 - 23
3. Comunicación.....	24 - 39
4. Vocaciones.....	40 - 48
5. La solana.....	49 - 52
6. El anaquel.....	53 - 75
• Crisis de valores.....	53 - 63
• Don Rua.....	64 - 67
• Año Sacerdotal.....	68 - 75

Revista fundada en el año 2000
Segunda época

Dirige: José Luis Guzón
C\ Paseo de las Fuentecillas, 27
09001 Burgos
Tfno. 947 460826 Fax: 947 462002
e-mail: jlguzon@salesianos-leon.com

Coordina: José Luis Guzón
Redacción: Urbano Sáinz
Maquetación: Amadeo Alonso
Asesoramiento: Segundo Cousido, Mateo González,
Óscar Bartolomé e Isidro Revilla

Depósito Legal: LE 1436-2002
ISSN: 1695-3681

Amar al Señor con todas las riquezas (I)¹

Ángel Aparicio Rodríguez, CMF

¿Cómo valoramos los religiosos nuestras riquezas? ¿Qué destino damos a nuestros bienes? Después de ser llamados por el Señor a seguirle, la gran riqueza ya no es el trabajo, sino la capacidad de ayuda a los demás. Ángel Aparicio coloca la pobreza y los bienes de los consagrados a la luz de tres textos bíblicos: el oro de los magos (Mt 2,11), el oro tentador (Mt 4, 1-8) y el dinero del trabajo (Mt 4, 18-22).

Cualquiera que compare la primera bienaventuranza según el evangelio de Mateo con la del evangelio de Lucas advierte enseguida algunas diferencias. La más llamativa afecta al sujeto de la bienaventuranza: ¿Son bienaventurados los pobres por el hecho de ser pobres o la pobreza ha de tener algo específico para ser bienaventurada? Mateo, proclama dichosos a «los pobres de espíritu» (Mt 5,3); Lucas, a «los pobres» sin más: «Dichosos los pobres» (Lc 6,20b). Se tiene la impresión de que la pobreza es una condición imprescindible para acceder a la dicha evangélica. La riqueza, por el contrario, sería diametralmente opuesta a la bienaventuranza evangélica.

Al menos parte del auditorio que escucha la proclamación de las bienaventuranzas, según el evangelio de Mateo, ha abandonado sus bienes y pertenencias para seguir a Jesús. Así lo hicieron Pedro y Andrés: «Al instante, dejando las redes, le siguieron» (Mt 4,20). Del mismo modo se comportaron Santiago y Juan: «al instante, dejando la barca y a su padre, le siguieron» (Mt 4,22). Otros no tuvieron que abandonar nada, porque nada tenían. Eran aquellos que procedían de los cuatro puntos cardinales de la Tierra Santa y que hablan sido curados de sus enfermedades y sufrimientos (Mt 4,24). Desde los comienzos de la narración evangélica va preparándose el clima hasta llegar a esta declaración de Pedro: «Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mt 19,27 / Mc 10,28 / Lc 24,28). Contrasta la afirmación de Pedro con el proceder del joven rico: invitado a vender todo lo que tenía y a dar el importe de la venta a los pobres, Jesús le invitó a seguirle. El joven rico se marchó entristecido porque era muy rico (Mc 10,22). Entre el joven y Jesús se interpuesto otro dios: el dios Riqueza. Se comprende que el evangelista Lucas saque la siguiente conclusión: «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser discípulo mío» (Lc 14,33). Se ratificaría de este modo la impresión que nos dejaban las bienaventuranzas: así como la riqueza se opone a la dicha evangélica, se opone también al seguimiento de Jesús.

No es necesario aducir más textos que, en una primera impresión, parece que canonizan la pobreza y anatematizan la riqueza. No puede afirmarse, sin añadir ningún otro matiz, que la riqueza sea mala y que la pobreza sea buena en sí. Sucede más bien lo contrario. La riqueza es un don de Dios, y si no, ¿por qué

¹ «Vida Religiosa» (2009) (81)-(88) 33-40.

condujo Señor a su pueblo a una tierra en la que no carecería de nada? (Dt 8). Es tan sólo un ejemplo que podríamos completar con otros muchos.

No voy a hablar de la pobreza o de la riqueza en sí, sino de la pobreza o de la riqueza de los religiosos. Queremos vivir pobres, según el ejemplo de Cristo, «en el uso de los bienes de este mundo necesarios para el sustento cotidiano» (ET 16). La presencia de los pobres y nuestras obras de apostolado nos imponen, dejó dicho Pablo VI, «un uso de los bienes que se limite a cuanto se requiere para el cumplimiento de las funciones, a las cuales estáis llamados (ET 18). Es decir, los bienes de los religiosos están en función de su misión carismática en Iglesia. Tampoco es necesario que abunde en citas referentes a nuestros bienes y a su destino.

Pretendo abordar el tema de nuestros bienes y de nuestra pobreza a la luz de la Biblia. Con motivo de la XVI jornada mundial de la vida consagrada el papa Benedicto XVI nos dijo «La vida consagrada hunde sus raíces en el Evangelio; en él, como en su regla suprema, se ha inspirado a lo largo de los siglos; y a él está llamada a volver constantemente para mantenerse viva y fecunda, dando fruto para la salvación de las almas» (Revista «Vida Religiosa» 105 [2008] 116-117). La misión de los institutos religiosos es «recordar que todos los cristianos han sido convocados por la Palabra, para vivir la Palabra y permanecer bajo su señorío» («Vida Religiosa», 117-119). Habida cuenta de nuestro ser y de nuestra misión, ¿cómo valorar nuestras riquezas y qué destino han de tener? Mi propósito es dar una respuesta a esta pregunta desde la Escritura. ¿Será posible?

Llama la atención un hecho. La sociedad judía en la que nace la Iglesia vive básicamente en una economía de subsistencia; pese a ello, Mateo concede un puesto relativamente importante al dinero o a los bienes. Siguiendo una lectura lineal del primer evangelio, es posible agrupar la importancia y finalidad del dinero en un primer tríptico, formado por tres dineros de distinta procedencia: de los reyes (Mt 2,11), del tentador (Mt 4,1-8) y del trabajo (Mt 4,18-22). El segundo tríptico está dedicado a lo que podemos denominar el dinero cristiano, aquel al que alude el sermón del monte (Mt 5,23-25; 6,1-18; 6, 24,33). Viene a continuación un díptico que se ocupa de los impuestos: el impuesto religioso, (Mt 17,24-26) y el impuesto político (Mt 22,15-22). Finaliza el recorrido por el evangelio de Mateo con un nuevo tríptico, en el cual aparece el dinero en tres parábolas: la del perdón (Mt 18,23 -25), la de la gratuidad (Mt 10, 1-16) y la parábola del servicio (Mt 25.1-46). Leído de este modo el evangelio de Mateo, llega el momento de responder a la pregunta inicial de esta introducción: ¿Son bienaventurados los pobres por el hecho de ser pobres? ¿Qué pobreza es declarada dichosa por los evangelios, tanto de Mateo como de Lucas?.

LOS TRES DINEROS

Antes de llegar al sermón de la montaña, el evangelista Mateo habla del dinero o de los bienes en tres ocasiones: los magos vienen de Oriente cargados de regalos con el propósito de adorar al rey nacido en Belén (Mt 2,11). Es 1a primera escena del tríptico. En la segunda escena, el evangelista nos lleva al desierto y nos sitúa ante un personaje lleno de poder o de riqueza de toda índole: desde la más íntima a la más externa, desde la inapreciable -porque

excede toda valoración- a la sumamente ostentosa (Mt 4,1-8). La tercera escena del tríptico se desarrolla en el mar de Galilea. Los pescadores trabajan sin descanso con tal de obtener la riqueza elemental que sea el sustento de su vida (Mt 4,16-22). Examinemos más de cerca cada tabla del primer tríptico.

EL ORO DE LOS MAGOS (Mt 2, 11)

La antigua profecía describe el esplendor de Jerusalén, postrada cuando escribe el profeta. Días llegarán, dice, en los que una muchedumbre abigarrada venga a Jerusalén, trayendo consigo una inmensa riqueza: «Todos ellos vendrán de Sabá, llevando oro e incienso y pregonando alabanzas a Yahvé» (Is 60,6). Los magos procedentes de Oriente no se encaminan hacia Jerusalén con la finalidad de conquistar el mundo. Se asemejan a la reina que vino de Sabá, trayendo consigo abundantes riquezas que entregó como dones (no como tributo) al rey Salomón. La reina, como los magos, retornó a su tierra -junto con sus siervos- maravillada ante la riqueza y la sabiduría del monarca judío (cf. 1R 10,13). Los magos, sin embargo, no encontrarán en la patria de David a un rey sumamente rico y sabio, sino a un niño («paidíon» en el texto griego [chiquillo]). Ante el «niño» realizan un hecho insólito: «se postraron» ante él. La postración rostro en tierra es un signo de reconocimiento de un dios o de alguien sumamente eminente, como es un rey, por ejemplo. Ofrecen al rey divino los dones que traían de Oriente: oro, incienso y mirra (Mt 2,11). ¿Qué significado tienen estos dones? No lo sabemos con exactitud. Lo que sí que sabemos es que son dones valiosísimos.

Reparemos, sin embargo, en el incienso y en la mirra; ambos son especias aromáticas. El evangelista adelanta a los orígenes de la vida de Jesús algo que figura en las inmediaciones de la muerte. La mujer anónima o la mujer de Betania se acercó a Jesús llevando consigo «un frasco de alabastro, con perfume muy caro, y lo derramó sobre la cabeza de Jesús mientras estaba a la mesa» (Mt 26,7). Esta mujer identificó a Jesús con el esposo y lo ungió para la sepultura, ante la muerte inminente. En efecto, el encuentro de la esposa con el esposo, según el Cantar, se desarrolla en un ambiente sumamente aromático (1, 12-13). Habría sido normal que la mujer ungiera los pies de Jesús, como solía hacerse con el huésped, recibido por el anfitrión tras un largo camino. Pero la mujer unge la cabeza de Jesús como si se tratara de un rey o de un sacerdote. Efectivamente, es un rey que está a punto de emprender la última batalla, o un sacerdote que se apresta para la ofrenda sacrificial. Habrá de enfrentarse con la muerte y tendrá que subir al altar para ofrecer el sacrificio definitivo. La mujer anónima unge a Jesús, cercano a la muerte, porque ha descubierto en él al sacerdote-rey o al esposo. Como rey será el vencedor del combate; como sacerdote habrá ofrecido el sacrificio grato a Dios; como esposo se unirá definitivamente a la esposa. Es decir, la mujer anónima o de Betania unge a Jesús, vencedor de la muerte. La mujer no ha dudado en gastarse una fortuna para ungir a Jesús: el perfume bien podía costar más de trescientos denarios: el salario anual de un trabajador. Esta mujer ha entendido muy bien el sentido y significado de los bienes, así como ha identificado atinadamente a Jesús. Por eso pertenece al núcleo evangélico, como declara Jesús: «Dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya» (Mc 14,9).

Retorno a la escena de los magos. Rostro en tierra, entregan a Jesús sus dones. Jesús, recordémoslo, es un «paidíon», un chiquillo. En la sociedad del tiempo de Jesús, el «chiquillo» es el último de todos; tiene como oficio ser el servidor de todos. Jesús lo ejemplificará. Cuando los discípulos se preguntan: «¿quién es el mayor?», y discuten entre sí, Jesús estrecha entre sus brazos a un niño («paidíon»), y se identifica con él de tal suerte que llega a decir: «El que reciba a un niño («paidíon») como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, no me recibe a mí, sino a Aquel que me ha enviado» (Mc 9,37). He ahí un ejemplo y palabras que son la mejor explicación de la nueva prelación: «Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9,35); es decir, sea un «paidíon». Los magos, en consecuencia, donan el oro regio a un «chiquillo». Acuden con valiosos perfumes para entregárselos a un insignificante chiquillo acechado por la muerte ya desde la cuna. Reconocen en este niño a alguien que se parece a Salomón -los evangelios dirán posteriormente que es «más que Salomón» (Mt 12,42)-. Las riquezas de los magos se convierten en don-regalo hecho a un pobre perseguido, acechado por la muerte ya desde la cuna. El niño, obsequiado por los magos, es «el último de todos y el servidor de todos», como compete a un «chiquillo». Precisamente por ser un «chiquillo» es el mayor de todos. Tan magna es su grandeza que los magos lo identifican con el esposo y con el rey vencedor del enemigo mortal; también con el sacerdote que entrará en el Santuario a través del velo de su cuerpo. Dicho brevemente: los magos se desprenden de sus riquezas, convertidas en dones, no por austeridad, sino porque han encontrado el máximo valor de su existencia: Cristo, el Señor. ¿No es ésta la razón profunda de nuestra pobreza religiosa? ¿No es el hallazgo de Cristo, y su identificación con un «chiquillo», lo que da sentido al destino de nuestros bienes? Recordémoslo: queremos, debemos poner nuestros bienes al servicio de la misión que se nos ha confiado en la Iglesia.

EL PAN DEL TENTADOR (MT 4, 1-8)

Jesús acaba de ser proclamado «Hijo de Dios» en la escena del bautismo: «Este es mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mt 3,12). En su condición de Hijo le competen la autonomía, la vida y todo el poder del mundo con su esplendor. El tentador toma buena nota de la filiación de Jesús, y le propone, como Hijo de Dios que es, convertir las piedras en panes (Mt 4,3), aferrarse a la vida sin tener que pasar por la muerte (Mt 4,6), adueñarse de todos los reinos y de su magnificencia (Mt 4,8). La realización de este espléndido plan pende de una condicional: «Todo esto te daré si postrándote me adoras» (Mt 4, 10). Los magos se postran ante Jesús en la primera escena del tríptico. En la segunda escena, Jesús es inducido a postrarse ante aquel que se presenta como señor del mundo.

Aunque las tres tentaciones partan del mismo supuesto, o lo insinúen, me fijo tan sólo en la primera: «El tentador se acercó y le dijo: 'Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes'. Le contestó: 'No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios'» (Mt 4,3-4).

El oro de los magos no es un bien necesario para vivir; el pan, sí. Ciertamente que el pan no es dinero, pero sí que es generador de dinero. Hasta hace poco el dinero era lo equivalente a una medida de trigo, o a un cierto número de ovejas

o de cabras. Si no hay pan, la vida se extingue. Bien lo supo la generación del desierto. Había sido una generación esclava y esclavizada en Egipto. Dios escuchó el gemido de los cautivos, se hizo cargo de sus sufrimientos y bajó «para librarlos de la mano de los egipcios» (Ex 2,8). El pueblo fue liberado; pero ¿para qué quiere la libertad si se ve condenado a morir de hambre en el desierto? No le falta cierta razón cuando interpreta la intervención divina en estos términos: «Nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea» (Ex 16,3b). Dios responde a la queja del pueblo y a la tergiversación de la acción liberadora de Dios dándoles un pan procedente del cielo. Así aprenderán que «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8,3). Dios, por tanto, da a su pueblo un pan gratuito, el pan de la gratuidad, que ha de ser recibido con gratitud. ¿Qué propone el tentador a Jesús? La respuesta puede inspirarse en las palabras del tentador o en las palabras de Jesús. Desde la perspectiva del tentador da la impresión de que éste sugiere a Jesús que realice un gran milagro: que el pan obtenido de las piedras sea tan copioso que pueda alimentar a multitudes. Pero tan sólo Jesús está en el desierto. Para satisfacer su hambre tenía suficiente con un pan, como en la narración de Lucas (Lc 4,3: «di a esta piedra que se convierta en pan»). ¿Para qué sembrar de panes el desierto? Desde la perspectiva de Jesús la respuesta es distinta. El alimento del hombre procede del cielo, de Dios, como sucede en el éxodo. El ser humano necesita el pan para vivir; y necesita algo más: tender el oído hacia Dios, captar su palabra, aceptarla e incluso comerla. Para percibir la palabra de Dios («lo que sale de la boca de Dios») es preciso un corazón que escuche; o lo que es lo mismo, amar a Dios con todo el corazón. La generación israelita del desierto no tuvo ese corazón dirigido hacia Dios. Por ello, no aprendió el profundo significado del pan llovido del cielo. Jesús, por el contrario, se mostró dispuesto, ya desde los comienzos de su aparición en público, a vivir de la palabra de Dios, a hacer de ella su alimento.

Entonces, ¿en qué consistió la primera tentación? En situar a Jesús entre la autonomía y la dependencia. Si Jesús hubiera secundado al tentador, y se hubiera decantado por la autonomía tal como le propone el tentador, no habría optado por algo extraño, puesto que es «Hijo de Dios», y lo propio de Dios es ser autónomo. Pero es el «Hijo de Dios» humanado, y, por tanto, siervo. [De hecho la palabra griega que traducimos por «hijo» (παῖς) significa también «siervo»]. La filiación divina de Jesús pasa por la servidumbre: es el último de todos y el servidor de todos, recordémoslo. Los ojos del siervo Jesús están pendientes de su Señor (cf Sal 123,2). Dicho de otro modo, Jesús declara que está dispuesto a amar a Dios con todo el corazón ya desde los comienzos de su actuación en público.

¿Y qué tiene que ver todo esto con la riqueza elemental del pan? Si Jesús hubiera aceptado la invitación del tentador, el pan no habría sido un gozoso regalo que se comparte con los demás -como sucede con el pan dado al pueblo de Dios en el desierto-, sino que Jesús se habría sometido al tentador en vez de someterse al Padre. Siguiendo el mismo dinamismo, se habría postrado ante el tentador y lo habría adorado (tercera tentación), cuando lo recto es servir y adorar a Dios: «Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él darás culto» (Mt 4,10; Dt 6,13). Jesús, a la postre, habría sido el déspota y no el siervo, el dominador y no el servidor. Jesús fue rechazando tentación tras tentación por ser el siervo/hijo. El programa de su vida fue amar con todo el corazón, por encima

de toda riqueza y aunque le costara la vida. La palabra programática al iniciarse el evangelio se convirtió en palabra testimonial una vez que Jesús fuera elevado en la cruz. Precisamente en la cruz, Jesús es trigo molido y pan repartido para que todos lo compartan. Llegó a ser el pan de Dios que, bajado del cielo, da la vida al mundo (cf. Jn 6,33); «el que coma este pan vivirá para siempre» (Jn 6,58).

Dicho para nosotros: el pan, que es dinero potencial, es un don de Dios. Se lo pedimos cada día: «El pan del mañana dánosle hoy», suplicamos en el Padrenuestro de Lucas (11,3). Con esta fórmula densa estamos pidiendo el pan necesario para la vida de cada día, el pan que se sirve en la mesa celeste, el pan de la palabra y el pan del cuerpo de Cristo. ¿Podremos compartir un pan donado si no compartimos los bienes? ¿Compartiremos los bienes si los convertimos en instrumentos de dominio y de esclavitud? En la mesa de la fraternidad, partícipe de la misma palabra y del mismo cuerpo, el pan no es tuyo ni mío, es nuestro. En esta mesa se sientan los hermanos/as de comunidad y todos los hijos de Dios, a los que ha de llegar nuestra generosidad. Es necesario administrar bien los bienes, porque son muchas las bocas que debemos saciar.

EL DINERO DEL TRABAJO (MT 4,18-22)

«Mano perezosa empobrece, / mano laboriosa enriquece», leemos en el libro de los Proverbios (10,4). El trabajo genera riqueza y es fuente de dicha, según lo celebrado por el Salmo 128: «Del trabajo de tus manos comerás, ¡dichoso tú, que todo te irá bien! » (Sal 128,2). El mar de Galilea es el escenario laboral de Pedro y de Andrés, de Santiago y de Juan. El mar de Galilea a veces se muestra excesivamente tacaño con los pescadores. Puede darse el caso de que, tras una larga noche de afán, el mar no entregue ni un pez: «Hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada», confiesa Pedro a Jesús, después de que éste le ordenara que bogara mar a dentro y echara las redes para pescar (Lc 5,4-5). Pedro conoce bien su trabajo. Sabe muy bien que a mediodía no se captura nada, sobre todo si el trabajo durante la noche ha sido estéril. ¡Qué poco puede enseñarle un hombre que no vive del mar ni junto al mar, sino que es de tierra adentro! No obstante (aquí entra en acción la fe de Pedro), puesto que lo manda Jesús, «el jefe», Pedro obedece, pese a que es él mismo «el jefe» (epistátes) de la embarcación. La pesca resulta excepcional (Lc 5,6-7). Copiosa será también la pesca narrada por Juan al final de su evangelio: Pedro y sus compañeros, obedeciendo las órdenes del Señor que está en la orilla del lago, viran la barca a babor y pescan tantos peces cuantas son las especies que pululan por el lago: ciento cincuenta y tres (cf Jn 21,14).

¿Significan estas pinceladas que la tarea de Jesús es enseñar a trabajar? ¿Son los discípulos trabajadores de una empresa transnacional? ¡No! Téngase en cuenta este detalle, el trabajo tiene sus resultados porque Pedro obedece las órdenes del «jefe» o del Señor. Añadido un detalle más: a partir del primer encuentro con Jesús, Pedro continuará siendo pescador, pero de hombres: serán salvados de la muerte y llevados a la vida al ser recogidos en el Reino como los seguidores de Jesús.

En consecuencia, no puede sostenerse, como afirma el marxismo, que el único capital del hombre es el trabajo. La mayor riqueza de los pescadores del lago, una vez que han sido llamados por Jesús, ya no es la pesca ni la red, ni siquiera la familia ni el trabajo bien hecho, sino ponerse al servicio del Señor o del Reino. Ciertamente es que «la mano perezosa empobrece»; pero aquél o aquélla que se obsesiona con el trabajo, ¿será capaz de ver la mano del Señor en el fruto de su trabajo, en la riqueza generada por el trabajo?

La humanidad ha aprendido a producir, pero no a compartir: a establecer relaciones humanas de gratuidad. «La mano laboriosa enriquece». ¿Para qué queremos nuestra riqueza? La gran riqueza, después de que el Señor nos llamara a seguirle, ya no es el trabajo, sino la capacidad de ayuda a los demás. La dicha unida al trabajo, mencionada antes, tiene un origen más profundo y remoto: « ¡Dichosos los que temen al Señor / y recorren todos sus caminos! / Del fruto de tu trabajo comerás, / ¡dichoso tú, que todo te irá bien!» (Sal 128,1-2). Obedecer al «jefe» o seguir las órdenes del Señor, como Pedro, o arrancar a nuestros hermanos de la muerte para conducirlos a la vida, ésta es nuestra misión; ése es nuestro trabajo. Las riquezas que arrancamos del fondo del lago tienen una finalidad sublime: ayudar a nuestros hermanos, porque la gran riqueza ya no es el trabajo (que puede esclavizar al hombre y ser alienante), sino la capacidad de ayuda. Hemos dejado las redes y la barca para seguir al Señor.

He hablado hasta ahora de tres riquezas. La primera es el oro y los costosos perfumes regalados al rey perseguido. La segunda, el pan que, por ser gratuito y venido del cielo, ha de ser partido, repartido y compartido: con el pan se alimenta el nuevo cuerpo de Cristo. La tercera el trabajo: no ha de ser elevado al rango de absoluto alienante, porque lo esencial no es producir sino repartir, ayudar a los hermanos. En el segundo tríptico, titulado «el dinero cristiano», veremos que [además del oro, del pan y del trabajo] el cristiano tiene otros bienes.

Esperanza y responsabilidad ética²

José Román Flecha Andrés

En medio del mundo en el que vive, el cristiano comparte la sed y las esperanzas de todos los hombres y mujeres. También su profunda insatisfacción. Es más, el cristiano intenta ofrecer a sus compañeros de camino el panorama de la propia cosmovisión y las hondas razones en las que se arraiga su esperanza.

Ya decía santo Tomás que el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo pero posible de poseerse¹. La orientación humana al futuro es característica de esta pasión y virtud. La esperanza cristiana, sin embargo, no se distingue de las esperanzas seculares por ofrecer precisiones más claras sobre el futuro intramundano. En ese campo es incluso más pobre y más cautelosa que ellas. La esperanza cristiana se distingue de las esperanzas seculares por contar con el auxilio divino para la consecución de su objeto y especialmente por ese mismo objeto, descaradamente reconocido como personal. Los cristianos no esperan «algo»: esperan a «alguien». En la comunidad cristiana, el Señor Jesús es invocado y esperado cada día. Y todo trabajo tiene para sus discípulos el carácter de una preparación advéntica, con la mirada puesta en su manifestación a este mundo.

1. El desafío del futuro

La filosofía ha reflexionado siempre sobre el tiempo y su significado. El tiempo se presenta al pensamiento humano como la medida de un movimiento que se le escapa. El movimiento puede ser imaginado como el trazado de una línea o como la vivencia de una historia. De todas formas, el observador o el narrador se sitúan en un punto intermedio entre el pasado y el futuro. En algunas ocasiones se presta más atención al primer tramo de la línea, y en otras el pensamiento se dirige a adivinar y tratar de interpretar el tramo que todavía no ha pasado ante los ojos del espectador.

Como herencia del Iluminismo, Kant miraba hacia el pasado con un cierto pesimismo. Por el contrario, el porvenir le resultaba fascinante. De hecho, se conoce la desmesurada esperanza con la que volvía su vista hacia el futuro.

Desde entonces, el futuro -como experiencia presentida y como categoría de reflexión- iría invadiendo los campos del saber y del actuar humanos. La época moderna estaba llamada a vivir del futuro. Hombres y mujeres han pensado de forma constante en el futuro³.

² Communio 8 (2008) 9-26.

Se podría decir que el futuro se convertiría de algún modo en un nuevo ídolo para la humanidad contemporánea. El hombre de la modernidad se ha autocomprendido por su futuro, por su «por-venir», o mejor, por su forma de entenderlo y planificarlo.

Pero como todos los ídolos, también éste se ha presentado unas veces como tremendo y otras como fascinante. Repulsivo o atrayente, pero siempre inevitable e inolvidable.

1.1. El terror ante el futuro

Para algunos, el ídolo del futuro se ha presentado con un ceño poco amistoso. Son muchos los que han subrayado sus caracteres amenazadores. La vida se concibe generalmente como un camino. Pero nadie puede tener garantizado el éxito que pretende alcanzar al final del mismo. En muchas ocasiones, la meta de ese peregrinaje existencial se concibe como un abismo mortal. En esos casos se apodera del espíritu humano la compulsión de la anticipación de la no-plenitud. De forma más o menos consciente, se opta por la desesperanza.

Así ocurre en todas las ideologías que viven según el esquema del «eterno retorno». Se considera que las cosas serán en el futuro como han sido en el pasado. No hay posibilidad de acceder a un panorama absolutamente nuevo. Cuando se adopta ese esquema de pensamiento y de acción, se puede decir que el espíritu humano se ha familiarizado excesivamente con la fatalidad de la decrepitud.

Tal vivencia se encuentra en muchos pensadores que han resultado representativos a lo largo del siglo XX. Recordemos, por ejemplo, el sentimiento de la decadencia de Occidente (O. Spengler), la tendencia a la negación del deseo (A. Gide) o la decisión existencialista de convertir la desesperanza en un ideal de vida (J. P. Sartre). Pero podemos también incluir en esta postura general el sueño del destino trágico (A. Malraux), la aceptación del inexorable camino hacia la muerte que define al ser humano (M. Heidegger), así como la negación de todo porvenir para la peripecia humana (A. Camus).

El pesimismo no sólo ha crecido en las parcelas de la filosofía. El terror ante el futuro se encuentra también representado en la sensación de temor surgida ante los continuos avances tecnológicos de los que hace gala la moderna civilización.

Ejemplos de esa desconfianza ante la técnica moderna pueden encontrarse en obras bien conocidas de G. Orwell o de A. Huxley. Por desgracia, su anuncio de la anti-utopía que se avecinaba se ha quedado corto ante las realizaciones de la técnica en el paso de un milenio a otro. Las suspicacias ante el futuro se encuentran también en el temor ante la peligrosidad de la megamáquina (L. Mumford), o bien en la conciencia de la inadaptabilidad humana a las exigencias del cambio y al «shock del futuro» (A. Toffler).

En los últimos tiempos se ha hecho especialmente sensible este miedo al futuro ante el cambio climático y el peligro ecológico que suponen las nuevas tecnologías, como han puesto de evidencia no sólo las Iglesias, sino también los informes del Club de Roma⁴. En este mismo contexto se inscriben las recientes

reflexiones del profesor y político Giulio Tremonti con relación a la crisis que ha venido a desencadenar la ideología y la praxis de la globalización.

Con todo, no son éstos los únicos lugares en los que se manifiesta el terror ante el ídolo del futuro. Se evidencia también en la resignación acrítica que se refleja en la barata frustración de las esperanzas de cara al futuro. Una observación de la realidad descubre manifestaciones de esa apatía en la adaptación al optimismo ambiental, en el endurecimiento del corazón, en la manía destructiva de la vida y del ambiente, así como en la opción por la violencia, cada vez más brutal y cada vez más gratuita, como ya ponía de relieve Erich Fromm en su obra *La revolución de la esperanza*.

1.2. *El optimismo ante el futuro*

Es cierto que el pesimismo ante el futuro no es la única opción presente en nuestro ámbito cultural. Hay muchos que consideran el futuro como un panorama invitante y fascinador. La meta del camino humano se concibe a veces como un paraíso bello y plenificante. En esos casos se vive en un clima de optimismo. Esa sensación de seguridad y confianza se podría definir como la «anticipación de la plenitud», que es una expresión acuñada por J. Pieper para definir la presunción. Con razón escribía santo Tomás que la presunción brota de la vanagloria o de la soberbia⁶.

Podría parecer que esa confianza en el futuro es más bien vitalista y espontánea. Pero no siempre: en algunas ocasiones la apuesta a favor de la aceptación del futuro es tan meditada y coherente como la apuesta por su rechazo. Recordemos tan sólo algunos ejemplos.

En primer lugar, podría pensarse en esa especie de fascinación adolescente por la máquina. No es extraño encontrarse con algunas posturas de frívola jovialidad que colocan a la máquina en un terreno sagrado que no le corresponde, como ya denunciaba hace años Emmanuel Mounier.

Por otra parte, el futuro era visto también con simpatía en la filosofía de Gabriel Marcel. Es cierto que el filósofo no propugnaba una rendición incondicional ante él, sino un esfuerzo por asumir un compromiso moral para humanizarlo. De esa forma se planteaba, con absoluta y radical seriedad, la teoría de una esperanza que se sitúa en el campo del misterio y no en el del problema⁷.

Como se sabe, el futuro fascinó también al marxismo, en sus diversas etapas y escuelas. Piénsese, sobre todo, en la que ha sido presentada como «corriente cálida en el seno del marxismo». Esta línea de pensamiento buscaba el sentido de la existencia en una utopía laica, entendida como proyecto para la acción, tal como se encuentra en la magna obra de Ernst Bloch que lleva por título *El principio esperanza*⁸.

De esa fascinación por el futuro no se ha librado tampoco el pensamiento «occidental». Tras el final de la guerra fría, el capitalismo liberal ha diseñado con frecuencia el curso de la historia como una marcha ascendente hacia un progreso indefinido y una democracia generalizada. Ese brillante futuro determina y justifica las decisiones que se han de tomar en el presente. Tal

paraíso de venturas sería alcanzable gracias a la ayuda de una mentalidad liberal y de una omnipresente economía de mercado.

1.3. El futuro de los cristianos

Ante esa pluralidad de cosmovisiones y de ofertas prácticas, es preciso preguntarse dónde se sitúa la fe cristiana. Es cierto que tal pregunta resultará ociosa a los que conciben la experiencia religiosa como un fenómeno del pasado que sólo puede determinar la fidelidad literal a una tradición inmutable.

En realidad, tal postura es menos frecuente de lo que se imaginan incluso los que la defienden. De una forma o de otra, todos los cristianos se preguntan si su fe les facilita la imaginación y construcción de un futuro humano, creíble, practicable y atrayente. Pero se preguntan también por qué su fe parece resultar impotente ante la descrita primacía del futuro en nuestra comprensión del mundo.

Si se remiten a los testimonios de la revelación, su fe les recuerda a los cristianos que han de estar dispuestos a dar razón de su esperanza en los más variados escenarios de este mundo (1 P 3,15).

Para empezar, los cristianos son conscientes de la importancia que en los escritos fundamentales de su fe adquiere la categoría de «lo nuevo», no como simple modernización de lo antiguo, sino como irrupción de una absoluta novedad. El tema ha sido ampliamente desarrollado por Jürgen Moltmann⁹.

Los cristianos, sin embargo, saben que su esperanza no les lleva a aguardar la aparición de lo «sin-nombre». Saben que están llamados a dar testimonio de una esperanza personificada en el Señor resucitado, al que el último libro de la Biblia presenta como «el que es, el que era y el que viene» (Ap 1,4). Sin embargo, esa esperanza no puede reducirse a una actitud puramente individual. Los cristianos son conscientes de que han sido llamados a dar testimonio de una esperanza comunitaria. Se autocomprenden como herederos de aquella comunidad profética del Éxodo que sigue a un Dios que los precede hacia la patria de la libertad (Ex 3,14). En realidad, se saben llamados a vivir en la Iglesia, es decir, en una comunidad que cree haber sido convocada precisamente para anunciar en cada época de la historia el futuro de Dios.

Enraizada como está en la experiencia de Israel, la esperanza cristiana se fundamenta en la vida, el mensaje y la resurrección de Jesús, como subraya Pablo ya al comienzo de la primera carta a los Tesalonicenses, considerada como el primer escrito canónico cristiano (1 Ts 1,9-10).

Y, por fin, la esperanza no se desentiende del ámbito en el que viven todos los esperantes. Los cristianos viven una esperanza comprometida en la práctica con este mundo y con esta tierra. La tierra amada y cultivada por los seres humanos, nunca puede ser despreciada por los creyentes en Jesucristo. Esta misma tierra se convertirá un día en la Nueva Jerusalén que esperamos, como escribe san Isidoro de Sevilla¹⁰.

Estas convicciones no sólo pertenecen al orden del saber teórico sino que constituyen para los cristianos el fundamento de su espiritualidad y el motivo más sólido para afrontar la vida con una confianza insuperable.

2. Esperanza y sentido de la Historia

La Escatología, o «doctrina de las postrimerías»¹¹, es el estudio razonado de la esperanza humana. Seguramente bastaría decir tan sólo la esperanza, puesto que es ésta una pasión, una actitud y una virtud exclusivamente humanas¹². Ahora bien, precisamente por ser humana, dista mucho de ser unívoca. La esperanza es una actitud humana que, como tantas otras, puede estar cargada de múltiples significados. Su riqueza no la libra del riesgo de la ambigüedad, sino todo lo contrario. Precisamente por la fascinación que ejerce sobre el ser humano, éste se encuentra con frecuencia indeciso sobre los valores que ésta promete. En el fondo, vivir es encontrarse permanentemente en una encrucijada de esperanzas.

2.1. Encrucijada de esperanzas

Los seres humanos se preguntan muchas veces acerca del valor del camino con respecto a la meta. Esa cuestión, que ha ocupado tanto la atención de los poetas como de los filósofos, es una formulación de la pregunta por el sentido de lo inmediato con relación a lo último.

La pregunta interesa a los filósofos, pero también al hombre de la calle. Está implícita en la cuestión del sentido del trabajo o del sufrimiento. Y si todos se la plantean alguna vez, no están eximidos de esa cita los creyentes. También los cristianos se preguntan con frecuencia qué significado adquieren los bienes encontrados en el más- acá, así como la actividad humana desarrollada para alcanzarlos, con relación a un futuro más-allá, del que les hablan las fuentes de su fe. De acuerdo con ellas, los cristianos deberían anunciar ese mas allá e intentar ofrecer de él un testimonio coherente y creíble en el más acá.

La pregunta surge cada vez que la persona se pregunta qué tipo de relación existe entre las esperanzas inmediatas que alimenta y la esperanza trascendente que parece anunciada y exigida por su fe.

La pregunta resurge también al plantear los objetivos, las prioridades y los métodos de la evangelización: ¿se ha de formular una opción prioritaria por la promoción «humana» o más bien por el anuncio explícito del «mensaje» cristiano? ¿Son compatibles tales opciones o son contradictorias?

Y resurge igualmente esta pregunta en el campo de la responsabilidad social y política de los cristianos: ¿las esperanzas humanas son tan diferentes de las esperanzas cristianas? ¿Se identifican con ellas total o parcialmente? La construcción de una sociedad justa ¿equivale y se identifica con la llegada del Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret? Las luchas por conseguir una sociedad más humana preparan de alguna manera el advenimiento de ese Reino?

2.2. Teologías de la Historia

Estas preguntas no son nuevas. Se las plantearon ya los cristianos que, terminada la era de las persecuciones, establecían su morada en el desierto. Pero también se las plantearon los teólogos medievales, los escritores que vivieron las mieles del humanismo renacentista y los predicadores de la época barroca. ¿Hay que huir de este mundo malo o hay que amar a este mundo creado por Dios?

Sabemos que el marxismo acusó con frecuencia a la fe cristiana de proponer la esperanza trascendente como una meta que haría despreciar las esperanzas humanas y el empeño por edificar el mundo presente. Ya en 1893 el papa León XIII replicaba a esa pretensión:

Muchos viven persuadidos de que con la idea de las cosas futuras se postergan el amor y la prosperidad de la patria terrena y de la sociedad; pero nada más odioso ni más equivocado. La naturaleza de las cosas que esperamos no es, en efecto, de tal índole que arrebate las mentes de los hombres hasta el extremo de apartarlas por completo de las atenciones de los bienes presentes, ya que Cristo mandó, en efecto, que se buscara el reino de Dios, y en primer lugar indudablemente, pero no dejando a un lado lo demás¹³.

En la segunda mitad del siglo XX, tales cuestiones han sido reformuladas por los representantes de la Teología de la Liberación. Pero se encontraban ya en los presupuestos de las diversas Teologías de la Historia¹⁴.

De entre las cuatro acepciones que según Roger Aubert puede asumir la «Teología de la Historia», los teólogos católicos se han fijado en ella como en un intento de explicación del sentido del esfuerzo profano con relación a la salvación religiosa de la humanidad. De esa forma, la Teología de la Historia se identifica con la Teología de las realidades terrenas.

A la hora de considerar la relevancia humana y salvífica de tales realidades terrenas, surgieron a mediados del siglo XX dos corrientes aparentemente antagónicas de pensamiento y de acción pastoral: la vía de la Encarnación y la vía de la Escatología.

a. La vía de la Encarnación

En los últimos tiempos los cristianos repiten con frecuencia que es preciso que la fe se encarne en el mundo o, más concretamente, en una cultura determinada. Tales expresiones obedecen a un planteamiento teológico que no es tan nuevo como parece. Se ha dicho que esta forma de pensar y de planificar la pastoral de la Iglesia surge hacia la mitad de la década de 1930. Como momento especialmente significativo se menciona una encuesta realizada y publicada por la revista *La Vie Intellectuelle*. La vía de la Encarnación significa una actitud de vida que intenta oponer la riqueza de la fe frente al liberalismo individualista. Pretendía esta corriente de pensamiento y de acción establecer un contacto nuevo entre la fe y el mundo moderno.

Entre los precursores de este pensamiento se suele mencionar el pensamiento del poeta, filósofo y polemista francés Charles Péguy. Nacido en Orleáns el 7 de agosto de 1873, se daría a conocer como escritor y director de *La Revue de la Quinzaine*. En ella publicaba, en 1897 su *Jeanne d'Arc*, que evoca vivamente los dogmas de la Encarnación y la Redención. Convertido al catolicismo en 1908, al año siguiente revelaría su concepción teológica de la historia en su obra *Clio*. Influido por Bergson, recuerda en cierto modo a Bloy y a Bernanos. Su ideal era la búsqueda y la promoción de la salvación, manteniendo estrechamente unidos lo espiritual y lo temporal, lo intelectual y lo vocacional. Murió en la batalla del Marne el 5 de septiembre de 1914. Su obra, aclamada como profética, habla dejado una impronta muy notable en el cristianismo francés.

Entre las líneas precursoras de la escuela encarnacionista se contaba también la encíclica *Quas primas* (11 de noviembre de 1925), en la que el papa Pío XI exponía la doctrina sobre la realeza de Cristo e instituía la fiesta litúrgica de Cristo Rey con el intento de oponerse a la que él calificaba como la «peste» del laicismo (n. 23).

Igualmente habría tenido una notable influencia la Acción Católica, promovida, como se sabe, por el mismo pontificado.

El significado de la teología encarnacionista evolucionó un tanto a través de los años y a tenor de las vicisitudes históricas que marcaron el destino de Europa.

Antes de la Segunda Guerra Mundial se entiende por «encarnación» un despliegue de actividades sociales y una promoción de la influencia de la religión en la sociedad. Se experimentaba por todas partes una urgente necesidad de presencia cristiana y un despliegue de lo espiritual en el ámbito de lo temporal.

Después de la guerra se prefiere hablar de la necesidad de fomentar el «compromiso» de los cristianos con las realidades del mundo y con la sociedad en la que viven. El ideal de esa corriente de la Encarnación es procurar que los cristianos estén en comunión con los hombres. Por decirlo brevemente, se trata de «ser de ellos».

La corriente de la Encarnación insiste en el dogma de los orígenes: el mundo ha sido creado por un Dios providente; responde a un proyecto de Dios y ha salido bueno de sus manos. Tal es el mensaje de la obra *Éve*, publicada por Péguy en 1913. Se considera necesario recuperar el valor de la creación, su sentido y su mensaje.

Además se insiste en el dogma de la Encarnación: el Verbo de Dios ha asumido en Jesús la naturaleza humana y la ha transformado desde su mismo interior respetando sus valores. Aquellas intuiciones que flotaban en el ambiente fueron tematizadas sobre todo por el teólogo Gustave Thils, autor de una conocida *Teología de las realidades terrenas* (1946), continuada en su segundo volumen precisamente por una *Teología de la Historia* (1949). En la introducción al primer volumen recordaba el autor un artículo en el que Yves de Montcheuil, en 1943, afirmaba que «una verdadera vida cristiana no puede permanecer indiferente a la realidad social en la que encuentra un estatuto terrestre, sino que quiere descender hasta las sociedades más humildes y comunicarles algo

de su superioridad de naturaleza, al modo como el Verbo de Dios, al encarnarse, ha asumido una naturaleza humana».

Algunos gustan de incluir en esta corriente al paleontólogo padre Joseph Teilhard de Chardin, estudioso de *El fenómeno humano* y defensor de un movimiento evolutivo de la materia y de la humanidad hacia un «punto omega» personalizante y socializante de toda la creación. En su obra *El medio divino* establecía vigorosamente la tesis de que todo esfuerzo humano coopera a la terminación del mundo en Cristo Jesús. A esa obra pertenece una protesta que se ha hecho justamente famosa:

Cristianos, encargados tras Israel de conservar siempre viva sobre la Tierra la llama del deseo, tan sólo veinte siglos después de la Ascensión, ¿qué hemos hecho de la espera?¹⁵

b. La vía de la Escatología

Surge esta corriente teológico-pastoral después de la Segunda Guerra Mundial. El ambiente europeo está marcado por un profundo pesimismo ante el espectáculo de la catástrofe sufrida. De una forma o de otra se impone la moda del existencialismo.

Frente a lo mudable y caduco de la historia y del progreso, la teología y la pastoral tratan de subrayar lo permanente, lo trascendente del mensaje cristiano, aunque nunca vuelvan del todo las espaldas a la misión y el apostolado.

Se puede decir que la corriente escatologista se autocomprende como una alternativa a la vía encarnacionista. De hecho, una y otra vez se subrayan las diferencias entre sus postulados:

- A la teología del Reinado de Cristo en la sociedad presente, prefiere oponer la consideración y el anuncio del Reino de Dios como dimensión escatológica.
- A un apostolado de conquista social y de afirmación pública de los ideales cristianos, prefiere propugnar la presencia muda de los creyentes en medio de las estructuras de la sociedad.
- A una espiritualidad de la acción en el mundo, prefiere promover la espiritualidad de la contemplación de los misterios de la fe.

En ese contexto se muestra esta línea abiertamente crítica frente al optimismo apostólico de los años pasados. Pero su crítica no se limita al estilo de la acción pastoral, sino que abarca a otros sectores de la vida social y religiosa.

- Subraya la actitud de desconfianza ante el brillo de la ciencia y de la técnica y el aprecio de la «sabiduría».
- Muestra una gran desconfianza ante un cristianismo que con una injusta simplificación era calificado como «constantiniano».

- Recuerda que el misterio de la Encarnación no puede separarse del misterio de la cruz. Creemos en un Dios crucificado.

- Insiste en afirmar que la esperanza escatológica y la tensión hacia el futuro esperado constituye la esencia del cristianismo.

Entre los máximos representantes de esta corriente suele mencionarse a los profesores jesuitas Louis Bouyer y Jean Daniélou.

El artículo *Christianisme et Eschatologie* del P. Bouyer estaba impregnado de un tono pesimista y ha quedado como el símbolo de todo un modo de entender y vivir el cristianismo. En otras obras menos polémicas suavizó sus puntos de vista y hasta llegó a trazar de forma positiva las líneas de un verdadero «humanismo escatológico», expresión que se remonta a Nicolás Berdiaeff.

Jean Daniélou, por su parte, era un profundo conocedor de la Patrística. En su famosa obra *Ensayo sobre el misterio de la historia* recuerda que «aun cuando se prolonguen, los tiempos que vivimos son los últimos tiempos, es decir, estamos en la proximidad espiritual del mundo futuro». En su artículo *Christianisme et histoire* se encuentra un párrafo que sería muy criticado por la línea encarnacionista:

El misterio del tiempo presente, en efecto, consiste en que comporta esa presencia simultánea de un mundo pasado que se sobrevive a sí mismo y de un mundo futuro que ya está presente de forma anticipada. Es lo mismo que decir que de hecho no hay mundo presente, o que este mundo no es más que un tránsito. Para el cristiano, el mundo de la vida natural y de la ciencia, el mundo de la ciudad temporal y de la vida económica tiene algo de esencialmente anacrónico. El mundo de la Iglesia, a su vez, con relación al mundo de la sociedad política, parece «catacrónico» en la medida en que pertenece al futuro. Yuxtaposición de un pasado y de un futuro: eso es el presente cristiano¹⁶.

Pero no fueron éstos los únicos protagonistas. Habría que recordar también al grupo de pensadores y escritores agrupados en torno a la revista *Dieu Vivant*.

c. La vía de la síntesis

Evidentemente, las dos tendencias tenían una gran parte de verdad. El único error consistía en ignorar o descalificar a la otra tendencia.

Así que, aunque menos sistematizada, había de surgir una vía de síntesis. En ella se comienza por reconocer la validez de los dos puntos de vista representados por aquellas corrientes. Y se reconoce también su oportunidad. Pero se insiste en que es necesario ver su armonía interna. Se subraya la unión entre la naturaleza y la gracia. Dios crea el mundo para cristificarlo, para llevarlo a su plenitud en Cristo.

La vía de la síntesis cuenta con muy importantes representantes, tanto entre los teólogos del último siglo como en los documentos más importantes de la Iglesia católica.

Los teólogos Yves M. Congar y Karl Rahner, aunque por caminos distintos y con diversa metodología, coinciden en afirmar la unidad del diseño creador y redentor de Dios.

El primero es conocido sobre todo por sus estudios sobre la Iglesia y sobre la misión eclesial de los laicos. En ese contexto se vierte su reflexión sobre el valor de la realidad creada y sobre la necesidad de vivir en ella la novedad de la fe y la esperanza cristianas.

El segundo utilizó su método del análisis trascendental para estudiar la mayor parte de los temas dogmáticos. Entre ellos no olvidó la necesidad de repensar las categorías propias de la escatología cristiana.

Por otra parte, el concilio Vaticano II, con su profunda meditación sobre Cristo y sobre la Iglesia, trata de establecer también una síntesis entre ambas corrientes teológicas. En realidad no trató de ignorar a ninguna ni de privilegiar a la otra. De hecho, ambas se encuentran entremezcladas a lo largo del texto de sus documentos.

Pasados más de cuarenta años de la clausura del concilio Vaticano II, sería oportuno preguntarse a qué afirmaciones fundamentales de la fe cristiana responden estas dos formas de hacer teología y de orientar la presencia pastoral de la Iglesia, y qué repercusiones tienen estas dos corrientes teológicas en la comprensión de la acción cristiana en el mundo.

Baste evocar aquí un texto del concilio Vaticano II, en el que la comprensión lineal de la historia y la afirmación trinitaria de la historia de la salvación marcan un itinerario práctico para la presencia de los cristianos en el mundo:

El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: *Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Ef 1, 10) (GS 45b).*

3. Una esperanza anclada en el amor

La reflexión cristiana sobre la esperanza se puso de actualidad en el contexto del diálogo con el marxismo¹⁹. Tras la caída del muro de Berlín, el desafío a la esperanza se presenta hoy más urgente que nunca en la tentación de la acomodación a un mundo consumista que tiende a olvidar la suerte y la desesperanza de los pobres. La presunción de una sociedad satisfecha de sus logros técnicos y económicos ignora la desesperanza de los marginados. Por consiguiente, la esperanza ha de ser repensada, más que nunca, en clave de amor, de generosidad y de globalización de la solidaridad²⁰.

«En esperanza fuimos salvados» (Rm 8,24). Con esas palabras se inicia la segunda encíclica *Spe salvi*, que Benedicto XVI ha dado a conocer el día 30 de noviembre 2007²¹.

Como había ocurrido con la primera encíclica *-Deus caritas est-*, también ésta nos revela la voluntad del Papa de exponer los fundamentos de la vida cristiana. Evitando polémicas coyunturales, analiza las preguntas más hondas del espíritu humano, como el sentido de la existencia, el futuro como dinamizador del presente, el significado de la historia humana, del tiempo y la eternidad, del dolor y del amor. Siempre el amor.

3.1. *Expectativas humanas y promesas de Dios*

Esta encíclica sobre la esperanza es una profunda reflexión sobre el hombre y sus expectativas y, sobre todo, una catequesis sobre Dios y sus promesas de salvación para el ser humano.

Al igual que la primera encíclica, también ésta se presenta articulada en dos partes. En la primera se subraya el puesto central que la esperanza ocupa en el marco de la fe bíblica. El Papa cita la carta a los Hebreos (SS 4.8.9), en la que, por cierto, se encuentra la imagen del ancla con la que suele representarse esta virtud.

Para él, el mensaje cristiano no es sólo «informativo». Es también «performativo». «Eso significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida» (SS 2). De ahí que la encíclica *Spe salvi* pueda ser leída como un resumen de una moral de la esperanza. A su luz es posible preguntarse qué esperamos los hombres y mujeres de hoy y en qué apoyamos nuestra esperanza. Pero puede ser leída como una reflexión posconciliar sobre la responsabilidad moral de los cristianos en la sociedad actual.

Según el papa Benedicto XVI, al comienzo de la era moderna, la reflexión de Francis Bacon abre el camino a la propuesta de la ciencia como medio para el dominio del mundo por parte del hombre. En ese momento, la esperanza comienza a secularizarse y se muestra como el triunfo de la razón y como una nueva forma de fe en el progreso hacia la libertad perfecta. El Reino de Dios es percibido como el reino del hombre. Sin embargo, ya Kant intuía que el abandono de la fe podría conducir al final perverso de todas las cosas (SS 19).

El mismo progreso técnico produjo el proletariado industrial, cuyas condiciones terribles anotó Engels en 1845. El mesianismo marxista anunciaba una Nueva Jerusalén. Pero, solucionada la cuestión económica, no se solucionaba todo. En el siglo XX, Theodor W. Adorno reconocía que el progreso técnico-económico solamente nos lleva «de la honda a la superbomba» (SS 22). Manejado por manos equivocadas, el progreso técnico pierde el apoyo ético y se convierte en amenaza para el hombre y para el mundo.

Para el Papa es evidente que «no es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor» (SS 26). Si esta afirmación es válida para el ámbito puramente intramundano, más lo será cuando, sostenido por la fe, nos preguntamos por la posibilidad de alcanzar la «vida eterna» que esperamos.

Esta afirmación requiere una explicación de los términos. Decir que «esperamos» significa superar la tentación del individualismo de la esperanza que ya criticaba Jean Giono, según recogía Henry de Lubac al inicio de su obra *Catolicismo*, en la que desgranaba los aspectos sociales del dogma cristiano. Por otra parte, decir «vida» equivale a plantearse la existencia como donación y la muerte como el paso al más allá. Además, hablar de la vida «eterna» nos prohíbe imaginarla como una duración temporal más larga y fatalmente aburrida. La vida que es realmente vida es el encuentro con un Dios que ha querido hacerse humano y que nos ha amado hasta el extremo (n. 31).

3.2. *Lugares y tareas de la esperanza*

Tras esta reflexión antropológica y cultural, el Papa analiza en la segunda parte tres «lugares de aprendizaje y del ejercicio de la esperanza»: la oración, el sufrimiento y el juicio del Señor sobre la historia.

Para la tradición cristiana, la oración es necesaria para la consecución del fin último de la esperanza. Éste no es otro que la bienaventuranza eterna, y tiene al auxilio divino como primera causa para alcanzarlo²². Siguiendo a san Agustín, afirma Benedicto XVI que la oración ensancha y purifica el deseo para hacernos capaces de Dios. Es más, en una cultura que ha convertido la libertad individual en la fuente y justificación de los valores éticos y de todo comportamiento moral, la oración puede ayudar a la persona a purificar sus deseos y esperanzas, pero también a liberarse de las mentiras ocultas con las que se engaña a sí misma (SS 33).

Por otra parte, el sufrimiento, inherente a la existencia humana, nos recuerda con san Bernardo que si Dios no puede padecer, sí que puede compadecer (SS 39). Siguiendo el ejemplo de los mártires, vamos aprendiendo a anteponer la verdad al bienestar y a acompañar a los que sufren.

Finalmente, la idea del juicio Final nos remite a la injusticia que reina en el mundo y nos recuerda que si Dios no puede hacer justicia no la va a lograr el hombre. Citando de nuevo a Adorno, el Papa está de acuerdo en que una verdadera justicia requeriría un mundo «en el cual no sólo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado» (SS 42). Por tanto la imagen del juicio no puede infundir pavor, sino fomentar una mayor responsabilidad moral.

Benedicto XVI, que había escrito en 1977 el excelente manual *Escatología* citado más arriba, ha ido revisando y explicando en esta segunda encíclica esas realidades de nuestra fe que se llamaban «los novísimos». A la vida eterna, la muerte y el juicio, ya mencionados, se añade una leve alusión al infierno como la perpetuación de la opción personal por la mentira, viviendo para el odio y pisoteando el amor (SS 46). La reflexión sobre la purificación de la persona en

«el momento» no cronometrable del encuentro con el amor de Dios es muy sugerente para la reflexión teológica y para la pastoral del duelo ante la muerte.

Dar en este momento de la historia un testimonio creíble de la esperanza a la que hemos sido llamados. Ése es el compromiso moral que nace de la esperanza cristiana. Esta segunda encíclica de Benedicto XVI nos invita a revisar la presencia activa de los cristianos en el mundo que brota de la fe en la redención del mundo y de lo humano, operada por Jesucristo y de la esperanza renacida en su resurrección.

Notas

1 Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1-2, 40, 1; 22, 17,1. El pensamiento de Santo Tomás sobre la virtud de la esperanza ha sido analizado por J. Pieper, *Sobre la esperanza*, Madrid 1961 (3ª ed.); íd., *Las virtudes fundamentales*, Madrid-Bogotá 1988 (3ª ed.), 367-413.

2 Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La Pascua de la Creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 4-22.

3 Cf. M. Muckenhirn (ed.), *The Future as the Presence of Shared Hope*, New York 1968; C. E. Braaten y R. W. Jenson (eds.), *The Futurist Option*, New York-Paramus-Toronto 1970; E. Bloch, E. L. Fackenheim, J. Moltmann y W. H. Capps, *El futuro de la esperanza*, Salamanca 1973; S. Semplici (ed.), *Futuro dell'Uomo e Speranza Cristiana. Strumenti di riflessione e di lavoro*, Leumann, Torino 2002.

4 Cf. J. R. Flecha, *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001; íd., «Ecología y ecoética», en *Bioética. La fuente de la vida*, Sígueme, Salamanca 2007, 395-421.

5 G. Tremonti, *La paura e la speranza. Europa: la crisi globale che si avvicina e la via per superarla*, Mondadori, Milano 2008.

6 Santo Tomás, *S. Th.* 2-2, 21,4.

7 G. Marcel, *Homo viator*, Aubier-Montaigne, Paris 1963.

8 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

9 J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969; W D. Marsch y J. Moltmann, *Discusión sobre Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972.

10 San Isidoro de Sevilla, *De ordine creaturarum*, XI, 6, en *PL* 83, 843.

11 J. Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1980,18.

12 Cf O. F. Bollnow, *Filosofía de la esperanza*, Buenos Aires 1962; E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, Milano 1969; E. Brunner, *La esperanza de] hombre*, Bilbao 1973; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid 1962 (3ª ed.); íd., *Antropología de la esperanza*, Madrid 1978; íd., *Creer, esperar, amar*, Barcelona 1993.

13 León XIII, *Laetitiae sanctae* (18 de septiembre de 1893), 17; trad. F. Rodríguez, *Doctrina Pontificia. Documentos sociales*, BAC, Madrid 1964, 320-321.

14 Para una ampliación de este tema, puede consultarse J. R. Flecha, «Esperanza y Teología de la Historia», en *Studium Legionense* 19 (1978), 41-130.

15 P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid 1966 (5ª ed.), 171.

16 J. Daniélou, «Christianisme et histoire», en *Études* 254 (1947), 182-183.

17 J. R. Flecha, «Esperanza y Teología de la Historia», en *Studium Legionense*, 19 (1978), 5782.

18 Para ampliar este tema, véase J. R. Flecha, «Una esperanza para el mundo, en la reflexión pastoral del Concilio Vaticano II», en M. A. Pena, J. R. Flecha y A. Galindo (eds.), *Gozo y esperanza. Memorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006, 395-411.

19 Véase, por ejemplo, L. Fabbri, K. Raliner, J. B. Metz y G. Girardi, *Cristiani e Marxisti: Dialogo per il futuro*, Roma 1967.

20 Cf. J. R. Flecha, *Vida cristiana, vida teologal. Para una moral de la virtud*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 105-140; E. Malnati, *La speranza dei cristiani*, Paoline, Milano 2003.

21 A modo de presentación de la encíclica ha aparecido la obra de R. Fabris, D. Garota, M. Guzzi, C. Militello y M. Tenace, *Salvati nella speranza*, Paoline, Milano 2008.

22 Santo Tomás, *S. Th.* 2-2, 17,4.

El cine en la pastoral de las vocaciones³

Emilio Lavaniegos-Juan Francisco Comendador¹

Los autores que han publicado un libro sobre el tema² nos regalan en este artículo una síntesis completa, bien descrita y práctica. Utilizan un lenguaje pedagógico encomiable que nos va guiando a lo largo del artículo de lo general a lo particular, del concepto a la experiencia, de lo razonable a lo imaginable. Seguramente para desarrollar la última propuesta La escena peregrina, haga falta afición cordial (y actual) al cine, conocimiento del medio, intuición en el alcance y creatividad asolada. Todo un reto. Pero de eso se trata en esta revista de teología y pastoral de las vocaciones y los ministerios. No se trata de dar recetas sino de motivar un determinado estilo de trabajo y sacar lo mejor de uno mismo en la misión del trabajo por las vocaciones y con las vocaciones. ¡Ánimo a los creativos!

Introducción.- 1. El cine como medio de comunicación (74); 2. El cine como medio de comunicación de la fe (79); 3. ¿Y el cine en la pastoral de las vocaciones? (82); 4. Condiciones para usar una película en la pastoral de las vocaciones (83); 5. Dos géneros vocacionales (85); 5.1. Género vocacional épico (85); 5.2. Género vocacional *contemporáneo* (86); 6. Tres propuestas para utilizar el cine en la pastoral de las vocaciones (88); 6. 1. El cine foro clásico (89); 6.2. La escena vocacional (90); 6.3. La escena *peregrina* (90).

En la mente de los evangelizadores arraiga cada día más la convicción de que es necesario buscar nuevas formas para transmitir la buena noticia de Jesús. Al mismo tiempo ha crecido la sensibilidad de los mismos para captar las semillas del verbo que de alguna manera están esparcidas en las diversas culturas. Ambas convicciones conducen a un diálogo con la cultura que ha de ponerse en práctica prescindiendo de un lenguaje teológico, apenas comprensible para la mayoría de la gente, y utilizando el lenguaje corriente propio de esas culturas. Uno de estos lenguajes, quizá el más evocador de la realidad en la que permanece vivo el evangelio, es el cine.

Es difícil ofrecer una definición de lo que es el cine. Sin duda, es preciso considerarlo desde un punto de vista técnico: un complejo proceso que va desde la elaboración de un guión hasta el montaje final en el que intervienen una pléyade de profesionales, desde los actores hasta los productores. Pero una película es también una obra de arte, una expresión cultural, pues se trata de una creación humana que da respuesta a los problemas e inquietudes fundamentales del ser humano. Además, es un producto comercial, un bien de consumo al que se accede a través del mercado.

³ «Seminarios» 188 (2008) 73-91.

Queremos acercarnos al cine como un medio de comunicación. No pretendemos, por tanto, valorar el cine refiriéndonos a criterios técnicos, culturales o mercantiles, sino ateniéndonos a su potencial comunicativo, a su ingente capacidad evocadora. La magia del cine consiste en eso: una película nos cautiva y emociona cuando logra establecer la comunicación con el complejo mundo de emociones y sentimientos que llevamos dentro. Adoptamos esta perspectiva -entender el cine como medio de comunicación- porque lo que proponemos es aprovechar el caudal comunicativo que las películas contienen para transmitir diversos mensajes en torno a la vocación.

1. El cine como medio de comunicación

La comunicación es un fenómeno típicamente humano. Cuando afirmamos que los animales se comunican, lo decimos por analogía con la comunicación humana. Lo distintivo de ésta es la intencionalidad, es decir, la decidida resolución de informar algo acerca de nosotros mismos o las circunstancias que nos rodean.

Comunicar no es lo mismo que informar. Mientras la información viene definida por la referencia a datos objetivos, la comunicación -en el sentido humano y personal del término- exige una persona que se involucra, se compromete. Así, hablamos de distintos niveles de comunicación para dar cuenta de la diferencia entre una información superficial y un desvelamiento de nuestro yo. No es lo mismo comentar el estado del tiempo -*¡qué calor hace!*- que mostrar un estado de ánimo -*me siento triste*-. Mientras que en la primera afirmación estamos informando de algo objetivo, el clima, en la última estamos comunicando algo personal, un sentimiento.

La información se caracteriza además por la relevancia de la palabra, del lenguaje verbal. La comunicación, en cambio, exige otros códigos comunicativos o lenguajes para ser tal. No sólo nos comunicamos verbalmente, sino que también lo hacemos a través de nuestro cuerpo, de la postura que adoptamos, de la posición de las extremidades, de las facciones del rostro, etc. Podemos decir, pues, que la comunicación es audiovisual por naturaleza, es decir, se produce a través de distintos canales o lenguajes (la palabra, el cuerpo, el contexto, la luminosidad, los sonidos, etc.) que coadyuvan a que ésta se produzca. Si faltase alguno de estos canales, la comunicación resultaría incompleta. No es lo mismo, por ejemplo, hablar con un buen amigo por teléfono que cara a cara. A través del teléfono oigo su voz, pero no puedo ver su mirada, sus gestos faciales, la posición de sus manos, etc.

Grosso modo podemos decir que a través de la palabra obtenemos el contenido racional de la comunicación y a través de la imagen el contenido emocional³. Esto se aprecia claramente cuando se da incongruencia entre ambos códigos. Si, por ejemplo, alguien me dice que está contento con lágrimas en los ojos y el rostro cariacontecido, seguramente no le creeré. Existe una divergencia entre lo que pretende comunicarme por la palabra y lo que realmente me comunica a través de su rostro. Incluso mediante el tono de voz puedo vislumbrar la incoherencia entre el significado objetivo de las palabras y el modo de pronunciarlas (sin entusiasmo, con pesadumbre).

El potencial arrebatador del cine se explica por la nitidez con que se perciben ambos tipos de códigos, el de la palabra y el de la imagen. En una pantalla de cine es posible captar detalles que en la vida real pasarían desapercibidos, tanto en la imagen como en el sonido. Una huella sobre el barro, el sonido de unos pasos, el humo de un cigarro, etc., pueden ser apreciados de un modo más palmario que en la realidad. Podemos decir que en el cine hay menos interferencias en la comunicación, el lenguaje audiovisual es captado con mayor claridad por el receptor.

El sonido completa, modula y esclarece el sentido de la comunicación, pero la piedra angular sobre la que ésta se sustenta es la imagen. Existe un tipo de cine sin sonido -el cine mudo-, pero es inconcebible un cine sin imagen. Si esto es así, queda claro entonces que el lenguaje principal del cine es de índole emocional. En efecto, las películas utilizan un código comunicativo donde los sentimientos y las emociones adquieren todo el protagonismo. La primera valoración que hacemos de una película se atiene al sentimiento general provocado en nosotros: me gustó o no me gustó. Sólo en un segundo momento matizamos este primer juicio considerando otros puntos de vista como la interpretación de los actores o el interés de la problemática planteada.

Hablar del lenguaje emocional del cine supone considerar la relación que se establece entre una película y el espectador como una comunicación, como un diálogo o conversación. Todo lo dicho hasta ahora se asienta sobre esta metáfora. Desde esta perspectiva, lo importante no es la cualidad objetiva de la película en cuestión, sino el producto de la interacción entre película y espectador. Así, una película puede ser técnicamente buena, bien hecha, pero quizá no transmita el mensaje que se ha propuesto comunicar.

Esta distinción entre lo técnico y lo comunicativo nos ayuda a comprender las razones por las que películas que parecían destinadas al fracaso, adquieren por el contrario un gran éxito comercial y viceversa. Pongamos un ejemplo reciente. Durante las fiestas navideñas de 2006 se estrenó *El Nacimiento* (Catherine Hardwicke), enésima puesta en escena del nacimiento de Jesús y los célebres acontecimientos sucedidos en torno al mismo (anunciación, huida a Egipto, adoración de los magos, etc.). La película se anunció a bombo y platillo como la versión histórica de los extraordinarios acontecimientos que celebramos en la Navidad, pero prácticamente pasó desapercibida por las salas de cine. La razón de esto no hay que buscarla en su poca valía cinematográfica, sino más bien en la escasa impresión que el guión y la puesta en escena causaban en el espectador. En efecto, el nacimiento de Jesús tiene un significado profundo para los creyentes, de tal modo que la mera descripción de los hechos acaecidos no respeta las expectativas del espectador creyente. Un filme que aborda esta temática tan claramente religiosa ha de cumplir una función mistagógica, es decir, ha de remitir al misterio, al significado profundo de los hechos allí narrados. En otras palabras: la película estaba bien hecha desde un punto de vista técnico, incluso con llamativos efectos especiales, la interpretación de los actores era aceptable; pero el significado propuesto bajo tal significante de imagen y sonido no encontró eco en los espectadores. Es en esta resonancia donde estriba el éxito de una película.

Asumir la preponderancia del lenguaje emocional sobre otros, la capacidad del cine de evocar, de zarandear el corazón haciéndonos experimentar las más variadas emociones, no significa otorgar a este código lingüístico la exclusividad en la comunicación cinematográfica. El cine también comunica a través de las palabras, de los diálogos, los silencios...; es decir, comunica mediante un lenguaje que podemos llamar lógico o racional. Las películas no sólo nos hacen llorar o reír, sino que también nos hacen pensar, nos muestran realidades desconocidas, nos provocan interrogantes, nos proponen respuestas, etc.

Hay muchas películas cuyo principal interés no radica en el efecto emocional causado en el espectador, sino en la historia que narran, en el problema que, por decirlo así, se pone sobre la mesa. En este tipo de películas predomina el código racional sobre el emocional. Pero, como hemos afirmado para el caso contrario, este predominio no conlleva exclusión; de hecho, en estas películas el lenguaje racional se reviste de emociones para asegurarse el éxito de la comunicación:

Muchas películas han servido de acicate para hacer explícita alguna cuestión social, para generar un debate público sobre determinados temas o para reflejar posturas estereotipadas sobre diversos asuntos de interés para la sociedad. Es el caso, por ejemplo, de *Philadelphia* (Jonhatan Demme, 1993), película protagonizada por Tom Hanks que suscitó un amplio debate en torno a la relación entre homosexualidad y la enfermedad del sida. O el de *Pena de Muerte* (Tim Robbins, 1995), protagonizada por Susan Sarandon y Sean Penn, que se hacía eco de la preocupación ética de la sociedad estadounidense en torno a la pena capital. Son películas que hacen pensar y que toman partido por una respuesta posible al problema planteado utilizando para ello el lenguaje emocional: tocan el corazón del espectador provocando su solidaridad con la causa del protagonista.

Para que se produzca la comunicación se requiere la presencia de al menos dos interlocutores. Hasta ahora hemos mencionado diversos elementos relativos a la película como elemento emisor, pero, ¿qué ocurre con el espectador? ¿Cuál es su papel en la comunicación? Es obvio que la película interviene activamente en el proceso comunicativo proponiendo un mensaje, pero ¿y el espectador? ¿qué aporta el espectador a la comunicación?

Podemos afirmar que el espectador es un agente directo de la comunicación al menos en dos sentidos. En primer lugar, construye la comunicación con su sola presencia, pues sin ésta la película quedaría, digámoslo así, muda. De alguna forma, la presencia del espectador se torna en condición de posibilidad de la comunicación cinematográfica. En otras palabras: una película que no es vista no existe (para nadie).

Pero su intervención en el proceso comunicativo no se reduce a la mera contemplación, esto es, no juega un papel pasivo, sino que contribuye singularmente a la construcción de la comunicación. El espectador que contempla una película no es una *tabula rasa*, un recipiente vacío que asimila acríticamente cualquier información. El espectador posee un carácter único, una peculiar trayectoria de vida y un singular bagaje de conocimientos y emociones. Todo ello constituye su aportación al proceso comunicativo. Y lo hace de dos

maneras en función del doble tipo de lenguaje que sustenta la comunicación cinematográfica:

- A un nivel emocional. El espectador reacciona a los estímulos de la imagen de una determinada manera en función de su memoria afectiva, de su particular gramática emocional. Podré sentir compasión de algún personaje, si he experimentado con anterioridad en la vida real este sentimiento. Podré meterme en la piel del protagonista que se enamora, si alguna vez me he enamorado. Nuestra experiencia sentimental, por así decirlo, determina la reacción emocional derivada de la contemplación de una película.

Hace unos años fui al cine con un amigo a ver la película *Mi vida sin mí* (Isabel Coixet, 2003). La película versa sobre una joven madre a quien le diagnostican un cáncer. Consciente de que la enfermedad es irreversible, decide ocultar el diagnóstico a su pareja e hijos, tratando de dejar los cabos atados para que estos puedan sobrellevar su ausencia de la mejor manera posible. No hacía más de tres meses que mi amigo había perdido a su padre, quien había muerto relativamente joven víctima de un cáncer de efectos fulminantes. A la salida del cine, mi amigo se encontraba profundamente conmovido y comenzó a llorar durante un largo rato. La película había despertado en él unos sentimientos y emociones que distaban de parecerse a los que había suscitado en mí. Cada uno, desde nuestro peculiar bagaje sentimental, tuvimos una comunicación diferente con el filme.

- A un nivel lógico o racional. El espectador que contempla una película que aborda, por ejemplo, un tema de carácter social, posee unos prejuicios en torno a dicho tema; es decir, tiene una opinión al respecto, aunque no esté explícitamente formulada. Del mismo modo, si por las razones que sean, el asunto es desconocido o carece de interés para mí, o no estoy preparado para comprenderlo, difícilmente puede darse una comunicación completa entre la película y yo. Los prejuicios con que yo observo una cuestión determinan mi capacidad para captar la propuesta que la película me hace en torno a tal cuestión.

Fui a ver la película *Mar Adentro*, de Alejandro Amenábar (2004), con un grupo de adolescentes a los que preparaba para que recibiesen el sacramento de la Confirmación. La película, basada en hechos reales, cuenta la historia de Ramón Sampedro, un tetrapléjico que decidió poner fin a su vida ante la imposibilidad de llevar, a su juicio, una vida digna. La película, que reavivó el debate en torno a la eutanasia en la sociedad española, tomaba clara postura a favor de la misma. Después del cine dimos un paseo y comentamos qué nos había parecido la película. Mi sorpresa y escándalo fueron mayúsculos al constatar que la mayoría se declaraba a favor de la eutanasia. De nada me valieron los argumentos referentes a las implicaciones éticas de esta, ni mucho menos las consideraciones teológicas acerca de la vida como don de Dios. El prejuicio de los muchachos era el siguiente: *Cada uno con su vida hace lo que quiere*. El mío era más específico: la eutanasia es un atentado contra la vida. Su motivación para ver la película era pasar un buen rato. La mía, en cambio, era tener noticia del modo en que este filme planteaba el controvertido asunto. Nuestros prejuicios, nuestras percepciones e intereses previos, determinaron por completo el mensaje transmitido en la comunicación cinematográfica.

Hemos definido la relación entre película y espectador como comunicación. Se trata de un proceso en el cual tanto la película como el espectador intervienen activamente: la primera proponiendo un mensaje y provocando una experiencia, el espectador reaccionando ante el estímulo y adoptando una postura.

2. El cine como medio de comunicación de la fe

La comprensión del cine como un medio de comunicación ha llevado a muchos creadores y pensadores cristianos a hacerse la siguiente pregunta: ¿se puede comunicar la fe a través del cine? Si esto es posible, ¿de qué manera?

No es nuestro propósito teorizar en este espacio sobre la posibilidad o imposibilidad de comunicar la fe a través del cine. Partimos del hecho de que, al margen del éxito obtenido, tal empresa ya se ha acometido; es decir, existen películas cuya intención explícita ha sido comunicar la fe. Desde la épica *Rey de Reyes* (George Stevens, 1961) hasta la más reciente *La Pasión* (Mel Gibson, 2004) han sido muchas las películas realizadas que se incluyen en el denominado género religioso. Se considera a una película como perteneciente a este género cuando tiene su fundamento en la Biblia, o cuando se trata de hagiografías, o cuando la Trascendencia y lo sagrado juegan un papel relevante, o cuando se resalta algún acontecimiento de la historia del cristianismo, etc.

Algunas películas clásicas de este género son *Los diez mandamientos* (Cecile B. DeMille, 1956), *El Evangelio según san Mateo* (Pasolini, 1964), *La historia más grande jamás contada* (Nicholas Ray, 1965), *Jesús de Nazareth* (Zefirelli, 1977), *Jesucristo Superstar* (Norman Jewison, 1973), *La última tentación de Cristo* (Martin Scorsese, 1988), *La Pasión* (Mel Gibson, 2004). Sobre Juana de Arco y Francisco de Asís se han hecho varias películas, aunque las más recientes y de mayor éxito son *Hermano Sol*, *Hermana Luna* (Franco Zefirelli, 1973) y *Juana de Arco* (Luc Besson, 1999). También ha sido llevada al cine la biografía de personajes como *Lutero* (Eric Till, 2003) o *Gandhi* (Richard Attenborough, 1982)⁴.

Ahora bien, no todas las películas de género religioso han sido creadas con la intención manifiesta de comunicar la fe. A muchos creadores les ha movido más el interés histórico por algún personaje o evento que el afán evangelizador. Del mismo modo, películas que no se incluyen en el género religioso han surgido de interrogantes existenciales de sus creadores o abordan explícitamente la cuestión de la fe o la apertura a la trascendencia.

En todo caso, lo que a nosotros nos interesa no es si tal o cual película ha de ser considerada como perteneciente al género religioso, sino que nos interesan estos filmes en la medida en que establecen una comunicación de fe con el espectador⁵. Por ejemplo, *La última tentación de Cristo*, de Martin Scorsese, no tiene una intención evangelizadora. Sin embargo, a pesar de esto, hay escenas conmovedoras que presentan rasgos del Jesús histórico que invitan al seguimiento.

Seguramente hemos utilizado este tipo de cine para ilustrar sobre la vida de Cristo o para dar a conocer los episodios más relevantes de la Historia Sagrada en diversos ámbitos: durante unas misiones de Semana Santa o unos ejercicios espirituales, en una convivencia o retiro, en un encuentro de catequesis, en una clase de educación en la fe, etc. Es frecuente, por ejemplo, encontrar fotogramas de estos filmes insertos en *power points* catequéticos.

Pero no es esta la única manera en que el cine se pone al servicio de una comunicación de fe. También el cine se utiliza en la catequesis para transmitir valores cristianos. Para ello se usan películas *con mensaje* o de *valores*. La metodología habitual de este uso consiste en ver la película en cuestión y después comentarla. Es lo que conocemos con el nombre de cineforo⁶.

Los supuestos sobre los que se asienta esta práctica han quedado explicitados en el punto anterior. Habría que añadir dos, de alguna manera ya insinuados. Por parte de la película, se exige que su mensaje global sea positivo, planteando algún problema humano, proponiendo algún valor cristiano y ofreciendo una salida auténtica al problema. Por parte del espectador se exige una actitud crítica, o sea, ser capaz de contemplar la película tomando la distancia necesaria para vislumbrar la problemática planteada y juzgar la solución respectiva que la película propone.

El cineforo es un medio de análisis del cine que pone su atención a diversos aspectos: la estética, la técnica, la congruencia del guión, etc. Es decir, no es una práctica que haya surgido con un interés catequético. Sólo en un segundo momento se pasa del análisis de la película en su totalidad a la consideración de su mensaje con fines educativos. Así, el cineforo pastoral o catequético rescata, sobre todo, el lenguaje lógico o racional de la película.

Lo interesante de la metodología del cineforo es que se parte de una situación humana para desde ahí ofrecer una respuesta de fe. Se muestra así que la fe no es algo abstracto y sin incidencia en la vida, sino que ha de traducirse en comportamientos concretos. Un cineforo no debe quedarse sólo en el diálogo, sino que ha de conducir al compromiso personal. Si vemos una película donde se propone el valor cristiano de la solidaridad, el diálogo posterior debiera concluir preguntándonos por la manera en que yo, aquí y ahora, puedo poner en práctica dicho valor.

El cineforo pastoral o catequético es, a veces, general o inespecífico: se centra en un valor que se propone como bueno para regir la propia vida (generosidad, solidaridad, sacrificio de sí, etc.). Otras veces se centra en problemas específicos, utilizando la película como excusa para exponer la postura cristiana sobre el tema en cuestión (eutanasia, aborto, pena de muerte, homosexualidad, etc.). Hay que decir, sin embargo, que estas cuestiones -quizá por cansancio- interesan poco a la gente o son irrelevantes para los participantes.

A pesar de la aparición de nuevos recursos (internet, *power points*, *cds* interactivos, etc.), el cine seguirá sirviendo como herramienta pastoral en la medida en que constituye un lenguaje propio y está presente en la cultura. Desde sus inicios el cine ha sido acicate para la reflexión, ha denunciado aspectos de la sociedad, ha propuesto modelos de vida, etc. En la medida en

que el cine continúe ejerciendo el rol que actualmente ocupa en el espacio cultural, continuará siendo un instrumento imprescindible para comunicar los contenidos de la fe cristiana.

3. ¿Y el cine en la pastoral de las vocaciones?

¿Qué decir, en concreto, del uso del cine en la pastoral de las vocaciones? ¿Se utiliza esta herramienta? ¿De qué manera? Probablemente existen diversas respuestas a estos interrogantes en función de la particular sensibilidad cinematográfica de cada agente de pastoral de las vocaciones. En todo caso, lo que hemos afirmado respecto al uso del cine como medio de comunicación de la fe debe aplicarse por igual al mensaje de la vocación, que es un contenido fundamental de la fe cristiana.

El cine religioso ha presentado con diversidad de matices algunos episodios vocacionales significativos, aunque siempre como un momento más de la trama. Las películas sobre Jesús o sobre otros personajes como Ghandi, Lutero o Francisco de Asís incluyen el descubrimiento de la vocación como un momento necesario del guión. Ese momento sucede de diversas maneras, aunque no siempre se explicita como tal.

De igual forma que otros géneros de cine distintos al religioso han sido utilizados en la catequesis para presentar valores cristianos, ese mismo tipo de cine puede utilizarse para introducir valores específicamente vocacionales. Será difícil dar con una película que muestre en toda su amplitud significativa el concepto auténtico de vocación. Pero no se trata de que el filme explique todo, de que sea explícito sobre la cuestión vocacional, sino de que transmita algunos rasgos o indicios acerca de ésta que nos permitan cimentar sobre ella una catequesis vocacional.

En el capítulo siguiente proponemos tres modos de llevar a cabo un cineforo vocacional, en función de las características de la película. En él sugerimos algunos requisitos o condiciones que ha de reunir un filme para que pueda utilizarse en la catequesis vocacional. Pero antes de seguir adelante es preciso hacer un par de aclaraciones.

Cuando hablamos de pastoral de las vocaciones, no nos estamos refiriendo exclusivamente al momento de la toma de conciencia de la vocación. Con frecuencia, los promotores vocacionales sólo han atendido este momento privilegiado en la vida de las personas, descuidando las etapas previas y, por supuesto, las posteriores, consideradas competencia de los formadores y los superiores. La concepción de pastoral de las vocaciones que subyace a nuestra propuesta tiene en cuenta diversas etapas que van desde la preparación en la iniciación cristiana hasta la formación permanente. La vocación no es cuestión de un momento en la vida -el de la opción inicial-, sino que supone toda una preparación sin la cual no es posible que el mensaje de la vocación arraigue, y una revisión constante de la propia opción, una respuesta siempre nueva al sí inicial. Por otro lado, si de veras creemos que la vocación es un don de Dios para todos, hemos de estar ciertos de que ésta se hace presente en nuestra vida, aunque adquiera una tonalidad diferente a la que imaginamos. El cine, en la medida en que da cuenta de la realidad de la persona, se ha de hacer eco

necesariamente del problema vocacional, aunque sea con otros términos y matices. Hemos de estar atentos, pues, para captar cualquier signo de la vocación.

4. Condiciones para usar una película en la pastoral de las vocaciones

En la primera parte, nos hemos aproximado al cine como medio de comunicación que puede ser utilizado para comunicar la fe cristiana, y en concreto, el mensaje de la vocación como un elemento fundamental de aquella. Ya hemos visto que es posible transmitir a través de películas ajenas al género religioso valores cristianos, y entre ellos, valores específicamente vocacionales.

No todo tipo de cine es apto para el trabajo catequético-vocacional. No es una cuestión de género: una película fantástica puede comunicar rasgos importantes de la vocación. Se trata más bien de una cuestión de hondura y calidad humana. Toda película presenta una determinada concepción del hombre, una antropología subyacente. En todo filme hay un mensaje de fondo acerca de lo que es el hombre y lo que es esencial para su realización personal. Ese mensaje global es el que es captado, quizá no a nivel lógico-consciente; pero sí a un nivel emocional-subconsciente.

A la hora de escoger una película para el trabajo catequético-vocacional, es importante, por tanto, observar la concepción del ser humano que dicho filme en su conjunto presenta. Hay películas, por ejemplo, que presentan un modelo de ser humano que guía su conducta de acuerdo a valores anti-vocacionales como el individualismo o el consumismo atroz. Pueden resultar de interés para ilustrar otra temática, pero difícilmente servirán para promover un mensaje relacionado con la vocación.

Las películas de la saga *El Padrino* (Francis Ford Coppola, 1972), especialmente la I y la III, contienen escenas muy interesantes, con diálogos profundos, en torno a las opciones que el protagonista, Michael Corleone (Al Pacino), va tomando. El joven Michael soñaba con un futuro prometedor en la política, pero las circunstancias hacen que acabe inmerso en el sucio juego de la mafia. La vida le brinda ocasiones para recapacitar y reorientar la dirección de su existencia, pero, como víctima de un destino cruel, es incapaz de renunciar a su estilo de vida y retomar el vuelo. La película transmite, así, un mensaje pesimista en torno a la capacidad del hombre de realizar sus sueños y proyectos, quien siempre será vapuleado por las circunstancias. Aunque el guión ofrece buenos diálogos donde de forma implícita se plantea la cuestión de la vocación, la visión del hombre que presenta en su conjunto es bastante desesperanzadora.

Exceptuando las hagiografías, donde es probable que se narre la experiencia vocacional del protagonista -pensemos, por ejemplo, en las películas sobre la vida de Juan Pablo II que se han hecho tras su muerte-, en la mayoría de los filmes no suelen aparecer momentos o escenas de carácter vocacional, al menos tal y como en cristiano entendemos la vocación. ¿Qué criterios, entonces, hemos de tener en cuenta a la hora de usar una película en la catequesis vocacional? Proponemos los siguientes:

* Que el personaje esté abierto a la posibilidad de un llamado externo a él. Que se deje tocar por las circunstancias, tanto personales como sociales. Que experimente la realidad circundante como desafío, como interrogante que plantea una respuesta personal.

* Que no excluya expresamente la trascendencia. El lenguaje cinematográfico tiene una deuda pendiente con la divinidad o lo trascendente. El cine ha logrado expresar los grandes problemas de la existencia humana, pero no ha encontrado la manera de dar cuenta de la dimensión religiosa de la existencia, elemento crucial para muchas personas. Pocas películas se atreven a expresar la relación que un hombre puede establecer con lo trascendente, por eso difícilmente encontraremos reflejado en un filme la posibilidad del llamado divino. Esto no significa que no haya rasgos en algunos guiones que apunten en esta dirección.

* Que se produzca cierto cambio en el personaje principal. Que se constate un proceso de crecimiento o madurez en algún aspecto de la vida del personaje.

* Que el personaje encarne o llegue a encarnar a lo largo de la trama valores vocacionales importantes, como la gratuidad, la servicialidad, la solidaridad, la entrega, etc.

5. Dos géneros vocacionales

Los críticos de cine acostumbran clasificar las películas según géneros cinematográficos. Así, se habla de drama, comedia, ficción, terror, cine bélico, cine de aventuras, etc. En este apartado queremos postular dos tipos de películas que, por su contenido argumental, bien merecen ser incluidas en un género que podríamos denominar vocacional.

a. Género vocacional épico

Se trata de películas de carácter épico que sitúan a un personaje, real o inventado, en un preciso contexto histórico, presentando una evolución personal del mismo a lo largo de la trama. Tales películas reúnen las siguientes características:

-Tiene como *protagonista* absoluto un personaje alrededor del cual gira toda la trama.

-El protagonista experimenta un *proceso de conversión* que tiene por objeto adquirir una nueva identidad.

-Dicha conversión tiene lugar a través de un *proceso de iniciación* que comprende tres momentos: ruptura con la situación previa / conocimiento y aprendizaje de un nuevo estilo de vida / reinserción en la comunidad de origen con una nueva o renovada identidad. Como toda iniciación, este proceso viene marcado por unos ritos de paso que son significativos para el protagonista.

-La conversión y los roles ejercidos conllevan un gran sentido de *servicio* y generosidad. Hay una comprensión de la propia vida como entrega gratuita a los demás que puede llevar incluso a la muerte.

Un ejemplo -la película El último Samurai- puede ayudarnos a entender mejor los elementos enunciados, que en el caso de esta película se vislumbran claramente. Toda la trama gira en torno al capitán Algren, quien se somete a un proceso de iniciación (ruptura con su pasado, aprendizaje de nuevos valores y costumbres, nueva identidad como samurai) que supone una conversión profunda. Este proceso viene marcado por ritos de paso que van reafirmando su nueva identidad; el más importante es sin duda la investidura con la armadura que perteneció al samurai que mató en el momento en que lo apresaron. Ser samurai significa servir y de hecho así comprenden su existencia. Los samurais sirven hasta dar la propia vida: son capaces de morir por aquello en lo que creen. Así es el caso de Katsumoto, líder de este grupo de guerreros.

Hay tres características de la vocación cristiana que nos permiten calificar a estas películas de *vocacionales*:

- La vocación otorga a la persona una identidad profunda: uno es uno mismo en la medida en que descubre, reconoce y asume la misión a la que ha sido llamado.

- La vocación afecta decididamente a la personalidad: el propio desarrollo personal se entiende en función de la vocación recibida. Por eso la conversión - el cambio personal y profundo- es un elemento necesario y parejo a la vivencia de la propia vocación.

- Toda vocación, sea cual sea, conlleva grandes dosis de servicio. La servicialidad es una nota típicamente vocacional que adquiere múltiples formas.

En la medida en que una película muestra estas realidades podemos calificarla de vocacional. Por lo general, se trata de películas de tintes épicos que narran grandes hazañas. Así, podemos pensar en títulos como *Braveheart* (Mel Gibson, 1995), *El Patriota* (Roland Emmerich, 2000), *Leyendas de Pasión* (Edgard Zwick, 1994), *Bailando con Lobos* (Kevin Costner, 1990), *El Señor de los Anillos* (Peter Jackson, 2001), *Las Crónicas de Narnia* (Andrew Adamson, 2005), etc.

b. Género vocacional contemporáneo

Si los títulos anteriores se caracterizaban por su tinte épico y por estar enmarcadas en escenarios históricos - el Japón decimonónico de *El último Samurai* (Edgard Zwick, 2003) o la guerra de secesión estadounidense de *El Patriota*- o imaginarios -el *Señor de los Anillos* o *las Crónicas de Narnia*-, en este subgénero englobamos aquellos títulos que, reuniendo unas características parecidas, se sitúan en un contexto cultural e histórico contemporáneo, marcado por un profundo realismo y verosimilitud. Las características de este tipo de películas son las siguientes:

- La trama gira en torno a un *personaje* principal al que se describe *condicionado por unas circunstancias* personales, familiares, laborales o sociales muy concretas.

- En algún momento de la trama surge un reto en forma de desafío, de llamado procedente del exterior de la persona -que adquiere la fisonomía de una *misión* específica- o del interior de la misma -tomando la forma de un *sueño, ilusión* o proyecto personal-.

-El personaje se ve abocado a superar *obstáculos* de diverso tipo -sobre todo la incompreensión por parte de personas significativas- en orden a realizar su misión o conseguir su sueño.

-Finalmente, el personaje alcanza la meta demostrando a los que inicialmente se oponían a su proyecto que merece la pena perseguir lo que se anhela o desea. Se ha producido un caso de *superación personal*.

De nuevo, un ejemplo concreto -Erin Brockovich (Steven Soderbergh, 2000)- puede servirnos para ilustrar estos elementos. Erin es una joven madre, divorciada, con tres hijos pequeños a su cargo, sin trabajo y con veinticuatro dólares en la cuenta bancaria. Desesperada, acude a su abogado en busca de un trabajo como secretaria. Una vez en el bufete, comienza a indagar en un caso archivado que compromete a una potente compañía de productos químicos. A pesar de su escaso conocimiento de leyes, su tenacidad y cercanía con los afectados hace que el caso sea llevado de nuevo a los tribunales, esta vez con pruebas concluyentes que evidencian la culpabilidad de la empresa. Sus circunstancias personales -desesperada y sin dinero-, familiares -madre soltera-, y laborales -sin trabajo- aparecen muy bien definidas en el filme. Erin interpreta este caso como una misión ineludible: si ella no ayuda a los damnificados, éstos no obtendrán ayuda de ninguna otra persona. Para acometer tal misión ha de superar múltiples obstáculos -su desconocimiento del sistema legal, su posición de secretaria, la lejanía respecto a sus hijos, los problemas con su novio, quien se hace cargo de los niños mientras Erin visita a los damnificados, etc... Finalmente, Erin consigue su propósito sintiéndose feliz por el resultado obtenido y por haber encontrado un sentido a su vida.

Como en el caso anterior, también aquí podemos hablar de algunas características de la vocación cristiana que nos permiten calificar a estas películas de *vocacionales*:

-La vocación no sobreviene a las personas como un meteorito, sino que se hace audible en las circunstancias personales y sociales en las que uno está inmerso.

-La vocación cristiana nunca se entiende como un fin en si mismo, sino como un llamado para una misión específica. Hay una profunda relación entre vocación y misión que impide comprender aquella como un asunto exclusivamente personal.

-La vocación pone en funcionamiento todos nuestros dinamismos, capacidades y cualidades en beneficio de la misión encomendada.

Cuando uno descubre su vocación pone toda su persona al servicio de la misma. Podemos decir que la vocación, lejos de apocarnos, demanda lo mejor de nosotros mismos, haciendo que nos superemos constantemente.

-El camino vocacional no es un camino de rosas. Recorrerlo conlleva rupturas, asumir nuevas exigencias y desafíos, superar obstáculos. Una presentación triunfalista de la vocación olvida el mensaje evangélico de la cruz, ligado siempre a cualquier proyecto de vida cristiana.

Algunos títulos que reúnen estas características son *Billy Elliot* (Stephen Daldry, 2000), *En Busca de la Felicidad* (Gabrielle Muccino, 2006), *Million dollar baby* (Clint Eastwood, 2004), etc.

Nos atrevemos a denominar a estas películas como vocacionales –tanto las épicas como las contemporáneas- en la medida en que presentan rasgos esenciales de la vocación cristiana. No lo hacen de un modo explícito, pero se observan con facilidad. Evidentemente, estos filmes no presentan una definición completa de la vocación cristiana, sino sólo algunos elementos fundamentales de la misma. La tarea -y la destreza pedagógica- del animador vocacional consiste precisamente en proponer los elementos restantes partiendo siempre del diálogo que se establece entre la película y los destinatarios, es decir, sobre la base de estos otros rasgos de la vocación que sí son apreciables en la película.

6. Tres propuestas para utilizar el cine en la pastoral de las vocaciones

Si queremos utilizar el lenguaje cinematográfico de la cultura actual, lo podemos hacer de varios modos. Se trata, en concreto, de tres. A continuación ofrecemos algunas indicaciones para cada una de estas formas, pero antes es preciso realizar algunas advertencias:

-Estos tres modos de utilizar una película en la catequesis vocacional son, por decirlo así, esquemas de trabajo que han de ser completados por el animador en cada caso concreto. La base del trabajo catequético radica en el diálogo que se establece entre el filme y el espectador, por lo que es desde ese diálogo desde el que ha de articularse la catequesis vocacional.

-A la hora de utilizar una película con un fin catequético es necesario precisar el tema que se quiere abordar, pues el mensaje de la película puede ser susceptible de las más variadas interpretaciones. Por ejemplo: es fácil que la película *Mar adentro* (Alejandro Amenábar, 2004) dé pie a un diálogo amplio en torno a la eutanasia. Desde una perspectiva vocacional, sin embargo, puede ser utilizada para profundizar sobre la cuestión del sentido de la vida.

-Aunque solamente nos interese un aspecto de la trama, el animador ha de conocer el mensaje global de la película, prever las posibles interpretaciones y estar preparado para responder los interrogantes que puedan surgir tras la visión de una película o escena. Esto supone, en el caso de que se visiona solamente una escena, que el animador ha visto la película entera y se ha informado sobre la misma, tanto a nivel técnico como de contenido.

6.1. El cine foro clásico

El modo más clásico de hacer el cine foro es sujetándose al relato. Es la típica forma de usar el cine para transmitir un contenido de fe o la postura de la Iglesia sobre algún tema de actualidad (el aborto, la eutanasia, la pena de muerte, etc.). Normalmente hemos utilizado este medio pastoral durante convivencias o jornadas de reflexión, o sea, cuando hemos dispuesto del tiempo necesario para visionar una película y comentarla después.

Hoy en día el DVD y los programas informáticos nos permiten ahorrar tiempo en la visión de una película seleccionando las escenas principales y presentándolas de tal forma que se salvaguarde el relato en sus partes esenciales. Al utilizar las películas con este fin pastoral conviene seleccionar bien las escenas que tendrían que ser visionadas para cumplir dicho objetivo. De todas formas, se recomienda la visión total de la película.

Para hacer este tipo de cine foro es importante que la película tenga por sí misma un contenido vocacional. Las películas que hemos incluido en los géneros vocacionales épico y contemporáneo son las que mejor encajan en esta metodología, pues su mensaje es, a pesar de las deficiencias, eminentemente vocacional. Aparte de las indicaciones sugeridas para cada película que, como hemos dicho, han de ser adaptadas a los destinatarios concretos, es importante que el animador, antes de utilizar la película en cuestión en la catequesis, haya identificado los rasgos vocacionales que en ella aparecen y que han sido descritos en el apartado anterior (conversión, iniciación, valores vocacionales que vive el protagonista, misión, etc.)

6.2. La escena *vocacional*

El segundo modo de utilizar el cine consiste en la selección de una o dos escenas que son especialmente significativas porque abordan directamente una cuestión relacionada con la vocación. De vez en cuando, el cine nos brinda la oportunidad de contemplar con amabilidad y respeto (a veces incluso con humor) situaciones por las que atraviesan comúnmente las personas vocacionadas. Un caso paradigmático de este uso es la escena de la película *Más que amigos* (Edgard Norton, 2000), en la que un sacerdote comparte con su director espiritual la crisis que está atravesando. En este caso los participantes no van a captar la trama general. Simplemente verán una escena que transmite un mensaje. El mensaje en este caso debe ser lo suficientemente explícito como para que sea bien comprendido e interpretado por todos. Para garantizar esto se puede poner a los participantes en el contexto por medio de un guión escrito, a modo de introducción. También puede prescindirse del contexto, dejando que la escena hable por sí misma, y abriéndose a las interpretaciones variadas que los espectadores propongan.

A la hora de seleccionar estas escenas hay que tener presente la sensibilidad del auditorio, el grado de motivación y conocimiento de la cuestión por parte de los participantes, el nivel de confianza que se da entre los miembros del grupo. No es lo mismo utilizar la citada escena de *Más que amigos* con un grupo de sacerdotes que con un grupo de adolescentes. Mientras que con los primeros la

escena puede resultar muy provechosa, en la medida en que plantea un tema de actualidad e interés personal, para los segundos puede resultar contraproducente, en la medida en que contribuye a aumentar los prejuicios en torno a la vocación con afirmaciones del tipo: *¡Ya decía yo que eso del celibato...!*

Otro ejemplo de escena vocacional es *Tomates verdes fritos* (Jon Avnet, 1992). Se trata de una escena en la que Evelin Couch (Kathy Bates) y Ninny (Jessica Tandy) dialogan sobre el fenómeno del cambio a la mitad de la vida. Es una escena luminosa que deja entrever la posibilidad de que después de los cuarenta años puede venir la época más hermosa y fecunda de la vida. Esta escena es muy adecuada para tratar el tema del llamado de Dios en la edad intermedia.

6.3. La escena *peregrina*

Aún podemos poner en práctica un tercer modo. Aquí se selecciona una o varias escenas que aparentemente no tienen un contenido importante en relación con el tema que se quiere abordar. Por esta razón las llamamos escenas peregrinas, ocasionales, que, precisamente por su aparente desconexión con el tema a tratar, nos introducen de un modo inesperado en el mismo. Se puede tratar de escenas cómicas o misteriosas, más bien ligeras.

Lo que más nos interesa es que la contemplación de estas escenas suscite en los participantes una experiencia, que luego podremos utilizar en la catequesis. Todo método catequético parte de una experiencia comprensible para el destinatario, para desde ahí proponer el mensaje que se quiere transmitir. Se trata, por tanto, de integrar la escena en cuestión como una parte de la metodología catequética, en concreto como introducción.

Así, por ejemplo, la comedia *Mi gran boda griega* (Joel Zwick, 2002), que aborda el choque entre la cultura griega y la norteamericana, nos puede servir para plantear el valor de la interculturalidad en el seno de las comunidades de vida. En una casa de formación integrada por miembros procedentes de diversas culturas y países es fácil que se den conflictos. La escena nos ayuda a plantear esta cuestión con grandes dosis de humor. Otro ejemplo: la película *Cincuenta primeras citas* (Peter Segal, 2004), en la que un joven ha de enamorar a su novia cada vez que la encuentra, debido a que la muchacha olvida cada noche lo que ha hecho el día anterior, nos sirve para introducirnos al tema de la fidelidad en la vocación recibida, cuyo éxito no depende de la respuesta inicial, sino que cada día se ha de responder al llamado de un modo renovado y creativo.

Las posibilidades que brinda esta metodología son amplias y dispares. Depende en gran medida de la destreza del animador para conectar la experiencia narrada en la escena con el tema que se quiere abordar. De nuevo, hay que tener en cuenta a los destinatarios y sus particulares características. Los dos ejemplos propuestos no parecen adecuados para un grupo de adolescentes; sí en cambio para un grupo de formandos o de consagrados jóvenes.

A partir de todos los ejemplos mencionados, se puede concluir que el cine es un medio privilegiado de evangelización en el campo de la pastoral de las vocaciones que la tecnología del DVD ha puesto en las manos de los agentes vocacionales para ser utilizado con mucha agilidad. Por un lado, ayuda a utilizar un lenguaje más cercano a las personas a quienes nos dirigimos y a la cultura de la imagen y el sonido, pero, por otro lado, concreta de un modo realista y eficaz la catequesis vocacional.

1 Los autores han estado dos años formando equipo en el instituto de pastoral vocacional de México: *ANIMACIÓN VOCACIONAL SOL*. Ambos Sacerdotes Operarios. Ambos, desde la postmodernidad, empeñados en hacer posible un lenguaje que transmita los valores vocacionales y la dinámica gratuita de la vocación. Emilio Lavaniegas, mexicano de la ciudad de México, sacerdote desde 1988, veinte años de sacerdote. Juan Francisco Comendador, de La Villa de Don Fadrique, en la Mancha toledana, sacerdote desde 2008, unos meses de sacerdote. ¡Un lujo de compañeros!

2 La Vocación en el Cine. Selección de películas para la pastoral vocacional. Animación Vocacional Sol, 164 páginas, 11,50 \$.

3 Véase al respecto el capítulo *Sentir es lo primero*, en BABIN, P., *El lenguaje de la nueva cultura*, San Pablo, Madrid, 1993, pp. 11-35.

4 GIL DE MURO, E. (dir), *Diccionario de Jesús en el cine*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2006.

5 RODRIGUEZ PANIZO, P., *Hacia una teología del cine*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2001, pp. 12-32.

6 Una explicación asequible acerca de la historia, valores y modelos de aplicación del cineforo se encuentra en CAMPOS MARTÍNEZ, L., *Cineforo. Interpretación grupal del filme*. Ed. Paulinas, Bogotá, 1989.

-PARA TRABAJAR LA BÍBLICAMENTE LA DIMENSIÓN VOCACIONAL- ¿ME ESTÁ LLAMANDO DIOS? (I)

Santiago Guijarro Oporto

La llamada de Dios no es un acontecimiento puntual en la vida, sino un proceso con algunos momentos de mayor intensidad. A veces identificamos esta experiencia con la llamada inicial, porque suele ir acompañada de un tiempo intenso de discernimiento y de una decisión importante, pero en realidad la llamada de Dios se va dando con matices diversos a lo largo de toda la vida.

Los relatos bíblicos de vocación han contribuido a reforzar esta idea, pero en realidad estos relatos son la formulación condensada de una experiencia que se ha ido dando a lo largo de toda la vida. Lo vemos claramente en el caso de Jeremías, cuya vocación al comienzo del libro (Jr 1,4-11) no es sino una versión condensada de la experiencia más matizada, que el mismo libro nos ha conservado en una serie de poemas, conocidos como las “Confesiones de Jeremías” (Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Esto significa que la experiencia vocacional no queda cerrada con la respuesta inicial, y que la pregunta inicial “¿Me está llamando Dios?” se sigue planteando bajo la forma de este otro interrogante: “¿Me sigue llamando Dios?”.

Cuando se plantean estas preguntas necesitamos dar nombre a lo que estamos viviendo, y esto sólo puede hacerse contrastando nuestra propia vivencia con otras experiencias de vocación. Esto es, precisamente, lo que encontramos en los relatos bíblicos: una experiencia de vocación condensada en sus rasgos fundamentales. Y por esa razón resultan de gran utilidad a quienes desean hacer un discernimiento de su experiencia vocacional. En este folleto se enumeran algunos rasgos básicos de dicha experiencia vocacional, con la intención de ayudar a quienes se están planteando estas preguntas. El procedimiento que propongo es muy sencillo: a) detenernos en cada uno de los rasgos hasta llegar a entenderlo bien; b) ver en qué medida se da en nuestra propia experiencia; c) comentar el resultado de esta confrontación con la persona que nos está acompañando en el proceso de discernimiento vocacional, o con alguien que por su experiencia puede ayudarnos a entender qué sentido tiene lo que estamos viviendo.

SIETE RASGOS DE LA EXPERIENCIA VOCACIONAL

Para describir los rasgos de la experiencia vocacional en la Biblia, voy a tomar como referencia uno de los primeros relatos vocacionales que encontramos en ella: el de la llamada de Moisés (Éx 3,1-12: 4,10-12). Sería conveniente leerlo despacio antes de seguir adelante. Mencionaré también otras experiencias vocacionales para ir poniendo rostro concreto a las afirmaciones que iré haciendo. Al final ofreceré una lista de los principales relatos vocacionales y unas pautas para poder profundizar en nuestra propia experiencia con su ayuda.

1 *La vocación individual no es un hecho aislado, sino que tiene que ver con el proyecto de Dios sobre su pueblo*

La llamada de Dios a Moisés tiene que ver con el proyecto que Él tiene sobre su pueblo. No es un fin en sí misma, sino que está al servicio de la vocación de los israelitas. Esta vocación consiste en reconocer su dignidad de pueblo de Dios en libertad.

Es muy significativo que en las primeras experiencias vocacionales narradas en el AT y en el NT la llamada personal esté siempre vinculada a un proyecto de Dios, que tiene que ver con el pueblo:

- En la vocación de Abrahán leemos: “El Señor le dijo a Abrán: Sal de tu tierra, de entre tus parientes y de la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo...” (Gén 12,1-2). La llamada de Dios tiene que ver con un proyecto sobre el pueblo, en este caso crearlo.
- Del mismo modo Jesús llama a sus primeros discípulos (Mc 1,16-20) inmediatamente después de haber anunciado la inminente llegada del reinado de Dios (Mc 1,15). Los llama para ponerse al servicio de este proyecto.

Esto significa que la vocación no es un asunto puramente personal, sino que está al servicio de otra llamada: la que Dios hace a todo el pueblo. Esta relación entre la vocación individual y la vocación colectiva es muy importante en el discernimiento vocacional. Una vocación aislada y puramente individual, sin ninguna relación con el proyecto de Dios sobre su pueblo, es muy difícil que sea una llamada de Dios.

2. *La llamada de Dios generalmente va precedida de un encuentro personal con Él. No hay vocación sin experiencia de Dios*

El relato de la vocación de Moisés comienza con una “teofanía”, es decir, con una manifestación de Dios. En ella aparece la sensibilidad de Moisés hacia lo misterioso. En su búsqueda, Dios le sale al encuentro y se le manifiesta. Esta primera escena ocupa una buena parte del relato, y eso quiere decir que es muy importante. El encuentro con Dios suele ser el primer momento de toda vocación:

* La de Isaías tiene lugar después de una impresionante visión de Dios, en la que se manifiesta su misterio atrayente y tremendo. Ante ella Isaías exclama: “¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito

en un pueblo de labios impuros, he visto con mis propios ojos al Rey y Señor Todopoderoso” (Is 6,5).

El encuentro de los primeros discípulos con Jesús, tal como lo cuenta el evangelio de San Juan, fue menos dramático, pero no menos decisivo en su proceso vocacional: “Jesús se volvió y viendo que lo seguían, les preguntó: ¿Qué buscáis? Ellos le contestaron: Maestro, ¿Dónde vives? El les respondió: “Venid y lo veréis”. Ellos se fueron con Él, vieron dónde vivía y se quedaron con él todo el día” (Jn 1,38-39).

Aunque a veces puede dar la impresión de que la llamada de Dios acontece de pronto, en realidad no es así. Hay previamente una experiencia del encuentro con Él, y un descubrimiento de su santidad, de su bondad, de su misericordia, de su amor. Dicho con otras palabras: la vocación se va dando en el proceso de nuestro encuentro con Dios. Encontrarse con Él implica ir descubriendo su proyecto y el lugar que ha pensado para nosotros dentro de ese proyecto.

3. La llamada de Dios es personal. Dios nos llama por nuestro nombre, con nuestra historia, con nuestras cualidades y nuestros defectos

Aunque el marco de la llamada de Dios es su proyecto sobre el pueblo, cuando ésta se produce, queda bien claro que se trata de una llamada personal. Los relatos de vocación lo subrayan de forma diversas:

* Con la mención del nombre: “¡Moisés, Moisés!” “¡Samuel, Samuel!” También en la llamada de los Doce, los evangelistas mencionan el nombre de cada uno de ellos (Mc 3,13-19).

* Otras veces los que son llamados tienen conciencia de que Dios los ha elegido desde el vientre de su madre. Este es el caso de la vocación de Jeremías: “Antes de formarte en el vientre te conocí, antes que salieras del seno te consagré, te constituí profeta de las naciones” (Jer 1,5); y también el de la vocación de San Pablo: “Dios me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por pura benevolencia” (Gál 1,15).

Es importante subrayar que la iniciativa de la llamada siempre parte de Dios. Es Él quien llama, y lo hace cuando quiere. Por eso su llamada suele provocar una cierta reacción de asombro y desconcierto. Según esto, no podemos decir que “tenemos vocación”. Nosotros no somos el sujeto, sino el objeto de la vocación.

La llamada de Dios acontece de formas diversas y a partir de diversas experiencias: la admiración que provoca la zarza que arde sin consumirse (Moisés); la manifestación de Dios en un momento concreto (Isaías); en medio de un sueño (Samuel). Casi siempre en medio de la vida cotidiana: el servicio del templo (Isaías); pastoreando el rebaño (Amós), o arando los campos (Eliseo); mientras preparan las redes (primeros discípulos de Jesús)... Dios busca momentos especiales, pero no raros; nos llama en la vida de cada día. A veces se sirve de intermediarios: Helí en el caso de Samuel; Elías en el caso de Eliseo...

Así pues, Dios llama a personas concretas, en situaciones concretas, y a partir de experiencias concretas. No se trata de una experiencia reservada para unos pocos perfectos. Él llama a los que quiere y como quiere, y no siempre a los mejores. Dios nos llama con nuestras cualidades y defectos, con nuestra historia, con nuestros logros y fracasos.

4. La llamada de Dios toca lo más profundo del ser. Cambia a la persona por dentro y por fuera, y trastoca sus planes

Moisés había huido de Egipto, y nunca se le habría pasado por la cabeza volver allí. El encuentro con Dios y su llamada cambian sus planes. Pero este cambio de planes no es mas que la manifestación externa de otro cambio que afecta a su ser más profundo. Este es otro rasgo que aparece en los relatos de vocación

* En algunos relatos este cambio se concreta en un cambio de nombre. Abrán se llamará Abrahán, es decir, padre del pueblo; Simón se llamará Cefas, es decir, roca. En la antigüedad el nombre definía a la persona, y por tanto el cambio de nombre implicaba una transformación profunda.

* En otros casos, esta transformación se describe como el resultado de una acción del Espíritu. Cuando el Señor llamó a María le anunció: “el Espíritu del Señor vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1,35). Se trata de una transformación profunda.

* Esta transformación aparece como un largo proceso en el caso de los discípulos más cercanos de Jesús. Su primera tarea consistirá en “estar con Él” (Mc 3,14). Antes de enviarlos a anunciar la buena noticia de la llegada del Reinado de Dios, los apóstoles tienen que estar con Jesús hasta que lleguen a compartir su proyecto, su estilo de vida y su destino. Los evangelios dedican bastante espacio a este proceso que va transformando a los discípulos (véase espec. Mc 8,27-10,52).

Esta transformación que produce en nosotros la llamada de Dios no es algo que acontece de la noche a la mañana. Es un proceso que va haciendo nacer en nosotros un hombre o una mujer nuevos. Quien es llamado por Dios ya no se pertenece a sí mismo; poco a poco ve cómo cambian su estilo de vida y su valoración de las cosas.

Esto significa que la llamada de Dios nos hace diferentes, y a veces nos convierte en extraños para quienes antes estaban más cerca de nosotros. La experiencia de Jeremías es, probablemente, la que mejor refleja este “extrañamiento” que acompaña muchas veces a la experiencia vocacional: “No me senté a disfrutar con los que se divertían; agarrado por tu mano me senté sólo” (Jr 15,17)... “La palabra de Dios se ha convertido para mí en constante motivo de burla e irrisión” (Jer 20,8).

5. Sin embargo, la meta de la llamada de Dios no somos nosotros, ni siquiera la transformación que produce en nosotros, sino la misión para la que Dios nos llama

Este es el aspecto que más claramente aparece en el relato de la vocación de Moisés. Pero es igualmente central en los demás relatos de vocación. Dios llama siempre para una misión, y esto es lo que determina el cambio que se da en la persona. El cambio de nombre, por ejemplo, siempre tiene que ver con la misión que Dios va a encomendar a los que llama. La vocación es siempre “una llamada para”. Y por eso la pregunta que nos ayudará a discernir nuestra vocación no es “¿Por qué?”, sino “¿Para qué?”

La experiencia vocacional reflejada en la Biblia nos muestra, además, una cosa muy importante: que la raíz más honda de la misión, y por tanto también de la vocación, es una conmoción en el corazón de Dios:

* Dios llama a Moisés porque ha visto la opresión de su pueblo, y lo mismo ocurre en la vocación de Gedeón. En otros casos es porque el pueblo se ha apartado de él (profetas).

* El evangelio de Mateo muestra cómo el envío de los discípulos nace de esta conmoción interior que experimenta Jesús al ver la situación de la gente: “al ver a la gente se le conmovieron las entrañas por ellos porque estaban como ovejas sin pastor” (Mt 9,36).

Esta es la explicación última de la llamada, y por eso quienes son llamados por Dios tienen que sentir esta misma conmoción. La vocación no es principalmente para mí, para que yo me realice, para que sea más feliz (también es para todo esto), sino para los demás, y por ello supone una entrega incondicional a la causa de Dios, que llama:

- Para crear un pueblo (Abrahán).
- Para liberarlo (Moisés, Gedeón).
- Para hacer que vuelva a su proyecto (Samuel, profetas).
- Para anunciar y hacer presente el reinado de Dios (discípulos de Jesús).

Sin misión no hay vocación. Por eso, la sensibilidad para descubrir el proyecto de Dios y las necesidades de los hombres y mujeres que nos rodean son los elementos más determinantes a la hora de discernir una vocación.

6 La llamada de Dios despierta el deseo de responder a ella. Pero al mismo tiempo provoca tenaces resistencias en quienes la reciben

Parece una contradicción, pero esto es exactamente lo que sucede. Por un lado los que son llamados sienten grandes deseos de ponerse al servicio del plan de

Dios. Pero por otro descubren dentro de sí enormes resistencias que se traducen en objeciones:

* La vocación de Moisés contiene un buen número de ellas: “¿quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?” (Éx 3,11). “No me creerán ni me escucharán” (Éx 4,1). “Pero, Señor, yo no soy un hombre de palabra fácil” (Éx 4,10).

* Jeremías responde a la llamada de Dios con palabras muy parecidas: “Ah, Señor, mira que no se hablar, pues soy como un niño” (Jer 1,7).

* Algo muy parecido responde Gedeón: “¿Cómo salvaré yo a Israel? Mi familia es la más insignificante de Manases y yo soy el último de la familia de mi padre” (Jue 6,15).

Cuando empezamos a percibir la llamada de Dios nuestro corazón se convierte en un campo de batalla: nos entusiasmos con el proyecto de Dios, pero también descubrimos lo que implica ponernos a su servicio. Surgen, entonces las objeciones. Generalmente estas objeciones tienen un buen fundamento, porque nadie es capaz de responder a lo que Dios nos pide cuando nos llama.

A veces las objeciones se traducen en una negación. Hay un relato en los evangelios que recoge la respuesta negativa. Un hombre (Mt: joven) rico se acerca a Jesús buscando sinceramente la voluntad de Dios, pero cuando Él le pide que deje todo y le siga, su rostro se entristece y da media vuelta “porque poseía muchos bienes” (Mc 10,22). Es un relato que ha hecho pensar a muchos a lo largo de la historia. Recoge la experiencia de los que le han dicho que no al Señor.

Pero en otros casos, esta lucha interior que desencadena la llamada de Dios lleva a los que son llamados a experimentar la seducción de Dios. Jeremías es el mejor testigo de esta experiencia. En sus “Confesiones”, describe esta lucha interior, y acaba reconociendo que en ella ha experimentado la seducción de Dios: “Tú me sedujiste, Señor, y yo me dejé seducir. Me has violentado y me has podido”. Fue la suya una experiencia dramática, que de alguna forma se da en casi todas las experiencias de vocación, aunque no siempre al comienzo de la llamada.

7 Cuando Dios llama, nunca se desentiende de la misión, ni de aquellos a quienes se la ha encomendado.

Los relatos de vocación siempre concluyen con la promesa de una presencia constante, o con una señal que confirma esta presencia y la ayuda eficaz de Dios para llevar a cabo el encargo recibido:

* Dios le promete su asistencia a Moisés para que no vacile ante el faraón, le concede la potestad para hacer prodigios en su presencia, y por si esto fuera poco le dice “yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir” (Éx 4,12).

* Cuando Jesús envía a sus discípulos para que hagan discípulos de entre todos los pueblos, les asegura: “Y sabed que yo estoy con vosotros hasta el final de este mundo” (Mt 28,20).

* San Pablo tenía una certeza muy profunda de que Dios actuaba en él a pesar de su debilidad, y por eso llega a decir: “Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20).

Se trata de una presencia constante y eficaz, que sostiene y fortalece al que ha sido llamado en medio de las dificultades y las contradicciones con las que se encuentra. Quien escucha la llamada de Dios, recibe junto con ella esta promesa que se fundamenta en la fidelidad de Dios.

Es en esta presencia continuada y en esta asistencia que sostiene y fortalece donde madura la vocación. Al experimentar en concreto la propia debilidad y la fuerza de Dios que actúa en ella, el que ha sido llamado llega a la certeza de que es Él quien le capacita para el estilo de vida y para la misión a la que ha sido llamado.

Anota aquí cuáles de estos rasgos caracterizan mejor tu experiencia vocacional

LA EXPERIENCIA VOCACIONAL DE JESÚS

Estos rasgos de la vivencia vocacional aparecen también en la experiencia de Jesús. Tal vez resulte un poco extraño oír hablar de la “vocación de Jesús”. Incluso alguien podría preguntarse “¿Cómo es posible que Jesús tuviera vocación, si era Dios?” Pero no debemos olvidar que Jesús era también hombre, y que como hombre fue descubriendo poco a poco, como nosotros, qué es lo que el Padre quería de él.

La experiencia vocacional de Jesús nos está en gran medida velada. Los textos que hablan de ella fueron profundamente reelaborados por sus discípulos en las dos generaciones siguientes a su muerte. A pesar de ello, es posible recuperar algo de aquella experiencia. Esta se encuentra reflejada, sobre todo, al comienzo de su misión (bautismo y tentaciones), pero también los encontramos dispersos en diversos lugares del evangelio. Voy a enumerarlos brevemente, consciente de que algunas de las afirmaciones que voy a hacer necesitarían una justificación más detallada.

- Jesús entendió su vocación en el marco del proyecto de Dios sobre su pueblo. Este proyecto fue, para Él, la llegada inminente del reinado de Dios. El reinado de Dios era una oferta de gracia para Israel y para todos los pueblos.
- Jesús vivió su proceso vocacional desde su experiencia de encuentro con Dios. Los evangelios muestran que buscó su camino en el círculo de los discípulos de Juan el Bautista, e incluso llegan a decir que fue uno de ellos (Jn 1,30; Mc 1,7: “el que viene detrás de mí”). También hablan

repetidas veces de su experiencia de oración. Fue en este encuentro con el Padre donde descubrió que su camino era diferente al de Juan

- Jesús se sintió llamado por su nombre, como revela su íntima relación con Dios, a quien consideraba su *abbá*. En el relato del bautismo y en el de la transfiguración se siente llamado hijo.
- En el bautismo aparece también la transformación que produjo en él la experiencia vocacional. Esta transformación no es un cambio en el ser, sino en la conciencia. Jesús tiene conciencia de poseer el Espíritu, y de haber sido ungido por él.
- La llamada que Jesús experimenta está orientada hacia una misión. Esta misión nace de una contemplación dolorida de la situación de su pueblo (Mt 9,36-37), y consiste en llevar la salud a los enfermos, la liberación a los oprimidos, y la buena noticia a los pobres (Lc 4,18-21). En el fondo es una lucha contra Satanás, y por eso los exorcismos de Jesús tienen tanta importancia en los evangelios y en su experiencia vocacional (Lc 10,18).
- Jesús también experimentó la tentación de seguir caminos más fáciles. No es casualidad que el relato de las tentaciones siga al del bautismo. Lo que se pone a prueba en las tentaciones es la condición de Jesús como hijo obediente a la voluntad del Padre.
- Finalmente, Jesús experimentó a lo largo de toda su vida la asistencia del Padre, y en ella fue madurando su vocación. Basta con recordar la oración en el huerto de Getsemaní, al final de su vida. A Jesús le cuesta asumir el proyecto de Dios, pero es aquí donde su vocación de hijo se manifiesta con toda su fuerza.

En la Biblia tenemos un espejo en el que podemos ver reflejada nuestra experiencia vocacional. Y esta experiencia no sólo la encontramos en los personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino en el mismo Jesús. Jesús vivió un proceso de búsqueda y de descubrimiento, y entendió su vida y su misión desde su condición de hijo obediente, que busca en todo momento cumplir la voluntad del Padre. Esta experiencia vocacional es clave para entender el misterio de su vida y de su muerte. Del mismo modo, podemos decir que la experiencia vocacional es clave para entender nuestra propia vida como discípulos suyos.

PARA SEGUIR MEDITANDO SOBRE LA EXPERIENCIA VOCACIONAL EN LA BIBLIA

Lee los siguientes relatos de vocación

Abraham: Gén 12,1-5; 15,1-21

Gedeón: Jue 6,1-6. 11-24

Samuel:	1Sam 3,1-20
Isaías:	Is 6,1-13
Jeremías:	Jer 1,4-19
Ezequiel:	Ex 1-3
Amós:	Am 7,10-17
Eliseo:	1Re 19,19-21
Judit:	Jud 8-9
Pablo:	Gál 1,12-17; 2,20
Primeros discípulos:	Mc 1,16-20; Jn 1,35-51
Los Doce:	Mc 3,13-19
El hombre rico:	Mc 10,17-29
María:	Lc 1,26-38
Quieren seguirle:	Lc 9,57-62
Pablo (según Hech):	Hech 9,1-30
Helenistas:	Hech 6,1-7

Vuelve a leer despacio aquellos (dos o tres) que más te hayan interpelado tratando de ver cómo se describe en ellos la experiencia vocacional.

¿Cómo iluminan estos relatos tu propia experiencia vocacional?

¿Cuáles son los rasgos con los que más te identificas?

¿Cuáles son los que están menos presentes en tu experiencia?

Aprender⁴

Joan Chittister

«He disfrutado enormemente el segundo florecimiento», escribe Agatha Christie, «ése que se produce cuando una acaba la vida de emociones y relaciones personales y de repente descubre -pongamos por caso que a los cincuenta años- que delante de ella se abre una vida completamente nueva, repleta de cosas sobre las que puede pensar, estudiar o leer.. Es como si dentro de una estuviera brotando una nueva savia de ideas y pensamientos».

Agatha Christie, quien siguió escribiendo éxitos de ventas hasta los ochenta años, echó por tierra la idea de la vejez esclerótica. En cualquier caso, se trata de un icono del vínculo entre educación y experiencia, de la noción de que aprender no sólo es una tarea para toda la vida, sino también una incesante llamada a renovar el alma.

El peligro que nos acecha en nuestros años mozos es la idea de que, una vez que hemos acabado la enseñanza secundaria u obtenido un título universitario, ya hemos concluido la preparación para la vida. El problema con los títulos es que enseguida se quedan viejos o que, en el mejor de los casos, sólo nos preparan para una pequeña parcela de la vida. Todavía somos jóvenes cuando los certificados amarillean colgados en la pared, y los conocimientos de los que dan fe se han quedado obsoletos.

En los últimos años de la vida, el peligro es el mito de que los ancianos no pueden aprender ya como lo hacían cuando eran más jóvenes. El miedo al deterioro mental se convierte en la angustia de la vejez. La preocupación más comúnmente mencionada conforme la gente se aproxima a la edad de jubilación es quizá la siguiente: «Pienso que debo estar perdiendo la cabeza ... ». Lo dicen riendo -al menos al principio-, pero pronto se convierte en un mantra, cuando no en un silencioso, pero lacerante temor. «Otra vez soy incapaz de encontrar las llaves», dicen. «¿Cómo se me ha podido olvidar su nombre? Trabajé con él durante años», se preocupan. «Antes me sabía de memoria todas esas fechas; ahora se me han ido, se me han ido sin más», se lamentan. Los efectos van desde el pánico hasta la desesperación. ¿Ha acontecido por fin? ¿Es esto lo que llaman «demencia»? La mala noticia es: tal vez. La buena: probablemente no. Es muy improbable. En condiciones normales, no debería serlo.

⁴ *El don de los años. Saber envejecer*, Sal Terrae, Santander 2009, pp. 106-111.

Uno de los efectos más positivos de la creciente incidencia de la enfermedad de Alzheimer en una población grande y envejecida es la cantidad de investigación que se está realizando sobre el cerebro humano. Hasta este periodo, el supuesto incontestado era que el cerebro envejece a medida que lo hace el cuerpo y que, al igual que éste decae, así también decae el cerebro. La concepción médica común hasta ahora era que el cerebro comienza a contraerse a partir de los veinte años y que, al llegar a los setenta, se ha reducido al menos en un diez por ciento de su tamaño. Según esto, cabía esperar que, a la edad de ochenta, seríamos del todo disfuncionales²⁰. La imagen del cerebro menguante y atrofiado dominaba nuestros pensamientos. La vejez era sinónimo de deterioro mental con tanta seguridad como que la noche sigue al día. Pero ¿es cierto este supuesto? No.

En la actualidad, las investigaciones neurológicas confirman que los cerebros viejos, aunque sin duda de menor tamaño, no son menos competentes desde un punto de vista intelectual que los cerebros más jóvenes. Y en cierto sentido, en lo que atañe a la reflexión y la creatividad, son incluso mejores, aunque sólo sea porque tienen un montón de experiencia que añadir a la agudeza intelectual.

Ahora sabemos que la anomia, la incapacidad de recordar nombres, es común entre los mayores de treinta años. Y lo mismo que ocurre con los nombres pasa con los chistes, las referencias espaciales, los números de teléfono. Parece que, a medida que envejece, el cerebro principia a clasificar y descartar información «emocionalmente neutra». Lo que no tiene un significado personal resulta cada vez menos importante conforme pasan los años, cada vez menos accesible, mientras que los asuntos de impacto emocional devienen más y más vigorosos. Otras capacidades mentales comienzan a agudizarse igualmente. Nos hacemos más reflexivos, más analíticos. Se incrementa nuestra capacidad de asimilar y evaluar datos. Empezamos a percatarnos de otras dimensiones del mundo, de las personas, de los acontecimientos, de ideas que trascienden los datos, y las vamos incorporando a nuestras respuestas. Aportamos experiencia al conocimiento y luego añadimos sabiduría a los resultados²¹.

Pero sólo si continuamos desarrollando, aprendiendo, cultivando nuestra agudeza mental a medida que envejecemos.

Como lo formula Agatha Christie, «florecemos» conforme envejecemos. Afloran nuevas capacidades. Brotan nuevas perspectivas. Resulta posible una visión inédita.

El peligro estriba en no alimentar este crecimiento. Sobre la mente ociosa, la mente abandonada a la atrofia, se cierne una amenaza. Sin nada en que pensar, sin desafíos que acometer, sin problemas que resolver, la pregunta acecha: ¿qué queda de mí? ¿Por qué molestarme? ¿Por qué no arrojar la toalla?

La clase de depresión que deriva del vaciamiento del yo es sombría. Emana de la rendición a lo innecesario. Es innecesario considerarnos inútiles, a menos que decidamos serlo. Es innecesario vernos como limitados, a menos que permitamos que mengüen tanto el corazón como la mente.

Lo importante es que existen dos maneras de afrontar el envejecimiento: de forma pasiva y de forma activa. El envejecimiento pasivo da paso a la progresiva parálisis del alma que acompaña a los cambios naturales del cuerpo. Esta clase de envejecimiento ve esta última etapa de la vida como un tiempo de lenta agonía más que como un tiempo para vivir de forma diferente... e intrépida.

El envejecimiento activo coopera con los efectos físicos de la edad ajustándose a un cambio de ritmo. La persona que envejece activamente compensa la pérdida de capacidad auditiva leyendo más y los cambios en la visión escuchando grabaciones; además, se mantiene físicamente activa, por muy limitada que pueda ser tal actividad, en vez de permitir que los músculos del cuerpo permanezcan sin ser usados y, por ende, terminen resultando inútiles.

El envejecimiento activo nos exige seguir viviendo con plenitud, aunque sea de forma muy diferente.

Uno de los signos más evidentes de envejecimiento saludable que se desprenden del Estudio Longitudinal de Desarrollo Adulto (*Longitudinal Study of Adult Development*) de la Universidad de Harvard cobra más y más importancia a medida que se incrementa la duración de la vida²². El aprendizaje incesante, dice el estudio, marca la diferencia entre el envejecimiento sano y el insano. Determina el grado de satisfacción que nos reportará la vida, así como la medida en que seremos interesantes, valiosos y vivificantes para los demás.

El aprendizaje continuo impide que la senectud sea más una fosilización que una transformación. El problema del envejecimiento no es la edad, sino la petrificación, la rigidez del alma, la inflexibilidad. Sólo las ideas mantienen el flujo de ideas. Cuando cerramos la mente a lo nuevo sólo porque hemos decidido no tomarnos la molestia de afrontarlo, cerramos la mente a la responsabilidad que tenemos ante nosotros mismos -y ante los demás- de seguir creciendo.

Sin duda, la capacidad de aprendizaje continuo y la sensación de nuevo sentido que aporta a la vida no es un don vano. Seguramente, el hecho mismo de que se desarrolle a medida que crecemos, significa que responde a algún fin importante. ¿Y cuándo va a ser más importante que en el periodo en que la vida y todas sus dimensiones físicas devienen menos accesibles, menos hacederas, menos apetecibles? ¿Qué impide a esta capacidad de aprendizaje ser justo lo que necesita una generación cuya responsabilidad consiste en aportar la sabiduría de los años a las preguntas de la época?

Así pues, la pregunta no es si los mayores seguimos siendo capaces de aprender. Más bien, la única pregunta obvia reza: ¿qué es lo que vamos a aprender ahora? ¿Llegaremos a ser aún mejores en lo que siempre hemos hecho: un experto en tal campo, un especialista en esta área, una autoridad en la materia? ¿O nos aventuraremos en aguas ignotas: aprender una nueva lengua, de suerte que podamos ser una ayuda para las jóvenes familias inmigrantes que viven en la ciudad; aprender a trabajar la madera e iniciar en el garaje una pequeña empresa de restauración de muebles; aprender a

manejar el ordenador y ofrecernos para enseñar a quienes ahora lo necesiten para conseguir el trabajo que, de hecho, puede proporcionarles el sustento? ¿O memorizaremos ahora un salmo tras otro, un *koan* zen tras otro, una aleya del Corán tras otra, de modo que estas ideas resuenen en nuestra alma y se eleven a uno y el mismo Dios?

Una carga de estos años es el miedo de que no traigan nada salvo incompetencia para nuestro yo, antaño tan competente.

Una bendición de estos años es que nos encontramos en un momento de la vida en que, por fin, podemos concentrarnos en todas las cosas que siempre hemos querido aprender y saber y, como resultado, nos convertimos en personas aún más importantes, más orientadas, más espirituales de lo que, en realidad, nunca antes hemos sido.

20. George E. VAILLANT, M.D., *Aging Well*, p. 213.

21. Nancy R. HOOYMAN y H. Asuman KIYAK, *Social Gerontology*, p. 153.

22. George E. VAILLANT, M.D., *Aging Well*, p. 246.

Crisis de valores, diagnóstico del relativismo

Jaime Mayor Oreja

A la hora de afrontar cualquier problema, cualquier dilema o cualquier realidad, es imprescindible llevar a cabo, como punto de partida, un correcto diagnóstico de la cuestión que queremos afrontar. Ninguna conclusión, ninguna propuesta, ninguna reacción será acertada si no se toma a partir de un diagnóstico profundo y correcto de la realidad. Y esta afirmación es igualmente válida si afrontamos un problema, una realidad, desde el punto de vista del político, del filósofo, del sociólogo o del académico.

La Historia nos ha enseñado que el mayor error que puedan haber cometido en el pasado y que podamos seguir cometiendo quienes, de una u otra manera, tenemos responsabilidades públicas radica siempre en no saber comprender la realidad del momento histórico en el que se vive.

En ese sentido, nuestro mayor adversario es, a menudo, nuestra propia incapacidad de superar la visión del día a día para elevarla a una visión histórica y de conjunto que nos permita profundizar en las raíces de un diagnóstico global de la realidad.

Y es ese diagnóstico el que hoy querría compartir con ustedes: un diagnóstico de la realidad de nuestra sociedad en su conjunto, de la realidad de Europa y, de manera más concreta, de la realidad de España. Para ello, querría partir de una reflexión de carácter general. Hemos vivido una década, el período 2000/2010, que tuvo un terrible comienzo. En el año 2001, el mundo occidental sufría el ataque terrorista más terrible de la Historia, el atentado de las Torres Gemelas. Un suceso que ha tenido una influencia determinante, que ha marcado nuestras vidas a lo largo de estos últimos años.

Y esa década está teniendo también un terrible final: la profunda crisis económica y financiera en la que estamos sumidos. Y ante estas realidades debemos plantearnos y reflexionar en torno a una serie de cuestiones: ¿Es sólo una coincidencia que a lo largo de esta década al mayor ataque terrorista de la Historia le haya seguido la peor crisis económica en décadas? ¿La crisis que estamos viviendo es solamente una crisis económica y financiera? ¿Por qué los terroristas se han atrevido a atacarnos donde nunca antes lo habían hecho, en el corazón mismo de nuestros países, por así decirlo, en nuestro propio hogar?

¿Son estos ataques terroristas la principal causa de la crisis o son consecuencia de una crisis que ya padecíamos? ¿El terrorismo es causa o consecuencia de la crisis? Ésa sería, a mi juicio, la primera reflexión que habría que hacerse. Deberíamos reflexionar si Europa y el mundo occidental en su conjunto no se había vuelto más débil, más vulnerable ante las amenazas externas, como el terrorismo, por una crisis previa, una crisis que afectaba y afecta a la misma

esencia de ese mundo, a los principios y los valores que lo sustentan. Del mismo modo, debemos igualmente plantearnos si esa misma debilidad moral, esa debilidad en sus valores, es igualmente la causa de que al ataque del terrorismo le haya seguido la llegada de una profunda crisis económica.

A mi juicio, en el corazón de esta década anida un problema previo a la misma. Los acontecimientos de esta década se derivan de manera directa de un largo proceso que ha vivido en su conjunto el mundo occidental, un proceso de progresiva relativización de los valores, las creencias y las convicciones.

El mundo occidental es testigo impasible de cómo sus propios dogmas, sus propias referencias, se han ido derrumbando, se han ido debilitando, han entrado en crisis, en una crisis de orden moral, que nos ha hecho más débiles y más vulnerables, ya sea ante la amenaza externa del terrorismo, ya sea ante nuestros propios errores, que nos han llevado a la actual crisis económica y financiera.

Somos más débiles, más vulnerables, desde el punto de vista moral, desde el punto de vista de nuestras convicciones, nuestros principios y nuestras referencias. Somos, en definitiva, víctimas de nuestro propio relativismo colectivo e individual.

Hay nuevos poderes en el mundo que están emergiendo a partir de valores radicalmente opuestos a los nuestros, a la cultura occidental. La prosperidad, la riqueza, el bienestar y la competitividad que antes eran patrimonio exclusivo del mundo occidental, se han de compartir ahora con nuevas potencias que han cambiado el escenario económico global.

Y nuevas amenazas han emergido con inusitada fuerza. El terrorismo yihadista, por un lado, o los nuevos regímenes políticos que han surgido en América Central y del Sur, por otro, son claros ejemplos de un nuevo orden, de un nuevo escenario, donde valores muy diferentes a los nuestros van extendiéndose mientras nosotros continuamos sumidos en la crisis de nuestro propio sistema moral, social, económico y político.

Lo que se ha vivido recientemente en Estados Unidos, con los resultados electorales de un Estado tradicionalmente demócrata, sólo un año después de un cambio inédito e histórico, es muy significativo. Como lo son también los últimos datos económicos europeos, que reflejan la confusión y la incertidumbre ante la crisis.

No sólo vivimos una crisis económica. Vivimos una crisis de valores. Yo creo que no estamos viviendo solamente un tiempo de crisis. Estamos viviendo un auténtico cambio del modelo de sociedad. Y es un cambio global, con nuevas amenazas y nuevos competidores globales.

Y es precisamente esa debilidad nuestra lo que los alimenta.

Y ese diagnóstico general puede concretarse, en primer lugar, si echamos una mirada específica a la realidad de Europa.

La Historia de la Unión Europea ha sido siempre la historia de un éxito. Un éxito frente a la tragedia de las guerras mundiales. Un éxito frente al fanatismo y el radicalismo de los regímenes comunistas que dejaron las grandes guerras. Un éxito frente al ancestral enfrentamiento entre las grandes potencias del continente. Un éxito, en definitiva, de la libertad.

Históricamente, Europa aportó grandes líderes que supieron afrontar y superar los momentos de tragedia. Líderes como Churchill o Adenauer, líderes que provenían tanto de los vencedores como de los vencidos, surgieron de los momentos de tragedia para impulsar a Europa a salir de esa tragedia.

La Historia europea nos enseña que la crisis puede ser la antesala de la tragedia. Por ello, lo que Europa necesita ahora mismo pueden ser quizás líderes, pero en todo caso lo que sin duda necesita Europa es ser capaz por sí misma de evitar, precisamente, que la crisis derive en tragedia.

¿Cuál ha sido la realidad de Europa a lo largo de los últimos años?

Durante años, la izquierda política europea, bajo el paraguas del progresismo y el socialismo, quiso modificar nuestro orden social y económico. Quiso imponer un supuesto modelo alternativo. Y fracasó allá donde gobernó. Y, ante ese fracaso, asumió una nueva estrategia: ya no se trataba de imponer un modelo alternativo. Se trataba, simplemente, de instalarse en la 'nada', de instalarse en el triunfo del relativismo.

Tras el fracaso de su modelo, la izquierda europea puso en pie una nueva concepción de la democracia. Decidió que no hay nada más democrático que no creer en nada, que relativizarlo todo, convirtiendo ese vacío relativismo en la máxima expresión de la libertad. De acuerdo con esa tramposa concepción moral, se parte de un falso principio: para que una persona sea auténticamente libre, lo más importante es que no crea en nada o casi nada. Las creencias, los principios, los sistemas morales, las convicciones no son más que límites y obstáculos a nuestra libertad.

Doctrina del relativismo

Ésa es la doctrina del relativismo. Un auténtico movimiento de 'ingeniería social' que busca crear un nuevo modelo de ciudadanos. Ya no se trata de buscar viejos y fallidos postulados de la izquierda que buscaban 'liberar al hombre de las ataduras de unas estructuras económicas opresoras'. Ahora se adopta como objetivo el liberar al hombre de ataduras más profundas, ligadas a la misma esencia de la naturaleza humana. Como ha señalado el propio Benedicto XVI en su encíclica *Cáritas in Veritate* se le otorga a la cuestión social un carácter y un matiz 'antropológico'.

De este modo, a partir del fracaso de sus viejos postulados y la transformación de éstos en la defensa de la 'nada', la izquierda europea se convierte en la gran promotora del relativismo moral. Y este proyecto de extensión y contagio de la 'nada', del relativismo, que sin duda vive hoy Europa, es aún más peligroso que

el comunismo y el autoritarismo. De esos males, por el momento, ya estamos vacunados. De la contagiosa plaga del relativismo, todavía no.

La doctrina del relativismo se asienta además en una serie de características que la hacen particularmente atractiva. En primer lugar, la defensa del relativismo se viste con un atractivo disfraz de exaltación de la libertad. Las obligaciones no existen. La eliminación de las obligaciones y las responsabilidades se presentan en un bonito envoltorio, como si se tratara de la ampliación o la creación de nuevos derechos. En segundo lugar, esa creación de falsos derechos se adorna más aún gracias a una manipuladora utilización del lenguaje. El relativismo crea un nuevo lenguaje, una nueva jerga, que lo hace atractivo e imbatible ante la opinión pública. Así, ya no hablamos de aborto sino de salud reproductiva y derecho de las madres a decidir. Ya no hablamos de eutanasia, sino del derecho a morir dignamente. Ya no hablamos de adoctrinamiento, sino de educación para la ciudadanía. Suprimimos obligaciones y responsabilidades. Creamos supuestos nuevos derechos. Y ponemos las bellas palabras al servicio de esa estrategia.

Y, en tercer lugar, la tercera característica de la doctrina del relativismo es su transversalidad. Es una doctrina que, en su capacidad de contagio, se extiende por todos los países europeos y supera y traspasa las ideologías. En ese sentido, tanto desde el punto de vista territorial como ideológico, el éxito del relativismo radica en que nunca sabemos dónde tiene sus líneas fronterizas. Es evanescente en su enorme capacidad de expansión y contagio. Nos alcanza a todos, se confunde a menudo con nuestras lógicas y normales limitaciones, y nos hace dudar en numerosas ocasiones.

La capacidad expansiva de esa doctrina relativista, que es un proceso de larga duración, se nutre de esa transversalidad, de no identificarse con unas siglas concretas o con un partido político concreto, impregnando así con mayor facilidad al conjunto de la sociedad, bajo la falsa apariencia de no corresponderse con una opción política específica.

Ésa es la doctrina que impera en la Europa de nuestros días. Una doctrina nacida de una izquierda que quedó desorientada, que perdió su rumbo y sus objetivos tras la caída del Muro de Berlín.

Pero, a fin de ser justos y objetivos en el diagnóstico, hay que añadir que el éxito de esta doctrina no es exclusivo de esa izquierda redefinida. El relativismo ha encontrado su caldo de cultivo en dos realidades indiscutibles.

La primera, la indolencia, la comodidad de nuestra sociedad. El relativismo surge y se extiende en una sociedad sumida en una crisis de valores. Durante años, Europa y sus ciudadanos han visto crecer sin fin su calidad de vida, su bienestar. Y eso nos ha hecho cómodos.

Hemos llegado a creer que merecíamos ese bienestar de manera natural y espontánea, sin que el mismo fuera el fruto de nuestro propio esfuerzo. Hemos abandonado valores como el sacrificio personal, el esfuerzo, el compromiso, la responsabilidad y la prudencia. Nos hemos olvidado de la austeridad. En la fábula de Esopo, nos habríamos convertido en indolentes cigarras en lugar de en laboriosas hormigas.

Hemos vivido por encima de nuestras posibilidades y eso, a la postre, conduce a una sociedad débil, aletargada y acomodaticia en que una doctrina basada en el 'todo vale' encuentra su mejor escenario para expandirse.

La segunda realidad es que no hemos sido capaces de presentar resistencia frente a los defensores del relativismo. Quienes propugnan ese relativismo han sabido hacer creer a la sociedad que aquéllos que defienden valores y principios no son, en realidad, buenos demócratas sino tan sólo dogmáticos, radicales y fundamentalistas.

Ese ambiente, hábilmente creado por los voceros del relativismo, ha generado un cierto miedo reverencial a discrepar de lo que es una moda supuestamente dominante, la de la socialización de la nada. Esos defensores del relativismo ya no necesitan hacer la revolución social sino servirse de la comodidad de la sociedad, de un aletargamiento colectivo que es su principal aliado y su mayor soporte. Buscan la transformación de la sociedad desde esa comodidad, desde la esclavitud de los políticos a las encuestas de opinión.

Crisis de valor

Y ello ha conducido a que, en muchos, la crisis de valores (en plural) se acabe traduciendo en una crisis de valor (en singular) a la hora de atreverse a hacer frente a esa moda de la nada y de decir y defender aquello en lo que íntimamente creen. Porque el relativismo alimenta la osadía de unos y la falta de valor de otros. Por ello, nuestro temor, nuestra preocupación ante esta siniestra estrategia no es ya tanto la revolución en sentido histórico: es el suicidio de nuestra sociedad.

A la hora de analizar la realidad europea, no debemos caer en falsos espejismos. Es verdad que el muro de Berlín cayó, que el socialismo ha fracasado en el orden económico y político en las principales naciones europeas. Pero no nos equivoquemos. Este movimiento relativista que acabo de describir sigue avanzando en el diseño de una sociedad a su medida, alejada de principios y convicciones.

Hoy es mucho más fácil estar a la vanguardia de la lucha contra el cambio climático que posicionarse en la defensa del derecho a la vida o la defensa de la Nación. Y les pongo un claro y reciente ejemplo. Cuando Nicolas Sarkozy ha defendido una posición de vanguardia en la lucha contra el cambio climático, no ha tenido problemas. Ahora bien, cuando abre el debate de la identidad de Francia se le multiplican las complicaciones.

Dentro de esta realidad, común a toda Europa, ¿cuál es la realidad, qué sucede en España?

El retrato de España puede hacerse extrapolando una reciente encuesta que se ha realizado en Guipuzcoa sobre cuáles son los principales valores, principios y comportamientos en este territorio. En los resultados, se ve claramente cómo la pirámide de los valores está absolutamente invertida respecto a lo que debería ser conforme a la ética y la moral.

El valor predominante de la sociedad guipuzcoana en un 53% es el consumismo -comprar, gastar...- seguido de los valores de la comodidad, la competitividad, la búsqueda del éxito y la consecución de dinero. A la cola de los principales valores, en la base más baja de la pirámide, se sitúan la búsqueda del bien común, la ética y la honestidad, el respeto y el compromiso, la lealtad y la fidelidad. Sólo un 10% de los encuestados consideran éstos como valores predominantes.

Pues bien, como digo, este análisis es perfectamente extrapolable a la sociedad española en su conjunto. ¿Qué hace, a mi juicio, que esa expansión del relativismo y esa profundidad de la crisis moral que afecta a toda Europa tenga una profundidad y una relevancia mayor aún en España?

A mi juicio, dos características específicas de nuestra realidad. La primera, la exageración en la ejecución del proyecto. La exageración ha sido siempre una característica de España, un auténtico cáncer que siempre ha afectado a nuestra convivencia, una especie de maldición que nos persigue históricamente, confirmando nuestra condición peninsular europea.

Y, en segundo lugar, el hecho de que, a diferencia de otras naciones europeas, en España ese relativismo se ha convertido en un proyecto de Gobierno, en la esencia misma de una visión de España y de un proyecto gubernamental, algo que no sucede en ningún otro país de Europa.

El relativismo es la esencia del proyecto político de Rodríguez Zapatero, un proyecto que está ejecutando material e implacablemente. Un proyecto que a menudo tengo dudas de que una mayoría de españoles comprendan en toda su dimensión y significado.

A la hora de analizar ese proyecto, me veo siempre obligado a partir de una obviedad, para evitar tergiversaciones: no, no estoy diciendo que el Presidente del Gobierno quiera destruir España, aunque a veces lo parezca.

Lo que sí busca es llegar a una España debilitada, a una España alejada de los principios y valores que a lo largo de la Historia han forjado su identidad y su personalidad, una identidad y una personalidad que queden sustituidas por un vacío relativismo.

Basta recordar los principales debates abiertos en España durante los últimos tiempos y que son el mejor retrato, la mejor fotografía y síntesis de ese proyecto.

Por una parte, está el debate de la Ley del Aborto. Por otra, estamos siendo testigos del inacabable debate del Tribunal Constitucional ante el Estatuto de Autonomía de Cataluña. Y ambos debates no son sino caras de una misma moneda. Ambos debates, aparentemente de una naturaleza tan diferente, comparten en realidad una misma base, un mismo origen, como es la crisis de valores, la crisis de identidad, el relativismo que caracteriza y alimenta el proyecto político de Rodríguez Zapatero.

Y lo mismo cabría decir de otros debates, como la propuesta de eliminar el crucifijo en las aulas de los colegios públicos y concertados o la anunciada Ley de Libertad Religiosa. Todo ello forma parte de ese objetivo único que es avanzar en la relativización moral de nuestra sociedad, a partir de un laicismo radical, precisamente porque no encuentran una resistencia social y moral con la suficiente fortaleza.

Para Rodríguez Zapatero, el relativismo, la crisis de valores, es un fin en sí mismo, en la medida en que conduce a una sociedad aletargada, formada más por dóciles votantes que por ciudadanos comprometidos y decididos a tomar las riendas de su propio destino.

Es cierto que se atisban reacciones y cambios de actitud parcial y colectiva, como lo han sido las movilizaciones sociales frente a las aberraciones contempladas en la Ley del Aborto. Pero lo cierto es que, a pesar de mi convicción personal de que hay una mayoría social que sostiene y defiende valores radicalmente diferentes a los que sostienen esas iniciativas, el proyecto de Rodríguez Zapatero tiene la ventaja de enfrentarse a una sociedad inerme y en exceso conformista y acomodaticia.

Pues bien, a ese proyecto se le debe y se le puede hacer frente. Y existen instrumentos para ello.

Especial valor y consideración merece, en ese sentido, la firme defensa de la institución familiar por su importancia en este ámbito.

Yo creo que la familia es la primera y más determinante fuente de transmisión de valores en la sociedad y es absolutamente necesario que todos comprendamos las posibilidades que esto ofrece para la defensa o la recuperación de valores que se quieren destruir, pero al mismo tiempo el enorme riesgo que supone su utilización como instrumento de transmisión de esa nueva cultura del relativismo.

A mi juicio, el Sr. Rodríguez Zapatero ha entendido perfectamente la importancia de la familia y en el desarrollo de su proyecto ha dedicado una atención especial a su banalización, para que a su vez sean las propias familias las que transmitan esta corriente de banalización y destrucción de valores.

El afán por desnaturalizar el concepto de familia por parte de Rodríguez Zapatero, de difuminar su esencia y de debilitar el vínculo que supone ha sido una constante en su proyecto gubernamental.

Nos encontramos pues en un momento en que las familias pueden estar siendo utilizadas para su propia banalización y es absolutamente preciso y urgente emprender acciones decididas dirigidas a la defensa del valor de una auténtica familia.

Otra pieza indispensable es la educación. Está claro que la educación constituye una pieza clave dentro del proyecto ideológico de Rodríguez Zapatero, de ahí la infinita dificultad de alcanzar en España un Pacto de Educación.

El objetivo del proyecto relativista de Rodríguez Zapatero, ese afán de crear nuevos ciudadanos al que antes me refería, hace que el Estado se atribuya una especie de 'misión liberalizadora' cuyo objetivo no es ya construir una sociedad sin clases sino una sociedad que algunos han llegado a definir como 'posthumana', es decir, una sociedad que no acepta las leyes de la naturaleza humana, a la que se pretende dominar y alterar moralmente con el pretexto de su supuesta liberación.

Esa operación, que como decía antes constituye una auténtica obra de 'ingeniería social' tiene dos ingredientes fundamentales: Primero, fortalece el papel del Estado como educador, como educador de la nueva moral. Segundo, combate de manera directa a quienes pueden ser los representantes de la moral a la que se pretende sustituir, que son básicamente las religiones y sus aliados, es decir, quienes defienden los rasgos fundamentales de nuestra civilización, la civilización judeocristiana, lo cual enlaza de manera directa con ese laicismo radical que caracteriza el proyecto de Rodríguez Zapatero.

Pero no se puede franquear el principio de que los padres son los primeros y más importantes responsables de la educación de sus hijos y son ellos quienes tienen el derecho de decidir el tipo de educación que quieren para sus hijos conforme a sus convicciones morales, religiosas, filosóficas y pedagógicas.

El Estado no puede invadir un terreno que corresponde esencialmente a los padres. Ni puede tratar de debilitar y destruir los valores esenciales que determina una estructura familiar. La trágica historia de Europa ya nos ha dicho hacia dónde conducen esas concepciones del Estado educador que siempre han pretendido la separación de los hijos de sus padres en el cimiento de su formación.

En definitiva, éste es el diagnóstico de Europa y, en especial, de España.

Como decía al comienzo, hemos vivido una década en la antesala y en la manifestación de la crisis. En la próxima década, nos corresponde vivir el desenlace de la misma.

La crisis económica y financiera tendrá su manifestación social. Probablemente, la tendrá en términos de una mayor desigualdad entre naciones, regiones y personas. Esta crisis de dimensión social y de desigualdad la estamos viendo de manera muy clara en la Euro-zona.

No es fácil pasar del diagnóstico al pronóstico, pero está claro que a lo largo de la próxima década hay razones fundadas para pronosticar etapas singularmente difíciles. Frente a quienes afirmaban que la salida de la crisis era fácil, casi inmediata, viendo sólo la dimensión económica y financiera de la misma, la realidad ha confirmado y puesto de manifiesto la profundidad de esa crisis, sus múltiples rostros, más allá del económico y financiero.

A ello se suma, en el caso de España, un proyecto gubernamental fuertemente anclado en el más agresivo relativismo, que agudiza y profundiza en nuestro país las características de esa crisis global.

Ésa es la realidad. Ése es el diagnóstico que hay que hacer del presente para poder afrontar el futuro.

Regeneración social

Y ese futuro sólo lo podremos afrontar con garantías de éxito si estamos dispuestos a llevar a cabo una profunda regeneración de nuestra propia sociedad.

Esa regeneración pasa por varios aspectos ineludibles, aspectos todos ellos que han de perseguir un fin común, como es la recuperación, la redefinición y el fortalecimiento de los valores más esenciales del ser humano.

En primer lugar, pasa por recuperar la verdad. La verdad a la hora de actuar, de hacer política, de diagnosticar los problemas que nos afectan y de aportar soluciones para hacerles frente. Hemos de volver a la política-verdad.

La política no puede basarse en un mero juego de poder, en la mera lucha de cambiar las siglas de quienes lideren un Gobierno. La política debe partir de la consideración de las personas como lo que son, como seres humanos con un proyecto vital, desde su nacimiento hasta su muerte, que implica la posibilidad de vivir, de educarse, de tener un trabajo, de crear una familia, de sentirse seguros y de saberse reconocidos. Las personas no pueden tratarse como meros votantes aletargados.

En segundo lugar, debemos alimentar los valores auténticos frente al relativismo moral que han propugnado y fomentado, en especial en España, quienes desde el Gobierno no creen en los valores sino en los antivalores. El valor del esfuerzo, de la superación, de la educación, del compromiso deben imponerse a la vacua cultura del 'todo vale' y del mínimo esfuerzo.

En tercer lugar, debemos imprimir a la política una fuerte dosis de humanismo. La persona -y, por extensión, la familia- deben constituir el foco, el eje y el objetivo de toda acción política. La persona -sus necesidades, sus demandas, sus valores- debe constituir la principal preocupación del político, del economista, de los pensadores, de todos aquellos que de una u otra manera conforman y definen el modelo social en que vivimos.

Quiero insistir en la importancia de la persona en este cambio de comportamientos, que no solamente se refiere a los dirigentes políticos, sino a todas y cada una de las personas, a todos y cada uno de nosotros, porque acostumbrados como estamos a oír hablar siempre de instituciones, entidades, colectivos, siempre de carácter impersonal, olvidamos que la persona individual, y de forma individual, es el agente activo más importante en todas las áreas de actividad social.

Porque son personas individuales quienes gobiernan las naciones, quienes hacen sociedad, quienes componen las familias, quienes dirigen las empresas y, desde luego, quienes con su comportamiento determinan las vicisitudes de la economía.

No nos acostumbremos, por tanto, a pensar que son los gobiernos quienes nos tienen que dar las cosas hechas, ni nos conformemos con echar la culpa de todo lo que pasa a las clases dirigentes. La evolución de las cosas depende de nuestro comportamiento individual y de la forma de conducirnos en la vida cada uno de nosotros.

En cuarto lugar, debemos devolver su fortaleza a los conceptos vertebradores de la sociedad. Y con esto no me refiero sólo a la familia, como elemento esencial de la organización social, sino al concepto de nación. Porque el primer paso para construir una Europa fuerte, una sociedad occidental fuerte, es fortalecer el concepto de nación, un concepto que tan debilitado ha sido en los últimos tiempos en el caso de España por un presidente de Gobierno que ve en ese concepto algo discutido y discutible. Sólo desde una nación fuerte, con identidad propia, puede construirse una Europa fuerte.

Eso es lo que yo entiendo por la regeneración moral y política que, a mi juicio, es la única receta para superar la actual crisis de valores. El diagnóstico de lo que es el proyecto del Sr. Rodríguez no es un invento. Es una realidad. El propio Sr. Rodríguez Zapatero lo resumió, lo sintetizó, en el 'Desayuno de Oración' al que acudió recientemente en Washington. Una vez más, le escuchamos bellas palabras, esta vez además en un marco de espiritualidad y recogimiento.

Y, como resumen de esas bellas palabras, una sentencia repleta de osadía: 'La libertad os hará verdaderos'. Una cita propia frente a la auténtica cita evangélica: 'La verdad os hará libres'. Esa imagen vale más que mil palabras para explicar y resumir la conferencia que les acabo de exponer.

El relativismo busca y necesita la mentira, la falsedad, para abrirse camino y desarrollarse. Como decía antes, el adversario al que tenemos que hacer frente es transversal, evanescente, contagioso, con capacidad de penetrar en nosotros mismos. Por todo ello, y ya termino, atreverse a decir la verdad constituye no sólo un imperativo moral sino también el mejor, yo diría que el único, antídoto que tenemos.

Porque atreviéndonos, todos y cada uno de nosotros, a decir la verdad, estaremos siendo capaces de crear una línea, una vanguardia de resistencia frente a este relativismo que padecemos y hacerlo es una prioridad de acción.

A lo largo de 35 años en que me he dedicado a la vida pública, he aprendido pocas cosas, pero les aseguro que algunas las he aprendido bien. Una es que hay que defender aquello en lo que se cree, sin temor y sin miedo a supuestas mayorías dominantes. La otra es que decir la verdad una vez es sencillo, no exige un gran esfuerzo.

Decir la verdad muchas veces es agotador, cansado, a veces difícilmente soportable y, en muchos casos, te lleva a ponerte en el punto de mira de quienes quieren imponer sus falsas verdades sobre cualquier voz discrepante. Pero decir siempre la verdad es un calvario, aunque también la única manera de hacer frente a esos mismos que tanto desearían nuestro silencio.

Jaime Mayor Oreja.19/02/2010

Texto íntegro de la conferencia que el europarlamentario y ex ministro del Interior, Jaime Mayor Oreja, pronunció el pasado 15 de febrero en Murcia. (Páginas Digital)



Un santo formado por otro santo: Don Miguel Rua. El primer sucesor de Don Bosco

Capítulo X⁵

¡SACERDOTE!

El nombramiento de Miguel Rua para cargo de tanta confianza tuvo lugar al día siguiente de su ordenación de subdiácono. La misma víspera había recibido la primera de las tres órdenes mayores de manos de Monseñor Balma, Obispo titular de Ptolemaida, perteneciente a la Congregación de los Oblatos de María Inmaculada, como delegado del Arzobispo de Turín, que estaba desterrado en Lyon desde octubre de 1850.

Unos meses más tarde, el 24 de marzo de 1860, subía un escalón más y se ordenaba de diácono. Y finalmente, el 21 de julio del mismo año, empezaba los Ejercicios Espirituales en los PP. Lazaristas de Turín, para prepararse al sacerdocio.

La preparación remota la había hecho con unos estudios brillantísimos. Siempre el primero de su curso, terminó el 1858-59 con un plus quam optime y el de 1859-60 con egregie.

El testimonio de dos de sus compañeros, sacados de entre ciento, dice a las claras en cuánto se estimaba su virtud.

El canónigo Balesio escribía cincuenta años más tarde :

«Don Rua era para nosotros el bien y la bondad; el orden, la aplicación y la sabiduría; y, al mismo tiempo, era la afabilidad y la seriedad. Sólo con acordarse de él, se huía del mal y se seguía el bien. Por eso le queríamos y depositábamos nuestra confianza en él.»

⁵ A. AUFFRAY, *Un santo formado por otro santo: Don Miguel Rua. El primer sucesor de Don Bosco (1837-1910)*, CCS, Madrid 1957, pp. 89-92.

«Viví durante ocho años bajo su vigilancia, dice M. Rinaudo, profesor de Historia en la Escuela de Guerra de Turín, y guardo todavía la impresión de haber contemplado con mis propios ojos un modelo acabado de virtud. Actuaba con nosotros con suavidad y firmeza a un mismo tiempo. Sus consejos no caían jamás en el vacío. Llegaban derechos a nuestro corazón, porque advertíamos que sus palabras nacían de un gran amor por nuestras armas.»

La Congregación Salesiana, todavía en mantillas, aún no había sido aprobada por Roma; por consiguiente, el clérigo Rua no podía ordenarse más que a título diocesano. Debía, en consecuencia, presentar un patrimonio suficiente. ¿Dónde encontrarlo? Don Bosco no podía de ningún modo prestarlo, pues no tenía más riquezas que su propio trabajo ¡y... sus deudas !

Lo halló en el Conde Rodolfo de Maistre, el cual garantizó su patrimonio apenas se lo pidió Don Bosco, ya que perduraba todavía en él la gratísima impresión que el joven clérigo le había dejado, mientras fue su huésped en Roma.

Don Rua, agradecido a tanta bondad, escribió al bienhechor, el cual le respondió desde Beaumesnil, en Normandía de Francia, felicitándole «por su entrega a Dios en el momento más solemne, el de la prueba y la persecución».

Salvada esta última dificultad, el clérigo Rua podía ya subir al altar. El día 28 de julio, en el pueblecito de Caselle, cerca de Turín, Monseñor Balma impúsole las manos y le ordenó sacerdote.

La víspera, por la tarde, llegó Don Rua con dos compañeros a la casa del Barón Bianco de Barbania, uno de los mejores bienhechores de Don Bosco.

A la mañana siguiente advirtieron los criados, al limpiar la habitación, que el huésped no había deshecho la cama.

«—Es un santo—dijeron luego al Barón—. No ha dormido en toda la noche. ¡ Seguro que ha estado rezando todo el tiempo!

—No me extraña—replicó el Barón—. Es alumno de Don Bosco, y está todo dicho. »

El día 30 de julio celebró su primera misa en el Oratorio de Valdocco. ¡Imáginese con qué fervor !

Uno de sus compañeros, Cerruti, dice:

«Me parece verle celebrando su primera misa. Le recuerdo, como si fuera ayer mismo, con su porte recogido al salir al altar ; con aquel aire radiante al consagrar el Pan Eucarístico, y su rostro inflamado, como el de un serafín, al descender para ofrecernos la Hostia santa.»

El domingo siguiente, fiesta de Nuestra Señora de las Nieves, toda la Casa celebró con entusiasmo el suceso. A su paso, a su aparición no se oía más que «¡Viva Don Rua!». Todas las banderas, gallardetes, estandartes y trapillos que la pobre casa tenía, colgaban de los balcones o se balanceaban entre los

árboles. Los jóvenes del Oratorio del Santo Ángel, con los que Don Rua había trabajado tanto, aumentaron la alegría de los 500 internos de la Casa con su presencia, sus gritos y sus vivas. Reinaba alegría universal. Había regalos de todo orden. Llamaba la atención el de su madre: una cama de hierro. El no quería aceptarlo diciendo: «Es demasiado buena y bonita para mí» y tuvo que imponerse Don Bosco para que la llevaran a su miserable buhardilla.

Cantó la misa asistido por Don Bosco. ¿Quién estaba más contento, el hijo, que llegaba a la cumbre del sacerdocio después de diez años de rudo trabajo y obstinada constancia, o el padre que ponía todas sus complacencias en su Miguelín, que, ya sacerdote, iba a compartir con él las más graves preocupaciones y los sueños más ardientes ? Era difícil adivinarlo.

Después de vísperas, hubo una veladita músico-literaria, en la que todos pudieron manifestar sus propios sentimientos de cara al neosacerdote. Sus compañeros de fatigas y madrugones hicieron el gasto. Cagliero acompañó al piano algunas romanzas de su repertorio. Francesia leyó una magnífica oda, cuyas estrofas evocaban los méritos del festejado y el fecundo apostolado que le esperaba. Los chiquitos rivalizaron en hipérboles para manifestar al asistente general su cariño. En una de las felicitaciones dijeron ((que era el modelo de la juventud, ejemplo de seminaristas, émulo de Domingo Savio» muerto en olor de santidad tres años antes. En otra (¡siempre en tono mayor!) le comparaban ((con San Pedro, por su amor a Jesucristo ; con San Juan, por su avidez de las cosas del cielo ; con San Luis Gonzaga, por la pureza de su vida ; con San Bernardo, por su amor a la Virgen, y con Don Bosco, por su entrega a la juventud».

Desde muy cerca asistía la señora Rua a la fiesta, sin casi poder dominar la emoción que ahogaba su corazón al contemplar al único de sus cuatro hijos superviviente, elevado a tal honor. Desde un rincón de la sala, saboreaba el profesor Don Picco, el maestro de humanidades de hacía diez años, el triunfo del mejor de sus alumnos; mientras a la derecha del novel sacerdote sonreía Don Bosco con alegría inmensa mal contenida; le parecía que el porvenir de su obra estaba asegurado. En el ambiente reinaba una afectuosidad singular. ¡Se celebraba en la familia la fiesta del hermano mayor, bajo la tierna mirada del padre común!

Aquella noche, al ir a dormir, Don Rua encontró un papelito sobre la mesa de su habitación. Era la contestación de Don Bosco a la carta que unos días antes le había escrito en francés, pidiéndole un consejo, una consigna para toda la vida.

Un aire de misterio zurce aquellas líneas, sencillas y admirables a un tiempo, hijas de la mano de un profeta, de un apóstol y de un padre. Helas aquí:

«Tú verás, mejor que yo, a la Obra salesiana cruzar los Alpes y establecerse por toda la tierra. Sé siempre romano: alimenta en tu alma el amor a Nuestro Señor Jesucristo y a su Vicario en la tierra, la caridad universal. Abriga en tu corazón las ansias y deseos de todos los pueblos.

Tendrás que trabajar y sufrir mucho. Ya sabes que no hay rosas sin espinas. v que precisa atravesar el Mar Rojo y cruzar el Desierto para

llegar a la Tierra Prometida. Sostén la prueba con valor, porque, en medio de las penas, experimentarás el consuelo de la ayuda del Señor.

Escucha estos consejos para cumplir tu papel en esta tierra: vida ejemplar, prudencia perfecta, perseverancia en el trabajo por la salvación de las almas, docilidad plena a las inspiraciones de lo Alto, guerra, sin cuartel al infierno, confianza ilimitada en Dios.»

En esta paginita le trazaba todo un programa de vida sacerdotal. Antes de acostarse, de rodillas al pie de su camita de hierro, Don Rua, el clérigo Rua de ayer, el Miguelito de otro tiempo, prometió ser fiel, a fin de merecer compartir con su padre las fatigas de la siembra, y, si a Dios placía, las alegrías de la siega.



MINISTROS DE LA NUEVA ALIANZA DEL ESPÍRITU

Rainiero Cantalamessa

1. El servicio del Espíritu

Hace poco comentábamos la definición que Pablo da de los sacerdotes como "servidores de Cristo". En la segunda carta a los Corintios encontramos una afirmación aparentemente distinta. Escribe: " Él nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata mas el Espíritu da vida. Que si el ministerio de la muerte, grabado con letras sobre tablas de piedra, resultó glorioso hasta el punto de que no poder los hijos de Israel fijar su vista en el rostro de Moisés a causa de la gloria de su rostro, aunque pasajera, ¡cuánto más glorioso no será el ministerio del Espíritu!" (2 Cor 3, 6-8).

Pablo se define a sí mismo y a sus colaboradores "ministros del Espíritu" y el ministerio apostólico un "servicio del Espíritu". La confrontación con Moisés y el culto de la antigua alianza, no deja en duda de que en este pasaje, como en muchos otros de la misma Carta, él habla del papel de los guías de la comunidad cristiana, es decir, de los apóstoles y de sus colaboradores.

Quien conoce la relación que para Pablo existe entre Cristo y el Espíritu sabe que no hay contradicción entre ser servidores de Cristo y el ser ministros del Espíritu, sino continuidad perfecta. El Espíritu del que se habla aquí es de hecho el Espíritu de Cristo. Jesús mismo explica el papel del Paráclito respecto a él mismo, cuando dice a los apóstoles: él tomará de lo mío y os lo anunciará, él os hará recordar lo que os he dicho, él dará testimonio de mí...

La definición completa del ministerio apostólico y sacerdotal es: servidores de Cristo en el Espíritu Santo. El Espíritu indica la cualidad o la naturaleza de nuestro servicio que es un servicio "espiritual" en el sentido fuerte del término; es decir, no solo en el sentido de que tiene por objeto el espíritu del hombre, su alma, sino también en el sentido de que tiene por sujeto, o por "agente

principal", como decía Pablo VI, al Espíritu Santo. San Ireneo dice que el Espíritu Santo es "nuestra misma comunión con Cristo" (San Ireneo, *Adv. Haer.* III, 24, 1.).

Poco antes, en la misma segunda Carta a los Corintios, el Apóstol había ilustrado la acción del Espíritu Santo en los ministros de la nueva alianza con el símbolo de la unción: "Y es que es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos ungió, y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones" (2 Cor 1, 21 s.).

San Atanasio comenta así este texto: "El Espíritu está llamado y es unción y sello... la unción es el soplo del Hijo, de modo que el que posee el Espíritu pueda decir: 'Nosotros somos el perfume de Cristo'. El sello representa a Cristo, de modo que quien está marcado con el sello pueda tener la forma de Cristo" (San Atanasio, *Epístolas a Serapión*, III, 3 (PG 26, 628 s.). En cuanto unción, el Espíritu Santo nos transmite el perfume de Cristo; en cuanto sello, su *forma*, o imagen. Ninguna dicotomía hay por tanto entre el servicio de Cristo y servicio del Espíritu, sino unidad profunda.

Todos los cristianos son "ungidos"; su mismo nombre no significa otra cosa que esto: "ungidos", a semejanza de Cristo, que es el Ungido por excelencia (cf. 1 Jn 2, 20.27). Pablo sin embargo está hablando aquí de la obra suya y de Timoteo ("nosotros") hacia la comunidad ("vosotros"); es evidente por ello que se refiere en particular a la unción y al sello del Espíritu recibidos en el momento de ser consagrados al ministerio apostólico, para Timoteo mediante la imposición de las manos del Apóstol (cf. 2 Tim 1,6).

Debemos absolutamente redescubrir la importancia de la unción del Espíritu porque en ella, estoy convencido, está encerrado el secreto de la eficacia del ministerio episcopal y presbiteral. Los sacerdotes son esencialmente consagrados, es decir, ungidos. "Nuestro Señor Jesús -se lee en la *Presbyterorum ordinis* - que el Padre santificó y envió al mundo (Jn 10,36), hizo partícipe a todo su cuerpo místico de esa unción del Espíritu que él ha recibido". El mismo decreto conciliar se preocupa sin embargo en seguida en claro la especificidad de la unción conferida por el sacramento del Orden. Por eso, dice, "los sacerdotes, en virtud de la unción del Espíritu Santo, están marcados por un carácter especial que los configura a Cristo Sacerdote, de modo que puedan actuar en nombre de Cristo cabeza" (PO, 1, 2).

2. La unción: figura, acontecimiento y sacramento

La unción, como la Eucaristía y la Pascua, es una de esas realidades que están presentes en todas las tres fases de la historia de la salvación. Está presente de hecho en el Antiguo Testamento como *figura*, en el Nuevo Testamento como *acontecimiento* y en el tiempo de la Iglesia como *sacramento*. En nuestro caso, *la figura* es dada por las diversas unciones practicadas en el Antiguo Testamento; el acontecimiento está constituido por la unción de Cristo, el Mesías, el Ungido, al que todas las figuras tendían como a su realización; *el sacramento*, está representado por ese conjunto de signos sacramentales que prevén una unción como rito principal o complementario.

En el Antiguo Testamento se habla de tres tipos de unción: la unción real, sacerdotal y profética, es decir, la unción de los reyes, de los sacerdotes y de los profetas, aunque en el caso de los profetas se trata en general de una unción espiritual y metafórica, es decir, sin un óleo material. En cada una de estas tres unciones, se delinea un horizonte mesiánico, es decir, la esperanza de un rey, de un sacerdote y de un profeta que será el Ungido por antonomasia, el Mesías.

Junto con la investidura oficial y jurídica, por la que el rey se convierte en el Ungido del Señor, la unción confiere también, según la Biblia, un real poder interior, comporta una transformación que viene de Dios y este poder, esta realidad vienen cada vez más identificados con el Espíritu Santo. Al ungir a Saúl como rey, Samuel dice: "¿No es el Señor quien te ha ungido como jefe de su pueblo Israel? Tu regirás al pueblo del Señor... Te invadirá entonces el Espíritu del Señor, entrarás en trance con ellos y quedarás cambiado en otro hombre" (1 Sam 10, 1.6). El vínculo entre la unción y el Espíritu está sobre todo puesto a la luz en el conocido texto de Isaías: "El espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto que me ha ungido" (Is 61, 1).

El Nuevo Testamento no duda en presentar a Jesús como el Ungido de Dios, en el que todas las unciones antiguas encuentran su cumplimiento. El título de Mesías, Cristo, que significa precisamente Ungido, es la prueba más clara de ello.

El momento o el acontecimiento histórico al que se hace remontar este cumplimiento es el bautismo de Jesús en el Jordán. El efecto de esta unción es el Espíritu Santo: "Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder" (Hechos 10, 38); Jesús mismo, inmediatamente después de su bautismo, en la sinagoga de Nazaret, declaró: "El Espíritu del Señor está sobre mí; pues me ha ungido" (Lc 4, 18). Jesús estaba ciertamente lleno del Espíritu Santo desde el momento de la encarnación, pero se trataba de una gracia personal, ligada a la unión hipostática, y por ello, incomunicable. Ahora en la unción recibe esa plenitud de Espíritu Santo que, como cabeza, podrá transmitir a su cuerpo. La Iglesia vive en esta gracia capital (*gratia capitis*).

Los efectos de la triple unción - real, profética y sacerdotal - son grandiosos e inimitados en el ministerio de Jesús. En virtud de la unción real, él derrota al reino de Satanás e instaura el Reino de Dios: "Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Mt 12.28); en virtud de la unción profética, "anuncia la buena noticia a los pobres"; en virtud de la unción sacerdotal, ofrece oraciones y lágrimas durante su vida terrena y al final se ofrece a sí mismo en la cruz.

Tras haber estado presente en el Antiguo Testamento como *figura* y en el Nuevo Testamento como *acontecimiento*, la unción está presente ahora en la Iglesia como *sacramento*. El sacramento toma de la figura el signo y del acontecimiento el significado; toma de las unciones del Antiguo Testamento el elemento - el óleo, el crisma o ungüento perfumado - y de Cristo la eficacia salvífica. Cristo nunca fue ungido con óleo físico (aparte de la unción de Betania), ni nunca ungiró a nadie con óleo físico. En él el símbolo ha sido sustituido por la realidad, por el "óleo de alegría" que es el Espíritu Santo.

Más que un sacramento único, la unción está presente en la Iglesia como un conjunto de ritos sacramentales. Come *sacramentos* en sí mismos, tenemos la confirmación (que a través de todas las transformaciones sufridas remite, como atestigua su nombre, al antiguo rito de la unción con el crisma) y la unción de los enfermos; como *parte de otros sacramentos* tenemos: la unción bautismal y la unción en el sacramento del orden. En la unción crismal que sigue al bautismo, se hace referencia explícita a la triple unción de Cristo: "Él mismo os consagra con el crisma de salvación; insertados en Cristo sacerdote, rey y profeta, sed siempre miembros de su cuerpo para la vida eterna".

De todas estas unciones, nos interesa en este momento la que acompaña al momento en que se confiere el Orden sagrado. En el momento en que unge con el sagrado crisma las palmas de cada ordenando arrodillado ante él, el obispo pronuncia estas palabras: "El Señor Jesucristo que el Padre ha consagrado en Espíritu Santo y poder te custodie para la santificación de su pueblo y para ofrecer el sacrificio".

Aún más explícita es la referencia a la unción de Cristo en la consagración episcopal. Ungiendo con óleo perfumado la cabeza del nuevo obispo, el obispo ordenante dice: "Dios, que te ha hecho partícipe del sumo sacerdocio de Cristo, infunda en tí su mística unción y con la abundancia de su bendición dé fecundidad a tu ministerio".

3. La unción espiritual

Hay un riesgo, que es común a todos los sacramentos: el de quedarse en el aspecto ritual y canónico de la ordenación, en su validez y licitud, y no dar suficiente importancia a la "res sacramenti", al efecto espiritual, a la gracia propia del sacramento, en este caso al fruto de la unción en la vida del sacerdote. La unción sacramental nos capacita para realizar ciertas acciones sagradas, como gobernar, predicar, instruir; nos da, por así decirlo, la *autorización* para hacer ciertas cosas, no necesariamente la *autoridad* al hacerlas; asegura la *sucesión* apostólica, ¡no necesariamente el *éxito* apostólico!

La unción sacramental, con el carácter indeleble (el "sello") que imprime en el sacerdote, es una fuente a la que podemos acudir cada vez que sentimos necesidad de ella, que podemos, por así decirlo, activar en cada momento de nuestro ministerio. Se realiza aquí la que en teología se llama la "reviviscencia" del sacramento. El sacramento, recibido en el pasado, "*reviviscit*", vuelve a revivir y a liberar su gracia: en los casos extremos para que sea quitado el obstáculo del pecado (el *obex*), en otros casos, para que se remueva la pátina de la costumbre y se intensifique la fe en el sacramento. Sucede como con una ampolla de perfume. Nosotros podemos tenerlo en el bolsillo o apretarlo con la mano mientras queramos, pero si no lo abrimos el perfume no se difunde, es como si no estuviera.

¿Cómo nació esta idea de una unción actual? Una etapa importante la constituyó, una vez más, Agustín. Él interpreta el texto de la primera carta de

Juan: "Habéis recibido la unción..." (1 Jn 2, 27), en el sentido de una unción continua, gracias a la cual el Espíritu Santo, maestro interior, nos permite comprender dentro lo que escuchamos desde fuera. A él se remonta la expresión "unción espiritual", *spiritalis unctio*, recogida en el himno *Veni creator* (San Agustín, *Sobre la primera carta de Juan*, 3,5 (PL 35, 2000); cf. 3, 12 (PL 35, 2004). San Gregorio Magno, como en muchas otras cosas, contribuyó a hacer popular, durante todo el medioevo, esta intuición agustiniana (Cf. San Agustín, Agostino, *Sobre la primera carta de Juan*, 3,13, PL 35, 2004 s.; cf. San Gregorio Magno, *Homilías sobre los Evangelios* 30, 3, PL 76, 1222)..

Una nueva fase en el desarrollo del tema de la unción se abre con san Bernardo y san Buenaventura. Con ellos se afirma la nueva acepción, espiritual y moderna de unción, no unida tanto al tema del conocimiento de la *verdad*, cuanto al de la experiencia de la *realidad* divina. Comenzando a comentar el Cantar de los Cantares, san Bernardo dice: "Semejante cántico, sólo la *unción* lo enseña, solo la *experiencia* lo hace comprender" (San Bernardo, *Sobre el Cántico --Sul Cantico--*, I, 6, 11, ed. Cistercense, I, Roma 1957, p.7).. San Buenaventura identifica la unción con la *devoción*, concebida por él como "un sentimiento suave de amor hacia Dios suscitado por el recuerdo de los beneficios de Cristo" (San Bonaventura, IV, d.23,a.1,q.1, ed. Quaracchi, IV, p.589; *Sermone III su S. Maria Maddalena*, ed. Quaracchi, IX, p. 561).. Esta no depende de la naturaleza, ni de la ciencia, ni de las palabras o de los libros, sino del "don de Dios que es el Espíritu Santo" (Ibíd., VII, 5).

En nuestros días, se usan cada vez más los términos ungido y unción (*anointed, anointing*) para describir el actuar de una persona, la calidad de un discurso, de una predicación, pero con una diferencia de acento. En el lenguaje tradicional, la unción sugiere, como se ha visto, sobre todo la idea de *suavidad y dulzura*, tanto que da lugar, en su uso profano, a la acepción negativa de "eloquio o actitud meliflua e insinuante, a menudo hipócrita", y al adjetivo "untuoso", en el sentido de "persona o actitud desagradablemente ceremoniosa y servil".

En el uso moderno, más cercano al bíblico, sugiere más bien la idea de *poder y fuerza de persuasión*. Una predicación llena de unción es una predicación en la que se percibe, por así decirlo, el estremecimiento del Espíritu; un anuncio que mueve, que convence de pecado, que llega al corazón de la gente. Se trata de un componente exquisitamente bíblico del término, presente por ejemplo en el texto de los Hechos, donde se dice que Jesús "fue ungido en Espíritu y poder" (Hech 10, 38).

La unción, en esta acepción, parece más un acto que un estado. Es algo que la persona no posee establemente, sino que la supera, la "inunda" en el momento, en el ejercicio de un cierto ministerio o en la oración.

Si la unción es dada por la presencia del Espíritu y es don suyo, ¿qué podemos hacer para tenerla? Ante todo rezar. Hay una promesa explícita de Jesús: "El Padre celeste dará el Espíritu Santo a quien se lo pida!" (Lucas 11,13). Después romper también nosotros el vaso de alabastro como la pecadora en casa de Simón. El vaso es nuestro yo, quizás nuestro árido intelectualismo. Romperlo, significa negarnos a nosotros mismos, ceder a Dios, con un acto explícito, las riendas de nuestra vida. Dios no puede entregar su Espíritu a quien no se entrega enteramente a él.

4. Cómo lograr la unión del Espíritu

Apliquemos a la vida del sacerdote este riquísimo contenido bíblico y teológico ligado al tema de la unción. San Basilio dice que el Espíritu Santo "siempre estuvo presente en la vida del Señor, convirtiéndose en la unción y el compañero inseparable", de manera que "toda la actividad de Cristo se desarrolló en el Espíritu" (San Basilio, *Sobre el Espíritu Santo* XVI, 39 (PG 32, 140C). Recibir la unción significa, por tanto, tener al Espíritu Santo como "compañero inseparable" en la vida, hacer todo "en el Espíritu", en su presencia, con su guía. Ésta comporta una cierta pasividad, ser empujados, movidos, o, como dice Pablo "dejarse guiar por el Espíritu" (cf. Gál 5,18).

Todo esto se traduce exteriormente a veces en suavidad, calma, paz, dulzura, devoción, conmoción, otras veces en autoridad, poder, credibilidad, según las circunstancias, el carácter de cada quien y el cargo que desempeña. El ejemplo vivo es Jesús que, movido por el Espíritu, se manifiesta como manso y humilde de corazón, pero también, lleno de autoridad sobrenatural. Se trata de una condición caracterizada por una cierta luminosidad interior que permite hacer las cosas con facilidad y dominio. Algo así como el atleta que "está en forma" o como sucede con la inspiración en el caso del poeta: un estado en el que logra dar lo mejor de sí mismo.

Nosotros, sacerdotes, tendremos que acostumbrarnos a pedir la unción del Espíritu antes de emprender una acción importante al servicio del Reino: cuando hay que tomar una decisión, cuando hay que hacer un nombramiento, cuando hay que escribir un documento, cuando hay que presidir una comisión, cuando hay que preparar una predicación. Yo lo he aprendido a cuenta propia. En ocasiones, he tenido que dirigir la palabra a un gran auditorio, en un idioma extranjero, quizá recién llegado de un largo viaje. Oscuridad total. El idioma en el que tenía que hablar me parecía que nunca la había hablado, sentía incapacidad para concentrarme en un esquema, en un tema. Y el canto inicial estaba a punto de acabar... Entonces me he acordado de la unción y, de prisa, he elevado una breve oración: "¡Padre, en nombre de Cristo, te pido la unción del Espíritu!".

A veces, el efecto es inmediato. Se experimenta casi físicamente la venida sobre sí mismo de la unción. Una cierta conmoción atraviesa al cuerpo: claridad de mente, serenidad de alma; desaparece el cansancio, el nerviosismo, todo miedo y toda timidez; se experimenta algo de la calma y de la autoridad misma de Dios.

Muchas de mis oraciones, como me imagino las de todo cristiano, no han sido escuchadas, sin embargo, casi nunca queda sin escuchar esta oración por la unción. Parece que ante Dios tenemos una especie de derecho a reclamarla. Después he reflexionado algo en esta posibilidad. Por ejemplo, si tengo que hablar de Jesucristo, hago una alianza secreta con Dios Padre, sin que lo sepa Jesús, y digo: "Padre, tengo que hablar de tu Hijo, Jesús, a quien tú tanto amas: dame la unción de tu Espíritu para llegar al corazón de la gente". Si tengo que hablar de Dios Padre, por el contrario, llego a un acuerdo secreto con Jesús... La doctrina de la Trinidad es maravillosa también en este sentido.

5. Ungidos para difundir en el mundo el buen olor de Cristo

En el mismo contexto de la segunda carta a los Corintios, el apóstol, haciendo siempre referencia al ministerio apostólico, desarrolla la metáfora de la unción con la del olor que es su efecto. Escribe: "¡Gracias sean dadas a Dios, que nos lleva siempre en su triunfo, en Cristo, y por nuestro medio difunde en todas partes el olor de su conocimiento! Pues nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo" (2 Cor 2, 14-15).

Esto es lo que debería ser el sacerdote: ¡el buen olor de Cristo en el mundo! Pero el apóstol nos pone en guardia, añadiendo después: "llevamos este tesoro en recipientes de barro" (2 Cor 4,7). Sabemos demasiado bien, por la dolorosa y humillante experiencia reciente, todo lo que esto significa. Jesús decía a los apóstoles: "Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará? Ya no sirve para nada más que para ser tirada afuera y pisoteada por los hombres" (Mt 5, 13). La verdad de esta frase de Cristo se encuentra dolorosamente ante nuestra mirada. También el ungüento, si pierde el olor y se desvirtúa, se transforma en lo contrario, en olor nauseabundo, en vez de atraer a Cristo aleja de él.

En parte para responder a esta situación, el Santo Padre ha convocado este año sacerdotal. Lo dice abiertamente en la carta de convocatoria: "hay situaciones, nunca bastante deploradas, en las que la Iglesia misma sufre por la infidelidad de algunos de sus ministros. En estos casos, es el mundo el que sufre el escándalo y el abandono".

La carta del Papa no se limita a esta constatación, de hecho añade: "lo más conveniente para la Iglesia no es tanto resaltar escrupulosamente las debilidades de sus ministros, cuanto renovar el reconocimiento gozoso de la grandeza del don de Dios, plasmado en espléndidas figuras de pastores generosos, religiosos llenos de amor a Dios y a las almas".

La revelación de las debilidades también debe hacerse para hacer justicia a las víctimas y la Iglesia ahora lo reconoce y la aplica lo mejor que puede, pero debe hacerse en otra sede y, en todo caso, no vendrá de ahí el empuje para una renovación del ministerio sacerdotal. Yo he pensado en este ciclo de meditaciones sobre el sacerdocio precisamente como una pequeña contribución en la dirección auspiciada por el Santo Padre. Quisiera que dejar que hable en mi lugar el seráfico padre, san Francisco. En un momento en el que la situación moral del clero era sin comparación más triste que la de hoy, en su Testamento, escribe: "El Señor me dio, y me sigue dando, tanta fe en los sacerdotes que viven según la norma de la santa Iglesia romana, por su ordenación, que, si me persiguieran, quiero recurrir a ellos. Y si tuviese tanta sabiduría como la que tuvo Salomón y me encontrase con los pobrecillos sacerdotes de este siglo, en las parroquias donde viven, no quiero predicar al margen de su voluntad. Y a todos los demás sacerdotes quiero temer, amar y honrar como a mis señores. Y no quiero ver pecado en ellos, porque en ellos miro al Hijo de Dios y son mis señores. Y lo hago por esto: porque en este siglo no veo nada físicamente del mismo altísimo Hijo de Dios, sino su santísimo cuerpo y santísima sangre, que ellos reciben y solos ellos administran a los demás".

En el texto citado al inicio, Pablo habla de la "gloria" de los ministros de la Nueva Alianza del Espíritu, inmensamente más elevada que la antigua. Esta gloria no procede de los hombres y no puede ser destruida por los hombres. El santo cura difundía ciertamente alrededor suyo el buen olor de Cristo y por este motivo las muchedumbres acudían a Ars; más cerca de nosotros, el padre Pío de Pietrelcina difundía el olor de Cristo, a veces incluso con un perfume físico, como lo atestiguan innumerables personas dignas de fe. Muchos sacerdotes, ignorados por el mundo, son en su ambiente el buen olor de Cristo y del Evangelio. El "cura rural" de Bernanos tiene innumerables compañeros difundidos por el mundo, en la ciudad como en el campo.

El padre Lacordaire trazó un perfil del sacerdote católico, que hoy día puede parecer demasiado optimista e idealizado, pero volver a encontrar el ideal y el entusiasmo por el ministerio sacerdotal es precisamente lo que hace falta en este momento y, por este motivo, lo volvemos a escuchar al concluir esta meditación: "Vivir en medio del mundo sin ningún deseo por los propios placeres; ser miembro de toda familia, sin pertenecer a ninguna de ellas; compartir todo sufrimiento; quedar al margen de todo secreto; curar toda herida; ir todos los días desde los hombres hacia Dios para ofrecerles su devoción y sus oraciones, y regresar desde Dios a los hombres para llevarles su perdón y su esperanza; tener un corazón de acero por la castidad y un corazón de carne para la caridad; enseñar y perdonar, consolar y bendecir y ser bendecido para siempre. Oh Dios, ¿qué tipo de vida es éste? ¡Es tu vida, sacerdote de Jesucristo!" (H. Lacordaire, citado por D. Rice, *Shattered Vows*, The Blackstaff Press, Belfast 1990, p.137)