

Forum.com

Papeles de formación continua



*Resurrección:
Pascua florida!!*

Índice

Editorial 3

Retiro 5

Formación 13

Comunicación 23

Vocaciones 29

La Solana 37

El Anaquel 41

Bicentenario Don Bosco 55

Año de la Fe 71

Revista fundada en 2000

Segunda época

Dirige: José Luis Guzón

C/ Pajarillos, 1

47012 – Valladolid

Tfno.: 983 290 377

jlguzon@salesianos-leon.com

Colabora: Segundo Cousido

Dep. Legal: LE 1436-2002

ISSN: 1695-3681



Inteligencia espiritual

La palabra Pentecostés viene del griego y significa el día quincuagésimo. A los 50 días de la Pascua, los judíos celebraban la fiesta de las siete semanas (Ex 34, 22), que en principio fue agrícola, pero que después se convirtió en recuerdo de la Alianza del Sinaí.

Al principio los cristianos no celebraban esta fiesta. Las primeras alusiones a su celebración se encuentran en escritos de San Ireneo, Tertuliano y Orígenes, a fin del siglo II y principio del III. Ya en el siglo IV hay testimonios de que en las grandes Iglesias de Constantinopla, Roma y Milán, así como en la Península Ibérica, se festejaba el último día de la cincuenta pascual.

La historia de la vida cristiana ha ido haciendo justicia a esta fiesta y su significado. Hoy tiene mucho significado para nosotros. Hemos descubierto que las palabras de Jesús, «Recibid el Espíritu Santo» tienen un profundo contenido tanto para los cristianos y cristianas de ayer como para nosotros hoy.

¿Por qué tiene significado hoy para nosotros? Queremos vivir bien, pero en los diversos intentos realizados nos olvidamos de una dimensión profunda, que es realmente la que nos asegura la «vida buena», una vida en plenitud tanto en la dimensión ético-humana, como en la dimensión trascendente.

Por eso tienen muchísima actualidad las palabras de José Antonio Pagola que se leen en una de sus homilías de Pentecostés: «En nuestra vida ya no hay sitio para Dios. Su presencia ha quedado reprimida o atrofiada dentro de nosotros. Llenos de ruidos por dentro, ya no podemos escuchar su voz. Volcados en mil deseos y sensaciones, no acertamos a percibir su cercanía. Sabemos hablar con todos menos con él. Hemos aprendido a vivir de espaldas al Misterio. Ven Espíritu Santo y enséñanos a creer. Creyentes y no creyentes, poco creyentes y malos creyentes, así peregrinamos todos muchas veces por la vida. En la fiesta cristiana del Espíritu Santo a todos nos dice Jesús lo que un día dijo a sus discípulos exhalando sobre ellos su aliento: "Recibid el Espíritu Santo". Ese Espíritu que sostiene nuestras pobres vidas y

alienta nuestra débil fe puede penetrar en nosotros por caminos que solo él conoce».

Un libro reciente, de Francesc Torralba (Inteligencia espiritual, Plataforma, Barcelona 2010) me está ayudando a caer en la cuenta de la importancia de esto. Torralba, filósofo catalán, presenta en su obra la necesidad de ampliar la perspectiva de la obra de Gardner sobre las Inteligencias múltiples (Paidós, Barcelona 2005 [1983]). A todas las que alude Howard Gardner (lingüístico-verbal, Inteligencia lógica-matemática, espacial, musical, corporal, cinestésica, intrapersonal, interpersonal, naturalista) habría que añadir la inteligencia espiritual, que aporta una nueva sensibilidad que abre al ser humano nuevas perspectivas.

Cayendo en la cuenta de la existencia de la misma y cultivándola adecuadamente, estaremos en grado de recuperar la dimensión pentecostal y espiritual de la vida cristiana.».

A handwritten signature in black ink, reading "Fr. Luis Guzmán". The script is cursive and fluid, with the first letters of each word being capitalized and prominent.

Retiro

El Concilio Ecuménico Vaticano II, un concilio para nuestro tiempo

Ángel Téllez Sánchez, sdb

Porque el Vaticano II¹ tiene una *riqueza* y supone unas *novedades* tan importantes, que todavía necesitamos *desplegar todo su potencial*, necesitamos seguir poniendo en acto los *grandes retos a los que nos abrió el Vaticano II*. Este sigue siendo un **Concilio para nuestro tiempo**.

¿Un retiro sobre el concilio?

He de comenzar confesando que cuando se me pidió un retiro sobre el Concilio me quedé un poco perplejo y sorprendido. Y estuve durante un tiempo intentando prepararlo. Pensaba que el tema valía para una charla, conferencia y otros varios formatos. Pero, para un retiro habría que dar una orientación a la temática que, a la vez que atractiva, fuera lo suficientemente sugerente como para interpelar a los lectores. Y se me ocurrió –no sé si os servirá– lo que os presento: Una presentación global a modo de vuelo y un aterrizaje en uno de los dos documentos fundamentales del Concilio, la Constitución *Gaudium et Spes*, que junto a su hermana, la *Lumen Gentium*, serían la columna vertebral del Concilio.

¹ Cuando hablamos del Concilio nos referimos, sobre todo, a los textos que de él salieron.

Primera parte:

Visión global del Concilio

1. La convocatoria del Concilio

Cuando en 1959 se le ocurrió al Papa Juan XXIII convocar un Concilio Ecuménico a muchos les pareció raro, quedaron sorprendidos. ¿Para qué un Concilio? No lo creían necesario.



Juan XXIII anunció, a menos de 90 días de su elección, la intención de convocar un Concilio. Lo hizo ante un grupo de cardenales en la liturgia conclusiva de la Semana de oración por la unidad de los cristianos. Era una decisión firme que él había madurado pensando en la **fecundidad y renovación de la Iglesia**. Es un concilio ecuménico que despertó mucho interés. Un concilio para situarse la Iglesia ante una fase nueva de **testimonio y anuncio**, que Juan XXIII lo veía como un nuevo Pentecostés para la Iglesia, que ha de renovarse y mirar al mundo de otra manera, con ojos de misericordia.

Había circunstancias históricas, culturales y religiosas que no favorecían un Concilio. Había quienes pensaban que no era necesario. Pero – a su vez hubo una serie de movimientos en el interior de la Iglesia que lo favorecieron: el movimiento ecuménico, litúrgico, bíblico, teológico y pastoral. La misma vida pastoral de Juan XXIII, previa a ser papa, en Francia, Turquía, Bulgaria favorecerá dicho acontecimiento.

Tras tres años de preparación, comenzará el otoño de 1962 con cuatro sesiones conciliares en Roma y los respectivos tiempos intermedios entre sesión y sesión en las respectivas diócesis.

Como consecuencia de la muerte Juan XXIII el 3 de junio de 1963, el nuevo Papa, Pablo VI, asume el Concilio y lo conduce a su plenitud, reconociendo que será la parte más importante del pontificado. Así, se reanudarán los trabajos en Roma el 29 de septiembre.

De dicho acontecimiento conciliar han emanado cuatro Constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Nosotros, en este retiro, nos centraremos en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, llamada *Gaudium et Spes*.

2. El Concilio como acontecimiento (Importancia histórica y teológico-pastoral)

El Concilio ecuménico Vaticano II ha sido el gran acontecimiento eclesial del siglo XX. Un Concilio eminentemente eclesiológico, con una mirada compasiva hacia afuera, hacia el mundo. De ahí dos de sus documentos fundamentales: LG y GS.

El deseo y oraciones de Juan XXIII, que pedía que el Vaticano II fuera un Pentecostés para la Iglesia, fue ampliamente escuchado por el Señor. El Vaticano II fue una auténtica irrupción del Espíritu sobre la Iglesia, un acontecimiento salvífico, un verdadero “kairós”, un nuevo Pentecostés. Por eso podemos hablar de un “antes” y un “después” del Vaticano II².

Importancia histórica: Según no pocos historiadores de la Iglesia, este es uno de los 3 ó 4 concilios más importantes de los 21 concilios ecuménicos de la historia por su incidencia en la misma Iglesia. Basta tener en cuenta los dos documentos anteriormente citados.

² Para una visión amplia y detallada del Vaticano II como acontecimiento, ver Moral de la Parte, J. L. (2007), *El acontecimiento del Vaticano II*, cap. 1 de Ciudadanos y cristianos, Ed. San Pablo.

Importancia teológico-pastoral: El Concilio ha sido un amplio, múltiple y concorde movimiento eclesial. No podríamos entender el Concilio mirando sólo a la riqueza de sus textos. Hay unos previos sin los cuales no se puede entender. Así, el movimiento eclesiológico, bíblico, litúrgico y ecuménico. Si el Papa que lo convocaba, Juan XXIII, hablaba del Concilio como un nuevo Pentecostés, Juan Pablo II, después de concluir el Jubileo del año 2000, hablaba de “la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el siglo que comienza”.

3. Cincuenta años después

Han pasado 50 años. Para mucha gente, parece que el Concilio Vaticano queda muy lejos, que se ha olvidado. Cuando se habla del Concilio el análisis suele centrarse en temas litúrgicos, en los cambios en lo ornamental, en lo organizativo... Y no tanto en el ecumenismo, la apertura al mundo... la opción preferencial por los pobres



Una de las grandes aportaciones fue la **autocomprensión de la Iglesia, entendida como Pueblo de Dios** en ejercicio de corresponsabilidad. En ese sentido, todavía tenemos asignaturas pendientes. Hay cosas en las que avanzar, y una de ellas es, efectivamente, **el diálogo con el mundo**. Se trataría de ver los grandes retos del siglo XXI en relación al acervo del Vaticano II, que tiene muchas claves para entender las necesidades de la Iglesia. Hay que hacer un ejercicio de profecía, de mirar hacia delante, más que de nostalgia o de recuerdo. Hay que practicar autocrítica, diálogo intereclesial, y en definitiva, la puesta en acto de lo mejor del Concilio pasa por rescatar dos dimensiones fundamentales de la Iglesia:

- Primero, la fidelidad a los orígenes. La Iglesia nace a los pies de la cruz. Por eso hoy debemos seguir con los ojos fijos en el Señor, y a los pies de todos los crucificados.
- Segundo, lograr lo que dice Jesús en el discurso de despedida: “*Que sean uno, para que el mundo crea*”. Mantener la unidad dentro de la diversidad.

Eso nos permitiría poner en marcha **el Concilio Vaticano II para este siglo XXI**.

El Vaticano II tiene una riqueza y supone unas novedades tan importantes, que todavía necesitamos desplegar todo su potencial. Sobre todo en la forma de autocomprenderse la Iglesia y en los cambios en las estructuras, muy incipientemente iniciados. Cambios que posibiliten una Iglesia más participativa, más colegial, que acentúe las dimensiones de la misión y del encuentro con los demás. Lo que necesitamos es seguir poniendo en acto los **grandes retos a los que nos abrió el Vaticano II**.

El recientemente celebrado Sínodo de 2012, nos invitaba a un diálogo interior en la Iglesia, al contraste y a la confrontación amistosa para tratar de responder a los **dos grandes retos** que son **el eclipse de Dios** en sociedades tan secularizadas, y **la injusticia y sufrimiento** de tantas personas que lo están pasando mal.

4. Algunos rasgos indicativos de la novedad del Concilio Vaticano II podrían ser:

- Ha sido un Concilio eminentemente eclesiológico.
- En él se ha abandonado el eurocentrismo de la Iglesia.
- La dimensión jurídico-institucional de la Iglesia ha de estar subordinada a la sacramental
- Se recupera la naturaleza comunitaria de la Iglesia (LG 9) y, por tanto, se abandona la concepción de Iglesia como sociedad perfecta. Al menos, oficialmente.
- De considerar la salvación como una realidad individual aislada de los demás, se pasa a recuperar la concepción de la salvación como Pueblo.

- Lo que hace a la Iglesia es la fe, la comunión y la disponibilidad para el servicio.
- Del Concilio han emanado decisiones orientativas, más que preceptivas. No ha sido un Concilio para condenar, sino para dialogar con el mundo.

Segunda parte: *la Constitución Gaudium et Spes.*

Solidarios con los gozos y esperanzas de la humanidad

En momentos de crisis hablar de solidaridad puede sonar “raro” a unos, aunque pueda ser normal para otras personas, que realmente lo están siendo: solidarios.

La *Gaudium et Spes* es el documento más amplio del Concilio y su fruto maduro; es el único documento que se elaboró completamente durante el Concilio. Todos los demás habían partido de esquemas preparados por la Curia romana, aunque luego se echaron abajo.

Algunos capítulos están muy bien elaborados, trabajando en algunos momentos más de 100 especialistas a la vez; otros capítulos, sobre todo de la segunda parte, no, ya que están hechos muy deprisa para poder aprobar la Constitución durante la cuarta sesión. En ella trabajan teólogo “rescatados” de su silencio en décadas anteriores a Juan XXIII.

Así comienza el documento llamado *Gaudium et Spes*:

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (I).



5. Claves importantes para la lectura:

Cuando, al final del Concilio, sale un documento, hijo y fruto del Concilio, también –como en la convocatoria del propio Concilio- sorprendió a muchas personas. Más aún cuando iba dirigido al mundo entero, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad.

Es un documento distinto al resto de los documentos del Concilio:

- ❖ En él se hace ***una lectura creyente de la realidad***: se escucha al mundo, se ven sus valores y contravalores, se hace un discernimiento y se hace un anuncio de Cristo. El documento se elabora a partir de la realidad (no de principios abstractos) mediante el método de “ver, juzgar y actuar”.
- ❖ En él se apuesta por ***una mirada amable sobre el mundo***; en la línea en la que el Papa Juan convocó el Concilio.
- ❖ Se intenta ***superar una visión dicotómica*** (dividida entre buenos y malos, etc) de la realidad, buscando una visión integradora.
- ❖ Lleva consigo ***un enfoque nuevo de la revelación***: Dios se va revelando en la historia, en la realidad. Dios no se calla a partir de la muerte de Cristo. Nos sigue revelando en nuestra historia su proyecto salvador. Se trata de acoger



su presencia.

- ❖ **Los signos de los tiempos.** Con dicha expresión, de honda raíz bíblica, se apuesta por discernir en la realidad la presencia amorosa de Dios. El momento presente (*kairós*) es una oportunidad de salvación. Los signos de los tiempos hay que discernirlos y descifrar todo aquello que humaniza.
- ❖ Se reconoce **la autonomía de las realidades terrenas**. Las artes, las ciencias, las leyes, etc tienen sus propias leyes de funcionamiento. No dependen de la teología. Se proclamaría lo que hoy se llama *laicidad positiva*.
- ❖ **La concepción del ser humano** desde el personalismo no individualista intimista, desde la socialidad, etc
- ❖ En el documento hay **una referencia a una constante y básica "ética civil"**. Por ejemplo, algo básico y fundamental es el principio de participación. Esta se hace a través de la democracia (esta palabra no sale), etc.
- ❖ La lectura del texto con respeto **exige la interpretación**. El texto es fruto del consenso de dos sensibilidades entre quienes formaron el Concilio. Unos más abiertos y otro, menos. La sola letra, mata; el espíritu es lo que hay que buscar, ¿qué es lo que hay detrás del texto?
- ❖ Es un documento llamado **constitución pastoral**. Esto quiere decir que, teniendo el mayor rango, se apoya en principios doctrinales y en él se expresa la actitud de la Iglesia ante el mundo y el ser humano contemporáneo.

La iglesia (formada por los seguidores de Cristo) se ha de renovar y estar en el mundo en actitud de **servicio**, no de condenación.

"La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: la venida del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es "sacramento universal de salvación", que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre" (45).

Como conclusión de lo dicho y de lo mucho que se podía decir, resalto lo siguiente:

- La importancia de leer el documento y mejor si se hace con un texto que tenga comentario.
- Un importante servicio al mundo de hoy es descubrir **todo aquello que humaniza** e impulsa a nuestra historia a parecerse a la historia de la salvación de Dios.
- Y en el contexto de la Navidad recordar y hacer nuestro el Gran Gesto de la solidaridad de Dios: **La Encarnación, por nosotros y por nuestra salvación**. Dios, por medio de Jesús, asume la realidad humana para transformarla.

Dios necesita nuestras personas para seguir encarnándose hoy, para seguir sanando y curando las heridas del ser humano, tirado al borde de los caminos y calles y todo porque "es la persona la que hay que salvar, la persona entera". **Se precisa ser solidarios con los gozos y esperanzas, tristezas y necesidades de los seres humanos.**

6. El Verbo encarnado y la solidaridad humana

Proponemos este texto como botón de muestra de la centralidad de Cristo en la *Gaudium et Spes*.

“Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios “ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente”. Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también a cuanto miembros de una determinada comunidad. A los que eligió Dios manifestando su propósito, denominó pueblo suyo (Ex 3,7-12), con el que además estableció un pacto en el monte Sinaí.

Esta índole comunitaria se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra.

En su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos fuesen uno. Más todavía, se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos. Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos (Jo 15,13). Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva angélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor.

Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección, esto es, en su Cuerpo, que es la Iglesia, en la que todos, miembros los unos de los otros, deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido.

Esta solidaridad debe aumentarse siempre hasta aquel día en que llegue su consumación y en que los hombres, salvador por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta” (GS 32).



Conclusión

El aniversario del Concilio Vaticano II debe impulsar a la Iglesia a “volver a recibir con un nuevo acto de confianza lo que Dios dijo a la Iglesia y a la sociedad con aquel acontecimiento”.

De ahí, la necesidad de volver a hacer una lectura “leal y detenida” de los textos conciliares. “Siempre que volvemos a ellos, nos sorprenden con matices. Por eso, debemos dejarnos enseñar por el Concilio (...) y situar sus escritos en el espíritu que los animó”.

El Concilio ha sido “un don inmenso, una inmensa gracia de Dios”. “El Concilio sigue siendo la brújula de orientación. No nos olvidemos de esta brújula. ¿Qué habríamos sido sin el Vaticano II? Es una gracia de Dios”.

“A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio” (Juan Pablo II).

Es necesario “regresar, por así decirlo, a *la letra* del Concilio, es decir, a sus textos, para encontrar también en ellos su auténtico espíritu, y he repetido que la verdadera herencia del Vaticano II se encuentra en ellos” (Benedicto XVI).

Epílogo de cara a la reflexión

El espíritu del concilio:

Tres textos como sugerencia para la reflexión

EL CORAZÓN DEL CONCILIO

"Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (Gaudium et Spes, I).

LA LUZ DEL CONCILIO

"Cristo es la luz de los pueblos. Por ello, este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15) con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia" (Lumen Gentium, I).

EL FIN DEL CONCILIO

"Este sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia" (Sacrosanctum Concilium, I).

Cada grupo, comunidad y persona puede plantear preguntas que cuestionen o interpelen a quienes hacen el retiro, de cara a descubrir y valorar no sólo la letra sino, más aún, el Espíritu del Concilio y su significado hoy.

Otras posibles preguntas:

- ✓ ¿Qué evoca en mí el Concilio?
- ✓ ¿Qué piensas de los párrafos 2 y 4 del punto 2?
- ✓ Completa la frase “han pasado 50 años” ...
- ✓ La segunda parte de punto 3, ¿qué te sugiere de cara al futuro?
- ✓ Desde tu experiencia, ¿qué resaltarías del punto 5, tanto como “logro”, como “signatura pendiente”?
- ✓ Del punto 6, ¿qué resaltarías? (Este punto da para un diálogo fecundo. Ánimo...).
- ✓ ¿Qué me/nos sugiere la conclusión?

Formación

Soñando una vida inter-religiosa: Pneumatología y Formación³

José Cristo Rey García Paredes, cmf

El título de esta reflexión “Soñando una vida inter-religiosa: Pneumatología y Formación” puede parecer provocativo. ¿No es suficiente afirmar que la vida religiosa ha de ser simple y llanamente “religiosa”? ¿Porqué añadir “inter-religiosa”? ¿Por qué no hablar de la formación para la vida religiosa y sí proponer para la “vida interreligiosa? De seguro que habrá gente que encuentra el título peligroso y ambiguo, otros incluso herético y totalmente desatinado. Hay quienes piensan que ser inter-religioso implica renunciar a la identidad tradicional de la vida religiosa y entrar en un terreno ambiguo e indefinido.

Que se trata de un título conflictivo lo demuestran las sospechas que el tema del diálogo interreligioso suscita en la misma jerarquía eclesial de la Iglesia católica⁴. Evoquemos la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe “Dominus Iesus: sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia” (2000). La intencionalidad de aquella Declaración era evitar en la Iglesia cualquier especie de relativismo interreligioso⁵. Por esto, nos preguntamos de Nuevo: ¿Porqué soñamos un vida interreligiosa? ¿Cuál es la razón principal para justificar ese sueño?

³ Tomado de www.vidareligiosa.es. 18 de abril de 2013

⁴ Cf. Jacques Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Book, New York, 2001; John Hick, *A Christian Theology of Religions, The rainbow of faiths*, Westminster, John Knox Press, Kentucky 1995.

⁵ La intención de la Declaración era “recordar a Obispos, teólogos y a todos los creyentes católicos, ciertos elementos indispensables de la doctrina cristiana” ¿Porqué? Porque “hoy está en peligro la constante proclamación misionera de la Iglesia a causa de teorías relativistas” y “por una mentalidad de indiferentismo”. El entonces cardenal Ratzinger expuso que algunos principios del Concilio Vaticano II (1962-1965) estaban siendo “manipulado” y “erróneamente sobrepasados”.

Los tiempos de crisis y caos hacen emerger los sueños. Éstos tienen poderes creativos y son capaces de suscitar visiones nuevas, innovaciones, anticipar un nuevo futuro. Cuando los sueños se convierten en realidad, tal vez no tengamos todavía la luz total de un nuevo día, pero sí que comienza a amanecer.

Dividiré mis intervenciones en tres partes y en los siguientes temas:

- ✓ La situación: la necesidad del diálogo interreligioso y del diálogo de la fe;
- ✓ El discernimiento teológico sobre qué tipo de diálogo;
- ✓ Perspectivas para la formación en la vida religiosa.

I. La situación:

La necesidad del Diálogo inter-religioso o del diálogo de la fe

1. Punto de partida: la violencia de lo sagrado

Hay razones múltiples que no solo nos invitan, sino que también nos fuerzan a entrar en una nueva etapa en la historia de la humanidad, de la Iglesia y de la vida religiosa. Esta etapa podría ser calificada de “interreligiosa”.

La principal razón de ello es simplemente la siguiente: nuestro planeta necesita paz y cuidado; desgraciadamente la historia de nuestra planeta ha estado marcada por las guerras, la violencia, la destrucción. Las religiones –con sus libros sagrados, sus enseñanzas morales y sus ritos- no han sido capaces de traernos la paz a la tierra. Más bien hay muchos datos que nos indican que las religiones han contribuido a azuzar ese ambiente de violencia.

Conocemos la teoría del “choque de civilizaciones” que propuso el científico y político Samuel P. Huntington. Según esa teoría las identidades culturales y religiosas de la gente, de los pueblos son la causa y fuente de los conflictos en la guerra fría después de la segunda guerra mundial⁶. Podríamos discutir respecto al acierto o desacierto de la teoría; en todo caso, lo cierto es que la paz en la tierra está amenazada y que estalla no pocas veces por el choque entre unas religiones y otras. Todos los días acontecen hechos de violencia religiosa a lo ancho y largo del planeta, pero especialmente en algunas áreas. Contamos con un número importantísimo de libros y artículos sobre este tema, mostrando cómo esta violencia se sigue desarrollando y nunca se frena ni para⁷.

⁶ Cf. Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996

⁷ Cf. Existe una amplia bibliografía (libros y artículos) sobre este tema. Aludo en esta nota a algunos de ellos en los cuales se aborda la violencia en las diferentes religiones y áreas de la tierra: Al-Rasheed, Madawi, and Marat Shterin, eds. *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, London: I.B. Tauris, 2009; Cavanaugh, William T., *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 1998; Id., *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. New York: Oxford University Press, 2009; Cooper, Terry D., *Dimensions of Evil: Contemporary Perspectives*. Minneapolis: Fortress Press, 2007; Crockett, Clayton, ed., *Religion and Violence in a Secular World: Toward a New Political Theology*, Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2006; Eagleton, Terry, *Holy Terror*. New York: Oxford University Press, 2005; Ellens, J. Harold, ed. *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, 4 vols. Westport: Praeger, 2004; Fernandes, Edna, *Holy Warriors: A Journey into the Heart of Indian Fundamentalism*, New Delhi: Viking, 2006; Ganiel, Gladys, *Evangelicalism and Conflict in Northern Ireland*, New York: Palgrave Macmillan, 2008; Gray, John, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, New York: Farrar Strauss Giroux, 2007; Hall, John R., Philip Daniel Schuyler, and Sylvaine Trinh, *Apocalypse Observed: Religious Movements, and Violence in North America, Europe, and Japan*, London: New York, 2000; Hinnells, John, and Richard King, eds. *Religion and Violence in South Asia*, New York: Routledge, 2006; Isherwood, Lisa, and Rosemary Radford Ruether, eds. *Weep Not for Your Children: Essays on Religion and Violence*, London: Equinox, 2008; Jefferis, Jennifer L., *Religion and Political Violence: Sacred Protest in the Modern World*, London: Routledge, 2010; Maguire, Daniel C., and Sa'diyya Shaikh, eds. *Violence Against Women in Contemporary World Religions: Roots and Cures*,

Entre las diferentes razones que se dan para explicar el choque entre las religiones, hay una en especial que ha sido estudiada y explicada por el pensador y teólogo René Girard –muy bien aceptada por muchos y controvertida por otros–: “la violencia y lo sagrado”⁸. Girard defiende que la conducta humana está en gran medida basada en el deseo de adquisición o apropiación de un objeto de imitación, o lo que él llama “conducta mimética”. Cuando dos individuos desean el mismo objeto e intentan conseguirlo, su conducta se vuelve conflictiva y generan violencia. La violencia prepara los cuerpos de los seres humanos para la lucha. A través de sus impulsos subconscientes para destruirse el uno al otro, ellos re-enfocan el conflicto y lo dirigen hacia fuera: buscan un chivo expiatorio, una víctima que es vulnerable y está a mano⁹. Consideran que la víctima es la causa de sus problemas; por eso, la víctima debe ser sacrificada. Cuando esta víctima es sacrificada, se tiene la impresión de que la violencia cesa “mágicamente” en la comunidad; pero de hecho, después se advierte, que la paz obtenida a través del proceso del chivo expiatorio no es duradera. El proceso en cuanto tal pone las semillas para la continuación de la violencia. Girard defiende que el origen de la religión está arraigado en la violencia. Lo evidencian las prácticas violentas de muchas tradiciones religiosas (sacrificios, inquisiciones, cruzadas, automutilación).

Esta violencia de lo sagrado nos fue revelada y desenmascarada por Dios, a través de la muerte de Jesús, la cual no fue una expiación sacrificial, y en la cual no hubo ningún tipo de sacralidad: fue simple y llanamente un asesinato. En la muerte de Jesús se nos revelaron las raíces de la violencia humana y el fracaso último de todos los métodos violentos. Si la mimesis está en la raíz de la violencia, Jesús no llama a superarla imitándolo a Él¹⁰. En lugar de imitar a nuestros prójimos y caer en la trampa de desear lo que ellos desean, tenemos que imitar a Cristo, quien imita a Dios¹¹.

La respuesta de Jesús a la violencia religiosa del siglo primero fue ignorada frecuentemente, pero nunca olvidada. Incluso durante los siglos en los cuales la Iglesia misma persiguió a los cristianos

Cleveland: Pilgrim Press, 2007; Nussbaum, Martha, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2007; Pahl, Jon., *Empire of Sacrifice: The Religious Origins of American Violence*, New York: New York University Press, 2010; Palmer-Fernandez, Gabriel, ed. *The Encyclopedia of Religion and War*, New York: Routledge, 2004; Selengut, Charles, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, 2nd ed. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008; Timmerman, Christiane, ed., *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism Between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Bruxelles: Peter Lang, 2007; Wicker, Brian, ed., *Witnesses to Faith?: Martyrdom in Christianity and Islam*, Burlington, VT: Ashgate, 2006.

⁸ Cf. Girard, René, *I See Satan Fall Like Lightning*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001; Id., *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986; Id., *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. Followers of Girard: cf. Alison, James, *Raising Abel: The Recovery of Eschatological Imagination*, New York: Crossroad Pub., 1996; Bailie, Gil. *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*. New York: Crossroad, 1995; Bartlett, Anthony W. *Cross Purposes: The Violent Grammar of Christian Atonement*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001; Bellinger, Charles K. *The Genealogy of Violence: Reflections on Creation, Freedom, and Evil*. New York: Oxford University Press, 2001; Fraser, Giles, *Christianity and Violence: Girard, Nietzsche, Anselm and Tutu*. London: Darton, Longman and Todd, 2001; Marr, Andrew, *Tools for Peace: The Spiritual Craft of St. Benedict and René Girard*. Lincoln, NE: Universe, 2007; Reineke, Martha Jane, *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997; Swartley, Willard M., ed., *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*, Telford, PA: Pandora Press, 2000; Yves Michaud, *La violence* (Presses Universitaires de France, Paris 1998);

⁹ En su lista de posibles víctimas René Girard menciona las siguientes: niños, ancianos, quienes parecen anomalías físicas, mujeres, miembros de minorías raciales o étnicas, los pobres y “aquellos cuyos dones naturales (belleza, inteligencia, elegancia) o status social (riqueza, posición), los marcan como excepcionales.

¹⁰ Willard M. Swartley (ed), *Violence renounced: René Girard, Biblical Studies and peacemaking*, Telford Pandora, 2000, pp. 218-245.

¹¹ Algunas religiones mundiales tienden a desviar nuestros normales deseos humanos a esferas sobrenaturales, en lugar de hacia las cosas materiales. Otra aplicación de la “mimesis”, según algunos teóricos, es –en lugar dejarse llevar por una “mimesis” adquisitiva- intentar darle otra orientación a la “mimesis” buscando finalidades positivas, como proponen las teorías del “Social Learning”: como, por ejemplo, conductas constructivas y reconciliadoras: cf. Swartley, ed. *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, 2000.

herejes, a los judíos, a los musulmanes, algunos cristianos lucharon para dar testimonio del mandato de paz de su Señor¹².

La violencia religiosa y la violencia contra las religiones ha comportado mucha destrucción de personas, lugares, animales¹³. No es justo identificar religión y violencia. Por eso, la teoría de Girard ha suscitado controversias; pero, de todos modos, sí comporta una advertencia muy seria respecto a los diversos tipos de fundamentalismo y violencia en las religiones. Ayuda a re-interpretar la religión desde la perspectiva de las víctimas.

En nuestro tiempo somos conscientes –tal vez más que nunca- de que la experiencia religiosa no tiene porqué estar conectada con la violencia. El “espíritu de Asís” ha manifestado cómo los líderes religiosos de las principales religiones están absolutamente interesados en la paz y cada vez más comprometidos en el diálogo interreligioso y en la defensa de la libertad religiosa en todos los países de la tierra.

2. Las cuatro expansiones de la conciencia

La conciencia humana ha recorrido un largo itinerario evolutivo que podemos denominar las “cuatro expansiones de la conciencia”:

- ✓ La primera expansión tuvo lugar cuando los individuos se juntaron con otros para formar una tribu; de aquí surgió la identidad tribal.
- ✓ La segunda expansión tuvo lugar cuando grupos de individuos se juntaron con otros grupos de individuos para formar la nación-estado. Surgió de aquí la identidad nacional.
- ✓ La tercera expansión aconteció cuando diferentes naciones se unieron y crearon “lo trans-nacional”: surgió de ahí la identidad internacional.
- ✓ La cuarta expansión llegará cuando nuestra conciencia se vuelva planetaria y surgirá de ahí una identidad planetaria.

Nos encontramos en el proceso que lleva hacia la cuarta expansión de la conciencia: se trata de una nueva visión en la cual quedan integrados todos los seres humanos, pero también el mundo animal, vegetal, el medio ambiente: es decir, se trata de la ecología global de nuestro planeta.

Esta cuarta expansión de la conciencia:

Es posible cuando se ponen en práctica “las nuevas virtudes” como son: la hospitalidad hacia todos los seres humanos; la compasión hacia toda manifestación de la vida; la humanidad hacia cualquier forma de esclavitud; el sentido de igualdad contra cualquier forma de despotismo; la prosperidad compartida ante cualquier forma de empobrecimiento y el mutuo respeto defendiendo la dignidad y la vida de toda persona.

Nos revela que no hay ninguna razón para convertirse en enemigo de otro ser humano. Nos hemos dado una identidad artificial que no es real¹⁴. Nuestra identidad no es únicamente tribal, o nacional

¹² En el siglo XIII Tomás de Aquino escribió una teología que pretendía ayudar a sus hermanos dominicos a persuadir a los cristianos cátaros para que volvieran a la fe católica pacíficamente. Raimundo Lulio, estudiante Cristiano de árabe y del Corán, pretendió ayudar a sus hermanos en la fe Cristiana para que reconocieran los elementos de fe que ellos compartían con los musulmanes con los que convivían. En el siglo XV, Nicolás de Cusa, cardinal y teólogo, expandió el proyecto de Raimundo Lulio de incluir en él las nuevas religiones de Asia. Todos estos teólogos reivindicaron el mandato de paz de Jesús ante la violencia religiosa de su tiempo: cf. Roger A. Johnson, *Peacemaking and religious violence: From Thomas Aquinas to Thomas Jefferson*, Pickwick Publications, 2009

¹³ René Girard, *La violence et le sacré*, ed. Bernard Grasset, Paris 1972; R.E.S. Tanner, *Violence and Religion. Cross-cultural opinions and consequences*, Ashok Kumar Mittal, New Delhi 2007. ¡Excelente descripción de la violencia interreligiosa en nuestro tiempo!

¹⁴ Quienes han organizado el mundo, lo han hecho en favor de sus intereses: crecimiento, avaricia o ambición. La mayoría de los poderosos han sido insensible ante los gritos de la tierra y de los seres humanos que la habitan. Emperadores, ebrios

(con fronteras, que hemos de defender con las armas). Nuestra identidad es planetaria, global. Somos ciudadanos del mundo. Por eso, hemos de implicarnos en la destrucción de todas las armas de destrucción en el planeta, en el cese del armamentismo, en el final de un banco mundial al servicio de la avaricia de unos pocos individuos o naciones y hacer surgir otro mundo que responda verdaderamente a las necesidades de todos.

Aboga por la integración de todos, pero no por la homogeneización. El modelo de identidad planetaria quiere articular la diferencia y construir una humanidad solidaria y equilibrada de forma dinámica¹⁵. En contra del pensamiento único y uniforme propone la alternativa del pensamiento integrador. Esta visión planetaria nos llama a integrar la diversidad de forma crítica. ¡Sólo así seremos capaces de acabar con la violencia!

Se abre aquí un horizonte de esperanza para la humanidad. Si respondemos a él de forma adecuada será verdad aquello de que “otro mundo es posible”.

Es éste el contexto en el cual estamos soñando una vida “interreligiosa”. Nos sentimos llamados a abolir toda forma de violencia, a ponernos de parte de las víctimas, a imitar la no-violencia de Jesús. Somos llamados, por otra parte, a convertirnos en mediadores de paz y en pacificadores interreligiosos. Esto acontecerá a través del aprendizaje del diálogo del corazón, del diálogo de sentimientos y del diálogo de vida.

3. Llamados a convertirnos en mediadores interreligiosos

Los religiosos disponemos de las mejores condiciones para entablar el diálogo inter-religioso. La memoria de nuestras raíces monástica, nuestra ascética, nuestra referencia permanente al Misterio santo, nos hace personas apropiadas para el diálogo de vida con otras tradiciones religiosas y con otras confesiones. Más allá de un diálogo teórico entre nuestras doctrinas, dogmas, ideas y creencias, no nos resultará muy difícil implicarnos en un diálogo de experiencias de fe, de experiencias religiosas, místicas, experiencias de compasión y caridad.

El diálogo interreligioso es indispensable para conseguir la paz en el mundo. Glosando la afirmación de Hans Küng que decía “nunca habrá paz entre las naciones sin la paz entre las religiones”, podemos añadir “que no habrá paz entre las religiones sin la mediación de mujeres y hombres religiosos” a través de un diálogo de experiencias de fe. Este tipo de diálogo (interfaith dialogue) ha llegado a ser un elemento esencial de la misión.

II. El discernimiento teológico:

Diálogo de experiencias de Fe (Inter-faith dialogue)

1. Una nueva forma de lenguaje: diálogo de experiencia, diálogo intra-religioso, “misión inter gentes”

Recientemente se han dado importantes cambios en el lenguaje religioso y teológico. En lugar de hablar del diálogo “inter-religioso” se comienza ya a hablar del diálogo “inter-faith” o del diálogo como comunicación de experiencias de fe. Esta nueva forma de expresión pone el énfasis en la “fe” en lugar de en las “creencias”¹⁶. Hay un segundo momento en el diálogo: es como un soliloquio con uno mismo en el ámbito interno de la fe, en el cual cada uno interioriza lo que ha aprendido y

de poder, tocan sus arpas mientras el mundo se arruina: cf. Eudald Carbonell, *El nacimiento de una nueva conciencia*, Ara Llibres, Badalona, 2007, pp. 70-72.

¹⁵ Cf. E. Carbonell, o.c., pp. 70-71.

¹⁶ Cf. Gerard Hall, *Interfaith dialogue: Theology, Practice and Promise*, in Hans-Georg Ziebertz and Friedrich Schweitzer (eds), *Dreaming the land: theologies of resistance and hope*, International Academy of practical Theology, Brisbane 2005, Lit Verlag, Berlin 2007, pp. 94-116.

experimentado en el diálogo de ideas, en el diálogo de vida, en el diálogo de la fe. El resultado de este soliloquio es la expansión de la conciencia religiosa y humana. Cuando esto acontece no renunciamos a nuestra propia fe; pero sí que abrimos nuestras mentes y corazones a nuevos horizontes y nos volvemos sumamente respetuosos con los otros en su “otredad”. Así entendido el diálogo –como diálogo en el ámbito de la fe (intrafaith-dialogue), es una de las principales tareas en nuestro tiempo y temas que hemos de desarrollar. La Iglesia católica es consciente de ello. Por eso, nos pide practicar el diálogo en cuatro niveles: diálogo de vida, diálogo de acción, diálogo teológico y diálogo de experiencias religiosas y místicas¹⁷.

La expansión de la conciencia religiosa es un factor de paz y de mutua comprensión entre todos los seres humanos. Las religiones, como los pueblos y las culturas se encuentran en estado de permanente crecimiento (R. Panikar). Las religiones cambian y crecen cuando establecen encuentros de diálogo de fe y de compañerismo y entrar en contacto y eventualmente en contraste con otras religiones o formas de fe.

Desde esta perspectiva del diálogo la misión es comprendida como “missio inter gentes”. Desde la perspectiva de la violencia la misión era sencillamente una “missio contra gentes”; ese es justamente el concepto de misión del fundamentalismo religioso.

La tensión existente entre diálogo y misión solo se puede resolver si pensamos de nuevo cuál es el objetivo fundamental de la misión y cuáles sus objetivos particulares, cómo la misión debe ser llevada a cabo, con quiénes como compañeros/as. Nunca nuestro mundo ha necesitado tanto la misión y el diálogo como hoy. Pero la naturaleza de ese tipo de misión y de diálogo tienen todavía que ser descubiertos¹⁸.

Nosotros, personas consagradas, estamos llamados a implicarnos en el diálogo de la fe. Éste no acontece automáticamente. Requiere por parte nuestra que profundicemos en nuestra vida de fe. La hospitalidad de la mente juntamente con la propia experiencia personal nos posibilitarán compartir con otros nuestras experiencias. Y este encuentro nos llevará posteriormente a lo que hemos llamado “intra-diálogo” con nosotros mismos, en el cual procesamos todo aquello que hemos comunicado y recibido. Es así cómo nuestra conciencia religiosa se expande y se abre a nuevas comprensiones.

2. Sueño y esperanza

¿Porqué sonar una vida inter-religiosa? Porque soñar es propio de la esperanza. Una cuestión fundamental respecto a la esperanza es: ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Quién espera en nosotros? ¹⁹.

El filósofo marxista Ernst Bloch escribió una estupenda obra en tres volúmenes titulada “El Principio Esperanza”. Bloch contempla a los seres humanos desbordados por el miedo y la ansiedad. El miedo estrecha el espacio vital. La esperanza nos da aliento. Los seres humanos necesitamos el aliento de la esperanza y aprender el arte de la esperanza. Nuestros sueños son portadores de esperanza. Propio del ser humano es soñar. Hay sueños nocturnos y sueños diurnos. Los sueños nocturnos nos remiten al pasado. Los sueños diurnos nos abren caminos de esperanza. Se vuelve hoy necesario intensificar los sueños diurnos²⁰. Tales sueños nos visitan por todos los lados. La vida está entrecruzada con todos estos sueños de una vida mejor. La insatisfacción es parte de la esperanza. Hay muchas utopías

¹⁷ Cf. dos excelentes documentos del Consejo pontificio para el diálogo inter-religioso: “Diálogo y misión” (1984) y “Diálogo y Proclamación” (1991).

¹⁸ Wesley Ariarajah, Interreligious dialogue and misión in the protestant Theology, in “Modern Believing” July 1 2010, p.46.

¹⁹ Cf. Ernst Bloch, El principio Esperanza, 3 vol., Biblioteca Filosófica, Aguilar, Madrid, 1977: vol 1, p. XI.

²⁰ Los sueños nocturnos -¡también según Freud!- nacen de las referencias al pasado. Los sueños diurnos, los sueños de ojos abiertos, miran hacia el futuro. Hay ciertamente sueños diurnos que son pura evasión y que elude la confrontación con la realidad; pero hay otros sueños diurnos en los que la imaginación se convierte en el instrumento de nuevas visiones y proyectos.

en los sueños diurnos de la humanidad: uno de esos sueños es que se establezca en la tierra el diálogo interreligioso como comunicación mutua de las experiencias de la fe.

La presencia del Reino de Dios en medio de nosotros es la fuente que inspiran todos nuestros sueños de ojos abierto y que estimula nuestra creatividad. La visión de un mundo feliz, justo, libre o redimido nos energiza en el presente y da sentido a nuestras luchas y al camino que hemos emprendido.

A soñadores como Joaquim de Fiore les fue dado contemplar una Iglesia de total comunión entre los diferentes estados de vida. Soñadores, como algunos teólogos del diálogo interreligioso, sueñan en un mundo trans-religioso en el cual todos estemos en comunión bajo la presencia activa del Espíritu.

Nuestra cuestión ahora es: ¿es voluntad del Espíritu que este sueño se vuelva realidad?

3. Pneumatología: los sueños del Espíritu

La teología del diálogo es una teología centrada en el Espíritu Santo. Él es el principal actor de la misión de la Iglesia (RM, 21).

El Espíritu Santo no es monopolizado por ninguna de las Iglesias cristianas. El Espíritu está presente en la gente de otras creencias, o religiones. Jürgen Moltmann enfatiza en el hecho de la presencia del la Ruah de Yahweh en todo. Una concepción similar del Espíritu se encuentra en el concepto asiático de Chi²¹.

El Espíritu es la auténtica presencia real de Dios, es Dios-con-nosotros, es la Presencia del Señor Resucitado, Jesús-con-nosotros²². Aunque el Espíritu en el cristianismo no se identifica con una fuerza inmanente e impersonal, Jesús dice que “el viento sopla donde quiere; escuchas su rumor, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3,8).

Es importante reconocer las semejanzas existentes entre el Espíritu Santo y otras manifestaciones suyas. Juntamente con esto es crucial aceptar también y dar la bienvenida al Otro que se expresa y manifiesta de formas diferentes, pero expresando en el fondo la misma realidad. El poder del Espíritu nos ayuda a construir puentes que han sido derribados por la ignorancia o la voluntad de poder. Los poderes destructivos de la separación sólo pueden ser superados con el poder del Espíritu Santo. La inhabitación de Dios Padre y el Señor Jesús en nosotros por medio del Espíritu, marca la diferencia en nuestra forma de vivir y de tratar a los demás y a la naturaleza.

Vivimos en un mundo multi-religioso, multi-lingüístico, multicultural. En este contexto es importante reconocer las diferencias entre los pueblos, pero también las semejanzas entre culturas y religiones. El Espíritu llena la faz de la tierra. Por eso, hay que favorecer todo lo posible que el mundo reconozca al Espíritu que lo habita. Probablemente tengamos que decir que contemplando todas las religiones del mundo, lo que encontramos no son muchos espíritus, sino muchos nombres para el único Espíritu²³.

²¹ Paul S. Chung, “The Mystery of God and Tao in Jewish-Christian-Taoist Context” p. 243-266 in *Asian Contextual Theology for the Third Millennium: Theology of Minjung in Fourth-Eye Formation*, edited by Paul S. Chung, Veli-Matti Karkkainen, and Kim Kyoung-Jae, Pickwick Publications, Eugene 2007; Adriel Kosman, “Breath, Kiss and Speech as the Source of the Animation of Life: Ancient Foundations of Rabbinic Homilies on the Giving of the Torah as the Kiss of God”, in *Self, Soul and Body in Religious Experience*, edited by A.I. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa, Brill, Leiden, 1998. No obstante, la declaración “Dominus Jesus”, n. 12, advierte de un peligro: “Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario. En el Nuevo Testamento el misterio de Jesús, Verbo encarnado, constituye el lugar de la presencia del Espíritu Santo y la razón de su efusión a la humanidad, no sólo en los tiempos mesiánicos (cf. Hch 2,32-36; Jn 20,20; 7,39; 1 Co 15,45), sino también antes de su venida en la historia (cf. 1 Co 10,4; 1 Pe 1,10-12)”.

²² Cf. Colin E. Gunton, *Father, Son & Holy Spirit: Toward a Fully Trinitarian Theology*, T & T Clark, London, 2003, 118; Rebecca Button Prichard, *Sensing the Spirit: The Holy Spirit in Feminist Perspective*, Chalice Press, St. Louis, 1999, p. 17.

²³ Cf. Kiam, Grace Ji-Sun, *A global understanding of the Spirit*, in “Dialogue & Alliance”, 21 (2007), pp. 17-31. Study of the names of the Spirit in other religions.

En cierto sentido esta pneumatología es ratificada por la declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe “Dominus Jesus” (06-agosto-2000) cuando en el n.12 constata que:

“La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones [...]. Cristo resucitado obra ya en los corazones humanos por la virtud de su Espíritu [...]. Es también el Espíritu quien esparce “las semillas de la Palabra” presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo”²⁴.

El Espíritu ayuda nuestra percepción, agudiza nuestra auto-conciencia y nos recuerda las necesidades de amor y de servicio de los otros. Es un Espíritu que nos une y lanza a la humanidad a unificarse también con los demás seres vivientes. É nos sostiene y nos hace conscientes de nuestra interconexión y mutua dependencia.

Una comprensión global del Espíritu nos llevará a la eliminación de la injusticia y del racismo en la sociedad.; abrirá las puertas al diálogo interreligioso y creará espacios para que todos podamos vivir dignamente en este planeta que habitamos.

III. Perspectivas:

La praxis de una vida inter-religiosa y en diálogo de fe

1. Las virtudes de una vida inter-religiosa

Catherine Cornille, profesora de teología interreligiosa en el departamento de Teología del Boston College, en un libro publicado en 2008 y titulado “La im-posibilidad del diálogo interreligioso”, parte del supuesto de que todos estamos en principio por el diálogo. Ella cree que para que ello acontezca es necesario poner las bases de una virtudes totalmente necesarias. Según ella, estas virtudes son cinco: humildad, entrega o compromiso, interconexión, empatía y hospitalidad. La práctica del diálogo nos llevará a confrontar y a revisar los grandes temas teológicos²⁵.

Humildad: emana del reconocimiento de que las verdades que conocemos son parte de la Verdad (con mayúscula) que nunca podremos conocer del todo. Así la humildad hace espacio a la necesidad de aprender unos de otros.

Compromiso: Sin comprometerse con la propia tradición religiosa el diálogo o deviene un sincretismo estilo New Age o turismo interreligioso. Pero si el diálogo consiste en un genuino intercambio, entonces uno tendrá algunos bienes que intercambiar. El compromiso no solo tiene que permitir, sino también que facilitar la apertura.

Interconexión: Entre la espléndida diversidad de religiones, hay siempre algo que las interconecta. Pero la cuestión teológico-filosófica es: ¿cómo entender este fundamento de interconexión? ¿Cómo describirlo sin imponerlo?

Empatía: nuestro acercamiento a otras religiones requiere empatía. No podemos contemplar la alteridad religiosa desde afuera; de alguna manera hemos de entrar en ella²⁶.

²⁴ Se trata de una cita tomada de: Juan Pablo II, Enc. Redemptoris missio, 28. Acerca de « las semillas del Verbo » cf. también San Justino, 2 Apología, 8,1-2,1-3; 13, 3-6: ed. E. J. Goodspeed, 84; 85; 88-89.

²⁵ Cf. Catherine Cornille, The im-possibility of interreligious dialogue, Crossroad, New York, 2008; Id., Many Mansions? Multiple religious belonging and Christian identity, Wipf & Stock Pub, 2010,

²⁶ La empatía se entiende como un proceso de transposición dentro del mundo de la vida del otro con la finalidad de comprender sus intenciones y su mentalidad (Dilthey); o como el compartir una situación que no sólo supone comprender maneras de pensar y sentimientos, sino seguirlas a tal punto que podamos hacerlas cuasi-nuestras, de modo que ellas nos ayuden a ir completando el esfuerzo intuitivo por comprender al otro (Husserl).

Hospitalidad: Catherine entiende que la hospitalidad es “la única y suficiente condición para el diálogo” y la entiende como “una actitud de apertura y receptividad hacia... la verdad posible” en el “otro” religioso. El diálogo sólo es posible entre amigos. Y los amigos no se sitúan entre sí a nivel de rango superior o inferior; entre amigos se establece siempre un contexto de mutuo aprendizaje y mutua interpelación. La virtud de la hospitalidad enfoca el problema teológico que sobrevuela a todas las demás virtudes: lo que los amigos evitan, las religiones lo han proclamado tradicionalmente, es decir, aserciones de finalidad, de superioridad.

2. La espiritualidad del diálogo inter-religioso: una espiritualidad centrada en la creación

Nuestra tradición en el cristianismo y judaísmo honra la sacralidad de la creación, estima a la mujer y los valores femeninos, abraza las artes, premia el amor, la sabiduría, la profecía y el misticismo y se compromete en defender la justicia de género, la justicia social y ecológica. Nuestra tradición afirma la presencia de la dignidad en todas las cosas, deduciendo de todo ello que el mundo y los seres humanos son básicamente buenos y santos.

Este es un excelente punto de partida para una inter-espiritualidad del diálogo. ¿Cómo profundizar en esta comprensión de la espiritualidad de la creación en las religiones mundiales y cómo hacer una traducción cultural de ella?

Inspirado en la visión mística del Maestro Eckhart, el teólogo Matthew Fox identifica cuatro vías o caminos que conectan al ser humano con la divinidad dentro y más allá de este mundo²⁷:

El primer camino hacia la conexión es la vía positiva: consiste en encontrar la divinidad a través de las experiencias de estremecimiento y fascinación deleitosa en el cosmos.

El segundo camino es la vía negativa: consiste en el encuentro con la divinidad a través de experiencias de pérdida, sufrimiento, oscuridad, interrupciones y vaciamiento de uno mismo.

El tercer camino es la vía creativa: consiste en encontrar a divinidad a través de la actividad creadora, especialmente a través del acercamiento contemplativo en las artes.

El cuarto camino es la vía transformativa: consiste en dejarse transformar en agente de la divinidad, utilizando la propia energía creativa para dejarse transformar y permitir que por ella la sociedad sea transformada con actos de compasión y de justicia.

Los cuatro caminos están interconectados: son como aspectos de un solo prisma o aspectos de una sinfonía compleja.

Necesitamos valentía para acoger en nosotros una visión ecuménica y dialogal en el ámbito de la fe, para así obtener una mayor visión espiritual y para practicar la diversidad en la unidad. Una visión inclusiva de la “interfaith visión” requiere un cierto grado de aceptación y reconciliación con personas, pueblos y grupos que mantienen puntos de vista radicalmente diferentes.

Hemos de interpelarnos constantemente para llegar a ser místicos, profetas y agentes creativos de cambio en nuestra forma de vida. Esto significa entrar en contacto con la llamada sagrada y con la misión que residen en nuestro corazón y re-inventar nuestra misión, de manera que ella responda a la llamada.

3. El nuevo paradigma de una formación interreligiosa

Hemos de revisar nuestra formación y educación para servir a este mundo plural. Tenemos que aprender el arte de los ministerios inter-religiosos, del diálogo de fe..

²⁷ Cf. Matthew Fox, *Original blessing: a primer in creation spirituality*, M.N. Bear, Santa Fe, 2000.

Inspirándome en Didier Pollefeyt, quisiera concluir mis reflexiones con algunas palabras respecto a la formación interreligiosa²⁸.

El crecimiento de la secularización, del pluralismo y la globalización está presionando mucho sobre nuestra formación y educación tradicional monoreligiosa. Nos sentimos llamados a dar respuesta a la cuestión de la multireligiosidad a través del desarrollo de un concepto multireligioso de formación monoreligiosa.. La formación religiosa se convierte así en un espacio de encuentro y diálogo entre las diferentes convicciones religiosas. La formación interreligiosa se distingue del modelo de formación multireligiosa. El modelo interreligioso de formación religiosa no solo informa sino que nos introduce en el alma de las demás religiones de modo que tengamos la oportunidad de enriquecernos y desarrollar nuestra propia identidad religiosa en la interrelación.

El modelo interreligioso intenta y sueña con una formación que invita al religioso a mantener e intensificar su propia identidad religiosa al mismo tiempo que se abre a la religión del otro. Lo que es mucho más: se trata de una auténtica religiosidad capaz de acoger al otro en su vulnerabilidad y en su fuerza como testigo de Dios. Este es un nuevo paradigma para la formación y la educación religiosa que estamos ya redescubriendo.

Conclusión

No debemos temer ante la vida interreligiosa. No hay en ella –cuando se entiende adecuadamente– ningún riesgo de perder los rasgos de la propia identidad. Nuestra vocación procede del Espíritu Santo. Él abre nuestros corazones, mentes y vida a una amigable diálogo con nuestras hermanas y hermanos de otras religiones y vivencias de fe.

Nos sentimos llamados a profundizar nuestra propia experiencia de fe, incluso a entrar en la fase mística de nuestra espiritualidad. Cada camino de espiritualidad concluye en el mismo punto: en la nueva Jerusalén, la ciudad de todos, la ciudad en la que todo ser humano se siente en casa, en Alianza con el Dios que se nos revela como Abbá, el Hijo Jesús y el Espíritu Santo, con toda la creación y con todos los seres humanos

Hemos de aprender cada vez más el arte de la “interreligiosidad”, la inter-faith, la inter-formación.

El apocalíptico cristiano contempla este mundo desde la esperanza del éxito y victoria de la Alianza de Dios con la humanidad y la naturaleza. Juzga el presente desde la perspectiva de la redención: las insatisfacciones y frustraciones del presente son así considerados como “los gemidos inenarrables de una creación que espera su redención” y no como un destino fatal. El orden profano tiene al pesimismo. El orden mesiánico revoluciona no como una expectación pasiva de algo grande que tiene que acontecer, sino como una demanda actual de algo que ya nos ha sido dado o concedido.

Nosotros, los religiosos, sabemos que hemos de renovar nuestra Alianza con Dios, con todos los pueblos, con toda la tierra. Pero ¡hoy! ¡en este tiempo!. Y el camino consiste en volvernos “interreligiosos” y dando la bienvenida en nosotros a esta nueva y más profunda identidad.

²⁸ Cf. Didier Pollefeyt, *Interreligious learning*, Leuven University Press, 2007.

Comunicación

El lenguaje juvenil²⁹

Alfonso López Caballero
Dr. Filosofía, Lic. Psicología

La jerga juvenil en ocasiones aporta a la lengua recursos ocurrentes, expresivos y con más fuerza de los que tiene el lenguaje de los adultos.

A comienzos de 2011, La Secretaría de Educación Pública (SEP) difundió la guía “¿Cómo descifrar el lenguaje de tus hijos?”. Se pretendía aportar una ayuda a los padres que, en esta nueva era digital, afrontan diversos contratiempos para superar la comunicación familiar. Una versión abreviada, en formato PDF, es descargable en la siguiente dirección:

http://www.tvaztecapuebla.com.mx/descargasmultimedia/Nueva_escritura2011-02-08.pdf

Uno de los primeros temas que toca la guía es la sustitución de caracteres, que los jóvenes utilizan en mensajes escritos enviados a través de los móviles o en chats de ordenador para comunicarse con sus amigos.

Es común que los adolescentes cambien letras como “s” por “z” o “c” como en “súper” y “zúper” y parte de las palabras que contienen “ca” por “k” como en “acerca” y “acerk”. Incluso algunas palabras presentan combinaciones múltiples como la palabra “chicos” que cambia a “xkos” cuando la “x” hace las veces de la sílaba “chi”.

Por su parte, los jóvenes también utilizan expresiones o palabras que cambian totalmente en palabras inventadas pero que mantienen un contexto totalmente diferente. Tal es el caso de “bn” que significa “bien”, “thnx” “gracias”, “xq” “porque”, “tq” “te quiero”...

²⁹ En Revista *Diálogo familia-colegio*.

Algunos programas con los que dialogan los jóvenes permiten la inclusión de “emojicons”, que permiten a los usuarios expresar emociones mediante pequeñas imágenes insertadas en el texto o en los mensajes cortos del móvil.

Esta información, proporcionada por la Guía de la SEP, responde a la necesidad de los padres ante el avance en la comunicación entre los jóvenes y la problemática que las redes sociales y tecnología han traído a las relaciones familiares.

Lo que está claro es que a **una velocidad vertiginosa, el lenguaje evoluciona en la comunicación juvenil, adoptando formas y expresiones no muy ortodoxas, que a veces escandalizan y preocupan a los que prefieren un lenguaje correcto.**

Pero veamos las características fundamentales de este nuevo lenguaje.

Lenguajes de ayer y de hoy

En el lenguaje juvenil abundan, por supuesto, las frases hechas. Tanto en el lenguaje actual como en el de antaño, las frases hechas son una realidad que a veces expresa lo mismo pero con distintas palabras. Como ejemplos, pueden servir las siguientes expresiones de hoy y de ayer, equivalentes en el fondo pero no en la forma.

- ✓ Irse de “fiestuki” - Irse de picos pardos,
- ✓ Echar la pota - Echar la primera papilla,
- ✓ Me la suda - Me importa un bledo,
- ✓ Darse un pirulo - Darse un garbeo,
- ✓ Estar “empanao” - Estar en Babia,
- ✓ Sacarse algo con la gorra - Ser pan comido,
- ✓ Estar de bajón - Estar de capa caída,
- ✓ Ir maqueado - Ir hecho un pincel,
- ✓ No coscarse - No comerse una rosca,
- ✓ Estar chungo algo - Pintar mal la cosa,
- ✓ Estar al loro - Estar al tanto,
- ✓ Ir de sobrao - Ser un gallito,
- ✓ Ser un pringao - Ser un primo,
- ✓ No me taladres - No me comas la oreja,
- ✓ No me rayes - No me cabrees,
- ✓ Ser un pipa - Ser un chulo,
- ✓ No estar bien del tarro - Faltar un tornillo,
- ✓ Ser un crack - Ser un fenómeno,
- ✓ Dar la brasa - Ser un pesado,
- ✓ Ser un toli - Ser un estúpido,
- ✓ Se le fue la pinza – Perdió los estribos
- ✓ No te cantees – No te pases
- ✓ Ser un rata – Ser de la cofradía del puño cerrado
- ✓ Estar “fashion” – Estar al día
- ✓ Ser un “friki” – Ser un extravagante
- ✓ Darse un hostión – Pegarse una leche
- ✓ Le dio un yuyu – Le dio un canguelo

Características de la jerga y el argot juvenil

1. ¿En qué se basa lingüísticamente?

La morfología es el campo donde más se lucen:

- **Creación de sufijos peculiares.** Ejemplos: -ATA (segurata, broncata, cubata, bocata, ordenata), -AMEN (tetamen, musulamen), -ACA (sudaca), -ETA/O (jepeto, careto, novieta), -ORRO (jevorro), -ARRA (punkarra), -UKI (marchuki), -UTI (bakaluti), etc.
- **Deformación intencional de las palabras.** Ejemplo: gáyer (gay), ¿qué paísa? (¿qué pasa?).
- **Derivación de palabras sobre una base léxica propia.** Ejemplos: dar el cante, cantoso, canteo, cantazo (de cantar).
- **Desarrollo de sinónimos y sustitutos léxicos.** Ejemplos: descojonarse, partirse la polla, despollarse, partirse el culo, partirse el ojete, partirse la caja...

2. ¿Cómo es su estilo?

- **Desenvoltura, carácter lúdico y registro informal.** Utilizan eufemismos lúdicos como puro juego: echar un meo, echar un tordo. Son palabras que, no siendo groseras, expresan acciones que sí lo son.
- **Hipertrofia de la afectividad.** Los jóvenes se posicionan ante los hechos con gran intensidad emocional y expresiva.
- **Tendencia a la materialización de lo abstracto.** Ejemplos: partirse el ojete, darse un pedazo de hostia, etc.
- **Falta de interés en la corrección normativa.** No quiere decir que quieran ser incorrectos, sino que no les importa poner la frase al servicio de lo que quieren decir, aunque la ortografía o la sintaxis no sean las correctas.
- **Gran productividad.** El lenguaje de los jóvenes crece rápidamente y se renueva con mucha facilidad. No se da un barrido de las palabras que van desapareciendo, sino que suelen convivir con las nuevas durante un tiempo.
- **Carácter familiar, espontáneo, informal y cotidiano.** Este lenguaje despreocupado tiene algunas características propias, como por ejemplo la actualidad, la espontaneidad, la expresividad y los errores sintácticos. También incluye el uso de palabras insultantes y despreciativas: *eso es una mierda, está pidiendo un polvazo, puto futbol*.

3. ¿Cuándo y cómo se utiliza?

- **Se trata de una jerga de edad, no de cultura ni de clase social.** Conforme va pasando el tiempo, vamos asentando una forma de vida más adulta y cambiamos nuestra forma de comunicarnos. Ya no nos planteamos “hacer un simpa”. Es un lenguaje efímero, pero también con cierta permanencia.

Una característica curiosa es que el lenguaje juvenil **se alimenta del léxico procedente de otras jergas**: del mundo de la drogadicción (pavo, mono, pollo), del gitano (churumbel, parné, molar, piltra), del militar (fusil, quinto), del cheli (vasca, peña, tronco, to’dios), del lenguaje pijo (“megaguay, es súper súper ideal”, “divina de la muerte, tía”, “Forever Forever”, “osea tía, que es super mega fashion!”), “tronco, yo flipo en colores”, “tranqui que te cagas”)...

- **No se utiliza con los padres.** Los jóvenes, además de manejar su jerga, saben emplear el lenguaje estándar. Son capaces de cambiar de registro y buscan acomodadores lingüísticos para adaptarse a cada receptor.
- Se utiliza en **situaciones de comunicación oral** y está más desarrollado en las **zonas urbanas** que en las rurales.

Son lenguajes en contexto, **definidos por el ámbito de inquietudes de sus hablantes** y utilizados como cauce de sus preocupaciones. Sus rutinas lingüísticas son: las despedidas, los saludos (hijo de puta, ¿qué pasa?), los tratamientos (churri, tío, tronco, tía) y todas las palabras relacionadas con el ocio (drogas, música, bebida). Pero el mundo del ligue se lleva la palma: makearse, meter pezuña, meter cuello, hacer el baile de la cobra, etc.

El mundo del sms

Los SMS (iniciales de *Short Messages System*), los mensajes breves que enviamos a través del móvil, **podemos considerarlos como la forma más ingeniosa y rápida de comunicarse en nuestro siglo**. Todos los utilizamos: mujeres, varones, jóvenes y menos jóvenes.

Los móviles han colonizado nuestras vidas. Nos llamamos más que nunca, aunque sólo sea para decirnos que ya nos volveremos a llamar. Intercambiamos mensajes. Usamos el móvil para múltiples finalidades: cámara, agenda, calculadora, videoconsola...

El SMS es una moda y un negocio, se ha convertido en un servicio que ha experimentado un enorme crecimiento en todos los operadores de telefonía, y esto porque es un medio discreto y económico.

Si el teléfono móvil de quien recibe está encendido y no hay problemas en las comunicaciones, un SMS llega en seis segundos, creando una ilusión de sincronía entre quien lo manda y quien lo recibe. Por esa razón, es un medio bastante económico que produce un placer innegable porque parece eliminar cualquier distancia física y recuerda a una comunicación casi cara a cara, como si pudiéramos escuchar las palabras de la persona que nos escribe y no, como ocurre en la realidad, de leerlas. Los jóvenes han creado una nueva forma de comunicación no verbal taquigráfica que ha entrado con fuerza en nuestro mundo dando vida a una nueva jerga juvenil, que podríamos definir "el lenguaje de los SMS".

Se puede hablar de un lenguaje *fugaz* creado por los usuarios, sometido a un cambio rápido y constante, y por esta razón destinado a una vida breve. Sin embargo, **es un lenguaje que precisa mucha creatividad**. Muchos de los términos que forman su léxico desaparecen o caen en desuso muy pronto, mientras que otros, al entrar en la lengua común, sobreviven y hasta adquieren significados diferentes o más generalizados.

No cabe duda de que esa moda de los SMS es un signo de identidad de la juventud actual, y la víctima inocente en quien recaen las consecuencias de su rebeldía no es otra que la ortografía. **Las abreviaturas pueden representar un problema serio en el ámbito escolar o académico**, primero porque se pueden "escapar" durante un examen, segundo porque pueden generar dudas a la hora de escribir correctamente, como entre poner una // o una y, no escribir las *haches*, convertir la *ch* en *x* (*mxo*, es decir mucho)... como se hace en los SMS.

Algunos ejemplos de estas abreviaturas:

- 1) *"bien pos yo yamare oy pra ver k pasa con BA aora stoy n clas bueno n sept t lo sacas pati"* (bueno, pues yo llamaré para ver qué pasa con Bellas Artes. Ahora estoy en clase. Bueno, en septiembre te lo sacas, Pati),
- 2) *"n se q t abre echo pro t moskeo n s normal"* (no sé qué te habré hecho, pero tu mosqueo no es normal),
- 3) *"hy pso d sa"* (hoy paso de salir),

- 4) “*Toy zzz qdms en la dsk? bsit2*” (estoy dormido ¿quedamos en la discoteca? Besitos),
- 5) “*NTID*” (no tengo un duro),
- 6) “*tas OK?*” (¿estás bien?),
- 7) “*TQITPP*” (te quiero y te pido perdón),
- 8) “*MK?*” (¿me quieres?),
- 9) “*kdms?*” (¿quedamos?)...

En estos SMS, desaparecen las vocales y las partículas, que son las partes más maltratadas del vocabulario: *xa* (para), *xq* (porque), *x q* (por qué), *x fa* (porfa/por favor), *k tl?* (¿qué tal?), *lg* (lugar), *ls* (los, las), *nl* (en el/ en la), *KO* (muerto), *LAP* (lo antes posible), *kls* (clase), *KLS* (que lo sepas) etc. Escritos unidos o separados, son abreviaturas normales para cualquier joven español, pero muy difíciles de aceptar en el ámbito académico.

Pero las características lingüísticas y comunicativas de los SMS muestran perfectamente por qué se han arraigado sobre todo entre los jóvenes con menos de 25 años: porque **les permite reproducir, también a distancia, su habla, un código que tiene unido al grupo, un habla particular, veloz gracias a las abreviaturas, y con un componente gestual muy significativo.**

Escribir en poco espacio el mayor número de palabras, frases, emociones, “gestos”, representa claramente un reto interesante para todo joven, y sobre todo, en determinadas situaciones, permite llegar al corazón de la manera más rápida posible.

Mientras que los jóvenes sigan siendo protagonistas de la escena social, su lenguaje, así como su forma de vestir y sus valores, continuarán siendo imitados por los demás, provocando de esta forma la constante modificación del léxico de su vocabulario.

Se trata todavía de un código “inmaduro”, una jerga que cuando se convierta en un mensaje cifrado requerirá de diccionarios.

En España, en el año 2001 se publicó un diccionario de abreviaturas, emoticonos y normas sobre los SMS, titulado: “*QRS ABLR? Pqño lbro d msj txt*”, Ediciones B (traducción del inglés “*Wan2tlk? Ltle Bk of Txt Msgs*”, publicado por Michael O'Mara, Books Limited).

Evaluación de la situación

En mayor o menor medida, los adultos nos enfrentamos al lenguaje de los jóvenes con prejuicios y estereotipos.

Hay quien piensa que, con este ejercicio de “balbuceo primitivo de la lengua” que improvisa una especie de *jibarismo* con las expresiones, estamos convirtiendo al chico en un inepto expresivo y, por lo tanto, en un ciudadano de segunda en el futuro.

El catastrofismo es una tendencia que genera numerosas adhesiones, más cuando se aborda el binomio juventud y lenguaje. **Los garantes de la pulcritud y ortodoxia se rasgan las vestiduras ante la forma en la que los adolescentes perpetran, más que hablan, la lengua.**

Sin embargo, hay expertos que abogan, con optimismo y con hechos, por huir de prejuicios y de predicciones apocalípticas, y resaltan que “*los jóvenes nunca han escrito ni se han comunicado más que ahora*”.

La realidad en la que nos encontramos merece una reflexión: **en contra de los agoreros, la lengua no se va a pique, la lengua evoluciona.** Y lo que hoy nos parece muy incorrecto dentro de un tiempo puede ser la norma. La lengua está viva y evoluciona: contra eso no podemos hacer nada.

La *pobreza léxica* de la que se dice ser patente el lenguaje juvenil, no deja de estar acompañada por una creatividad que es capaz de ofrecer connotaciones fuertes y diferentes a cada enunciado, hasta convertir a esta variedad en uno de los mejores ejemplos de *lengua viva*, en constante ebullición.

El lenguaje juvenil, y el lenguaje de los SMS tal vez no sea sólo *una faceta del español coloquial sino la faceta que más éxito goza actualmente en las producciones orales*, al mismo tiempo que constituye una de sus principales fuentes léxicas.

Lo importante es haber “descubierto” de nuevo la escritura, una escritura viva que permite acortar las distancias, que refleja toda la vitalidad de estos jóvenes, una forma de escritura descarnada, renovada y original, que desea expresar el presente en toda su rapidez.

Los jóvenes escriben, y al mismo tiempo “hablan”, a través de esas abreviaturas, siglas, números, signos gráficos, “dibujan” pequeñas figuras construidas con la tecla del móvil, los *emoticonos*, y usan esos textos breves que, aunque vehiculan contenidos muy variados, están fuertemente connotados desde el punto de vista emotivo.

La lengua española, la tercera más hablada en el mundo, sigue viva y en continuo movimiento, como lo prueba la renovación constante de las jergas y lenguas especializadas, como el lenguaje juvenil.

Los SMS son una muestra extraordinaria de adaptación de los jóvenes a un modo de escritura en un soporte complicado que no conocían, que les ha entusiasmado y que les sale rentabilísimo. Si ellos distinguen bien que una cosa es el SMS, otra el Messenger, otra el examen y otra un escrito periodístico, no sólo no arrastrarán problemas sino que enriquecerán nuestra perspectiva de comunicación.

La jerga juvenil es casi siempre pasajera pero en ocasiones aporta a la lengua recursos ocurrentes, expresivos y con más fuerza de los que tiene el lenguaje de los adultos, por lo que hay que evitar los prejuicios con los que muchas veces se observan esos modos de hablar.

El problema surge cuando los jóvenes emplean este lenguaje fuera de las nuevas tecnologías y de la comunicación entre iguales. Ello se debe, en gran parte, a una falta de registros que deberían haber adquirido a lo largo de su formación.

Escuela de padres

1. ¿Estamos al tanto de cómo hablan y escriben nuestros hijos cuando se relacionan con otros de su edad? ¿Hemos leído alguna vez un SMS o una conversación por chat con sus amigos?
2. ¿Qué pensamos globalmente de la jerga juvenil? ¿La entendemos? ¿Nos hemos preocupado por iniciarnos en los significados de ese lenguaje? ¿Qué ventajas pensamos que tiene esa forma de comunicarse? ¿Lo vemos, más bien, como un sarampión pasajero, que hay que tolerar como tantas otras cosas?
3. ¿Recordamos alguna característica de nuestro lenguaje de adolescentes? ¿En qué se diferenciaba del lenguaje de nuestros padres?

Vocaciones

Los jóvenes y la nueva evangelización

Hermano Álvaro Rodríguez Echeverría, FSC

Al termino del Vaticano II, la Iglesia dirigía entre otros, un mensaje a los jóvenes, que el 12 de octubre de este año fue entregado de nuevo por Benedicto XVI a un grupo de jóvenes en la Eucaristía que conmemoraba los 50 años de la inauguración del Concilio.

Después de presentarnos el rostro misericordioso del Padre, el mensaje, añadía: *“En el nombre de este Dios y de su hijo, Jesús, os exhortamos a ensanchar vuestros corazones a las dimensiones del mundo, a escuchar la llamada de vuestros hermanos y a poner ardorosamente a su servicio vuestras energías. Luchad contra todo egoísmo. Negaos a dar libre curso a los instintos de violencia y de odio, que engendran las guerras y su cortejo de males. Sed generosos, puros, respetuosos, sinceros. Y edificad con entusiasmo un mundo mejor que el de vuestros mayores. La Iglesia os mira con confianza y amor [...] Miradla y veréis en ella el rostro de Cristo, el héroe verdadero, humilde y sabio, el Profeta de la verdad y del amor, el compañero y amigo de los jóvenes”* (Mensaje a los jóvenes).

En estos cincuenta años la llamada hecha a los jóvenes, sin duda ha sido recogida por muchos de ellos, pero hoy, el panorama que se nos presenta en relación a la juventud no deja de inquietarnos y debemos preguntarnos en qué hemos podido fallar para que tantos se hayan alejado de la fe o vivan en la indiferencia. Como lo ha dicho no hace mucho Monseñor Munilla más de la mitad de los jóvenes españoles no creen en Dios ni conocen a Jesucristo. Ciertamente no es fácil hacer estas mediciones, porque Dios es más grande que nuestro corazón y escapa a las medidas. Tampoco es claro saber cuáles son los criterios que pueden indicarnos esa increencia. Ciertamente no podemos reducirlos únicamente a criterios morales o de participación en la vida litúrgica. El criterio mayor es el amor, como lo expresa muy bien el Mensaje conciliar a los jóvenes y como posteriormente nos lo recordó

Juan Pablo II: “*No podemos hacernos ilusiones: por el amor mutuo y, en particular, por la atención a los necesitados se nos reconocerá como verdaderos discípulos de Cristo* (cf. Jn 13, 35; Mt 25, 31-46)” (Mane nobiscum 28).

Más que fijarnos en los jóvenes debemos fijarnos en nosotros y hacer un examen de conciencia y emprender con la gracia de Dios la conversión pastoral a la que nos ha invitado el Sínodo. ¿Por qué los jóvenes no han visto la transmisión de la Fe como una Buena Noticia, que da sentido pleno a la vida? ¿Hasta qué punto nuestros apostolados y comunidades han reflejado “*el rostro de Cristo, el héroe verdadero, humilde y sabio, el Profeta de la verdad y del amor, el compañero y amigo de los jóvenes*”? ¿Han captado los jóvenes esa “*mirada de confianza y amor en la Iglesia*”?

Por eso, lo más eficaz cuando se trata de la Nueva Evangelización es volver al Jesucristo del Evangelio, conocerle mejor y hacer de éste la norma y dirección que la Iglesia debe seguir. La Iglesia tiene que estar subordinada al Evangelio, no al revés. Esto mismo implica, como decía Juan XXIII a propósito del Concilio, abrir las ventanas para que entre el aire siempre renovado de la persona de Jesús. Mientras Jesucristo no esté presente como punto de referencia en todo lo que se refiera a la “Nueva Evangelización”, poco se avanzará especialmente con los jóvenes de hoy. En el fondo, se trata de sumergirse en la profundidad de la experiencia humana de los jóvenes y descubrir en ella la presencia de Dios. Solamente a través de este encuentro se hace posible una apertura al Evangelio capaz de tocar verdaderamente la vida. Porque la Nueva Evangelización es ante todo ponerse al servicio de la *missio Dei*, la misión de un Dios que quiere que todos se salven (1 Tm 2,3), que mira a cada persona y a cada joven con ternura y misericordia, que en Jesucristo quiere “*que todos tengan vida y vida en abundancia*” (Jn 10,10), con gran humildad, sabiendo que es el Espíritu Santo y no nosotros el principal protagonista. Es también una llamada a ser una Iglesia más compasiva y cercana, “*sacramento universal de salvación*” como la definió el Vaticano II (LG 48).

I. Los jóvenes y la Nueva Evangelización

El tema de los Jóvenes y la Nueva Evangelización aparece tímidamente en el *Instrumentum Laboris*. La nota más positiva la encontramos en el número 50 que valora la “*frescura y entusiasmo con que algunos jóvenes animan las comunidades cristianas*”.

• Los jóvenes principales destinatarios

Personalmente pienso que las nuevas generaciones, sin distinción de continentes o diferencias culturales, deben ser el campo privilegiado de la Nueva Evangelización, no simplemente como receptores pasivos de la misma, sino como agentes activos, recordando las palabras de Juan Pablo II cuando afirmaba que “*los jóvenes son los mejores apóstoles de los jóvenes*”. Y esto me parece ser así por su generosidad innata, por su apertura al futuro, porque están en la misma sintonía de onda y tienen una sensibilidad muy especial para captar las dificultades de sus coetáneos, comparten sus mismas carencias, y pueden comprender mejor sus ideales y proyectos.

Los jóvenes son una buena noticia para el mundo, pero debemos preguntarnos cómo hacer para que la Buena Noticia de Jesús sea buena noticia para ellos. En una época, como la nuestra, en que los jóvenes buscan algo más y están abiertos a la espiritualidad, debemos educarlos al encuentro con Dios en su propio interior. Debemos educar para la interioridad. Paradójicamente esto se logra cuando facilitamos el descubrimiento de la propia fragilidad. En un Encuentro de jóvenes lasalianos en Estrasburgo en 1994, Gabriel Ringlet vicepresidente entonces de la Universidad de Lovaina en Bélgica, lo expresaba con estas estupendas palabras: “*Pienso que es urgente hoy, educar a la fragilidad. En la casa, en la escuela, en la Iglesia, en el trabajo, en la pareja. No hay deshonor en el reconocer los propios errores, las fisuras, rupturas, arrugas... cuando se es padre, cónyuge, profesor, vicerrector, cura. Cuando se es Dios. La grandeza única del cristianismo, es osar decir que Dios es frágil. Es osar decir que en*

cada hombre, aún en el más miserable, “existe una fisura que abre a otro universo”. La clave de la experiencia pedagógica, como la clave de la experiencia amorosa, como la de la experiencia espiritual, es la no-plenitud [...] ¡Qué maravillosa vocación para la escuela de hoy! Invitar a cada uno a alcanzar su propia tierra interior. Permitir a cada uno descubrir su tierra prometida. Animar a cada uno a decir su palabra. Ayudar a cada uno a descender hacia su verdad más secreta” (Congrès Euro La Salle 4-5-6 mars 1994, en la revista Action Educative Lasallienne, n° 49, págs. 39-40). Como nos lo recordó Pablo VI humanizar es ya evangelizar. Debemos estar convencidos que trabajar en educar personas libres es ya disponerlas a la fe; que evangelizamos cuando despertamos en los jóvenes el convencimiento reflejo de lo que vale su existencia y de lo sublime que es su destino humano cuando les ayuda a encontrar la verdad, a conquistar la propia libertad, a saber escuchar, amar, servir a los demás, cuando les inculca el amor de la justicia, de la fraternidad, de la fidelidad.

El debilitamiento del mesianismo histórico y de los grandes proyectos del pasado abre a los jóvenes caminos más modestos, pero más realistas y lleva al descubrimiento del valor que tiene la vida cotidiana. Y es en lo cotidiano donde debemos encontrar a los jóvenes. Como nos dice el jesuita José María Tojeira: *“Incluso las crisis de las utopías les han llevado al cultivo de compromisos más cercanos al dolor humano, más que a la desesperación, desencanto cínico, o incluso depresión a las que arrastró a muchos adultos ese mismo fenómeno”* (Diakonía, julio-septiembre 2005). En efecto, para muchos jóvenes lo valioso es consolar hoy el dolor de una persona, besar hoy a un niño desamparado, llevar al hospital hoy a un enfermo sidótico... Parece que lo cotidiano tiene más relevancia que el descubrir las raíces del dolor o buscar soluciones estructurales.

Por eso debemos favorecer experiencias que les permitan tocar con las manos la pobreza y el dolor humano, por ejemplo, misiones en tierras campesinas o indígenas, campos de verano, experiencias misioneras en el tercer mundo, alfabetización para adultos, ayudar a emigrantes a aprender nuestra lengua... *“Los jóvenes voluntarios son los que en un primer momento –y sin excluir a voluntarios de otras edades– mejor sintonizan con las particularidades de los chavales que peor lo pasan. En este caso es importante vincular la conexión de lenguajes, gustos, y hasta una cierta estética, con la certeza de que el encuentro real y único con quien sufre me afecta, me toca y no me deja indiferente”* (Luis A. Aranguren: *“Nuevas pobreza, jóvenes y educación”*, Misión Joven n° 273, 1999).

Ver la realidad, iluminarla con la Palabra de Dios, comprometerse en una acción transformadora. Me parece que estos tres movimientos deben estar presentes también en todo joven comprometido con su fe cristiana. Estos tres movimientos corresponden con la praxis de Jesús que estamos llamados a proseguir en nuestras vidas. La actitud de Jesús es programática: ver la realidad, conmovirse y actuar. Jesús nos dice en el Evangelio que no ha venido para juzgar o condenar, sino para salvar: por eso ante la realidad se deja conmover y actúa. Creo que esto también es parte de la metodología evangélica que debemos seguir y transmitir a los jóvenes:

- ✓ **Ver la realidad**, significa estar al día con lo que pasa en nuestro mundo, leer los periódicos y ver o escuchar los noticieros, no por mero afán de curiosidad, sino para descubrir el paso de Dios en nuestra historia. Y esto no de una manera teórica o lejana, debemos tocar esa realidad y hacer que los jóvenes la toquen también. Sin experiencias concretas, las más grandes verdades se convierten en humo.
- ✓ **Conmoverse**, significa hacer nuestro el dolor de nuestros semejantes, por ejemplo, de esos cientos de emigrantes que aún exponiendo su vida, buscan un destino más digno para ellos y sus familias; como tampoco podemos pasar por alto el peligro de la falta

de alimentos, que con la crisis económica que hoy vivimos, amenaza a tantos pueblos, según las palabras del secretario general de Naciones Unidas, Ban Ki-Moon. Conmoverse, es sufrir-con, es, ser sensible a toda forma de injusticia, de pobreza, de sufrimiento. Jesús no tuvo temor en manifestar sus entrañas compasivas, ante la multitud que estaba como ovejas sin pastor (Mc 6, 34), ante la viuda de Naín que enterraba a su hijo único (Lc 7,13), ante Lázaro su amigo, conmoción hasta las lágrimas (Jn 11,35)... Esto nos debe llevar a tener “*entrañas de compasión*” ante todo dolor humano.

- ✓ **Actuar**, es el último paso y el más importante. Sin el actuar el ver y el conmoverse se reducen a buenas intenciones y sensiblería. Se trata de ayudar a cada joven a llegar hasta las últimas consecuencias siendo como Jesús, un hombre-para-los-demás, anteponiendo ante las necesidades de los demás los propios intereses personales.

- **Nuestra actitud hacia los jóvenes**

De nuestra parte es importante conocer su mundo y hacer un esfuerzo de inculturación en el mismo. Conocer sus necesidades, sus angustias, interrogantes, anhelos, esperanzas y ofrecerles el Evangelio que siempre es Buena Nueva. Es importante partir de la vida porque los jóvenes se desinteresan del mensaje cristiano en la medida en que se presenta a su mente como una ideología, impuesta desde el exterior por vía de autoridad, o deductivamente partiendo de principios sin relación con la vida concreta. Los jóvenes de hoy, viviendo en culturas globalizadoras caracterizadas por el incesante cambio de perspectivas, y en una sociedad marcada no pocas veces por la inseguridad económica, por la glorificación de la violencia, por las satisfacciones inmediatas, encuentran difícilmente puntos de apoyo para articular un relato de su propia vida, que de sentido, dirección y propósito a sus sueños juveniles. Por eso nuestra principal función es ayudar a cada joven a sentirse amado, valorado, bendecido, importante y necesario para los demás.

La Nueva Evangelización para los jóvenes y para los que los acompañamos debe ser una llamada a volver al Evangelio y descubrir que el núcleo central de nuestra fe es un encuentro personal con Jesucristo que conduce a una comunidad de discípulos. Y constatar que una comunidad de fe no se cimienta solamente en instituciones doctrinales, litúrgicas o morales sino, sobre todo, en personas que han hecho una misma experiencia. Esta es la que los discípulos anuncian: “*lo que hemos visto, lo que hemos oído...*” (1 Jn 1,3).

Nuestra misión para con los jóvenes es ser compañeros de búsqueda, guías humildes que ayudan a descubrir un camino y a encontrar un sentido a la vida. Más que maestros que enseñan desde arriba o jueces que juzgan y condenan desde afuera, estamos llamados a ser hermanos y hermanas que acompañan desde dentro a los jóvenes, compartiendo con ellos la experiencia fundante de un Dios siempre mayor que nuestros pensamientos y que escapa a nuestras definiciones, pero que en Jesús de Nazaret se manifestó como cercanía, ternura, afecto y entrega a los más necesitados.

El mundo juvenil necesita más que teorías, testimonios y signos que lo desinstalen y lo abran a la trascendencia. La invitación de Jesús de hacernos niños, es una invitación a abrirnos al mundo de la gracia, de la ternura, de la caricia, del afecto, como lo hacen los niños. Sin duda los jóvenes que hoy educamos, necesitan sobre todo una palabra, un gesto que les llegue al corazón y ahí se encontrarán con Dios y se abrirán a sus hermanos necesitados. El reto siempre será saber unir esta actitud cercana y comprensiva con la palabra profética y el gesto contestatario, que brotan del mismo amor.

Hoy la teología regresa al lenguaje narrativo. De hecho la fe cristiana nace de unos acontecimientos salvíficos. Sabemos que por el influjo del logos griego el discurso teológico

nacido como una narración terminó siendo una formulación abstracta. Los jóvenes hoy nos invitan a recuperar un lenguaje narrativo, concreto, cercano, experiencial. Si Jesús pudo hacer teología narrativa fue porque hablaba de lo que había visto y oído en la intimidad del Padre. Este debe ser nuestro lenguaje si queremos llegar al corazón de los jóvenes. Un lenguaje de hombres y mujeres que viven una vida con sentido, que han descubierto a Dios como su absoluto, que viven en profundidad y con gozo su propia vocación de servicio preferencial a los pobres, capaces de acompañar a los jóvenes en sus búsquedas ambiguas pero sinceras de trascendencia y de servicio.

El mundo de hoy y, particularmente los jóvenes, esperan de nosotros que compartamos con ellos un rostro renovado de Dios, fruto de nuestra experiencia personal y de nuestra familiaridad con El. Y me parece que una puerta que hoy se nos abre es la cultura vocacional que nos propone el Instrumentum Laboris de promover una cultura de la vida entendida como vocación y que fue el argumento de la intervención del Padre Pascual Chávez: *“Vivir esta cultura vocacional requiere un esfuerzo para desarrollar unas actitudes y unos valores especiales: la promoción y defensa del valor sacro de la vida humana, la confianza en sí mismo y en el prójimo, la interioridad que permite descubrir en uno mismo y en los otros la presencia y la acción de Dios, la disponibilidad para sentirse responsable y participar en el bien de los demás con una actitud de servicio y gratuidad, el valor de soñar y desear a lo grande, la solidaridad y la responsabilidad hacia los demás, sobre todo los más necesitados”*.

Debemos acercarnos al mundo de los jóvenes a partir de tres actitudes:

- **la inmersión:** invitación a tener siempre en cuenta la propia realidad, a sumergirnos en el mundo de los jóvenes y entrar en diálogo con él.
- **la mirada sistemática:** diferente de un estudio atomístico que analiza las cosas en forma lineal y de causa a efecto. La mirada sistemática asevera que un sistema está formado por elementos interdependientes y nos presenta una lógica del sistema en interacción con el entorno. En realidad ambas sensibilidades son necesarias: la de una transmisión lineal de la herencia histórica y la que surge de la perplejidad afectada por la amplitud de las mutaciones y por las interacciones que estamos llamados a establecer.
- **la individualización:** porque cada individuo gestiona a su manera su propia fe y sin preocuparse tanto por una herencia recibida cuanto por las experiencias personales vividas.

2. Los jóvenes religiosos y sus intuiciones

sobre la Nueva Evangelización

En esta segunda parte de mi presentación, quisiera fijarme en nuestros jóvenes religiosos y en lo posible darles la palabra. Y parto de un primer testimonio, de un joven Hermano, indígena guatemalteco, fallecido en un accidente de carretera en el 2000. El Hermano Adelso, éste es su nombre, escribía al Hermano Provincial y a su Consejo para la renovación de sus votos anuales: *“Les escribo dejando volar mi imaginación auscultando los proyectos de Dios diluidos en todo mi ser. Este proyecto, del que les hablo es el de la libertad. Una libertad que amplía los horizontes y se inspira en el deseo de Dios de liberar a la humanidad por y para el Amor [...] Y es en esta libertad que he decidido, luego de discernir con el corazón libre, permanecer en el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, renovando mis votos, procurando hacer del amor – el rostro visible de Dios – mi religión, mi ley y mi fe”* (Guatemala, viernes 31 de octubre de 1997).

Y quisiera compartir también el testimonio de un joven Hermano español en su solicitud para la profesión perpetua: *“La idea y el sentimiento de que mi vida es de Dios, de que a Él me debo, en El me encuentro, de que El me invita a la fidelidad cotidiana, a enamorarme y reenamorarme de su Palabra. El Dios que me ha fascinado, es el Dios de la vida, que me invita a más vida en plenitud, para mi vida personal, para los otros, entre los pobres. En este tiempo, voy sintiendo, que las múltiples cosas que hago se van unificando. Creo que seguir creciendo en mi vida consagrada tiene que ver con profundizar, compartir y ser transparencia de esta experiencia”.*

Como podemos ver los dos testimonios reflejan una profunda sed de Dios, una búsqueda de vida abundante, un amor liberador, un deseo de ser el reflejo del rostro de Dios compartiendo la experiencia vivida, una aspiración de servir a la humanidad y a los pobres arraigada fundamentalmente en el amor del Dios de la vida. Creo que estos elementos son esenciales para la Nueva Evangelización que todos buscamos hoy.

Me parece que estos testimonios nos permiten visualizar que los jóvenes religiosos hoy desean vivir una intensa espiritualidad y que su deseo de servir brota más del amor incondicional de Dios y su proyecto de salvación universal que de una mirada a la realidad y a sus necesidades. Sin duda esto puede dar lugar a una cierta ambigüedad, como también la había en el compromiso social de generaciones de jóvenes religiosos en el pasado. El desafío de ayer y hoy es buscar la integración y el equilibrio. El educar para descubrir a Dios y su llamada en el rostro de los pobres y en los acontecimientos de la historia.

Pero es importante también que escuchemos a los jóvenes religiosos en la manera como ven que debemos acercarnos a los jóvenes. Comparto aquí un testimonio de jóvenes Hermanos españoles en un encuentro de febrero de este año: *“Ante tantas llamadas y requerimientos que a veces recibimos es importante valorar qué es lo que queda al final y qué sirve a los jóvenes. Creemos fundamental el “estar” y crear espacios y lugares donde el único objetivo sea estar con los jóvenes, tomando como excusa alguna actividad. Si no nos hacemos presentes, nunca podremos proponer nada. Nos preguntamos cuál es nuestro tesoro a desenterrar, aquello más importante que podemos ofrecer a los jóvenes y a nuestra sociedad y a lo que no podemos renunciar porque lo llevamos dentro. Nuestra vocación cristiana en el seguimiento de Jesús es un pilar fundamental de nuestra vocación. Hay que cuidar y suscitar esto y vivirlo en el día a día. Que seamos transparentes en ello. Creemos que no se trata sólo de estructuras de hacer cambios, de optimizar recursos, creemos que es fundamental también una conversión interior que es la que nos traerá la renovación esperada”.*

Este texto me parece confirma lo expresado anteriormente. El sentido de gratuidad y no tanto la eficacia parece tener el primer lugar. Nuestra inserción en el proceso histórico que vivimos, con sus luces y sombras, lleva consigo naturalmente nuestra preocupación por hacer eficaz nuestra acción y en este sentido podemos hablar de un amor eficaz y transformador, pero al mismo tiempo la Escritura, nos presenta el encuentro con Dios como el resultado de una iniciativa suya creadora de un espacio de gratuidad. San Pablo llega a afirmar que *todo es gracia* y Bernanos nos ha dejado páginas inolvidables al respecto en el *Diario de un cura rural*. Nos movemos aquí en el espacio del amor gratuito y los jóvenes religiosos parecen captar esta experiencia mejor que muchos de nosotros en el pasado. Naturalmente que aquí debemos buscar también una síntesis vital entre eficacia y gratuidad. No basta la intención subjetiva, es necesario buscar caminos de transformación, pero sin el amor gratuito la lucha por la justicia quedaría mutilada.

No debemos olvidar y debemos ayudar a los jóvenes a comprender que Jesús en la parábola del Juicio final (Mt 25), nos presenta un amor gratuito que se hace historia, en donde la eficacia brota como una exigencia del amor gratuito del Señor y la contemplación, como elemento vivificador de una acción histórica. No cabe duda que esta síntesis es primordial hoy para la Nueva Evangelización. Pero también es importante, fijarnos cómo para los jóvenes lo que debemos ofrecer y dar, lo que ellos llaman nuestro tesoro, debe brotar del interior. Se trata de una experiencia compartida. Del mismo modo que el seguimiento de Jesús es el pilar fundamental que se vive en lo cotidiano e invita a una conversión permanente ya que no bastan ni el simple cambio de estructuras ni la optimización de los recursos.

Y termino este apartado con un último testimonio, esta vez de Hermanos jóvenes de Europa y del Medio Oriente en un encuentro tenido en Francia en el mes de agosto de este año. Al hablar de la misión compartida con los laicos, son muy sensibles a una dimensión que debemos también tener en cuenta, ya que para ellos el compartir la vida va más allá de la misión y debe ser *una llamada a construir con los laicos comunidades educativas y cristianas donde son vividas la comunión eclesial y la fraternidad*. Y sienten que es necesario que nuestro estilo de presencia entre ellos sea un *acompañamiento y no en primer lugar una relación administrativa y jerárquica*.

Creo que esto pone de relieve otra de las características que debe tener la Nueva Evangelización. Como se decía en la Contribución de la Unión de Superiores Generales a la Asamblea del Sínodo de los Obispos: *“No deben pasarse por alto las relaciones humanas. Los consagrados que viven en fraternidad, deben ser signo de la posibilidad de relaciones humanas caracterizadas por la acogida, la colaboración, el diálogo y la paz. La animación de una verdadera fraternidad, que sentimos como un gran reto en el interior de nuestros institutos, es la condición y legitimación para ser animadores de la verdad de las relaciones humanas en los diversos ámbitos apostólicos. La experiencia apostólica es siempre significativa en nuestro tiempo, más por la cualidad y la autenticidad de las relaciones”*. En el fondo, se trata de sumergirse en la profundidad de la experiencia humana y descubrir en ella la presencia de Dios. Solamente a través de este encuentro se hace posible una apertura al Evangelio capaz de tocar verdaderamente la vida. Esto nos recuerda la importancia del encuentro entre las personas por encima de cualquier proyecto institucional. El núcleo de la Nueva Evangelización está en el encuentro entre las personas, que es el ámbito del testimonio y del anuncio. Lo es también del descubrimiento de la presencia del Espíritu en el otro y en la historia.

Conclusión

Empezaba estas reflexiones con el mensaje que el Concilio Vaticano II dirigía a los jóvenes hace 50 años. Me parece que podemos concluir con el Mensaje que el Sínodo de la Nueva Evangelización les dirige y con la propuesta presentada al Papa sobre este tema. El Mensaje final del Sínodo, tiene una visión pastoral abierta y acogedora que muestra simpatía y amor por el mundo creado por Dios, por el ser humano y sus realizaciones. Y este lenguaje está también presente al dirigirse a los jóvenes: *“Nos sentimos cercanos a los jóvenes de un modo muy especial, porque son parte relevante del presente y del futuro de la humanidad y de la Iglesia. La mirada de los obispos hacia ellos es todo menos pesimista. Preocupada, sí, pero no pesimista. Preocupada porque justo sobre ellos vienen a confluir los embates más agresivos de estos tiempos; no pesimista, sin embargo, sobre todo porque, lo resaltamos, el amor de Cristo es quien mueve lo profundo de la historia y además, porque descubrimos en nuestros jóvenes aspiraciones profundas de autenticidad, de verdad, de libertad, de generosidad, de las cuales estamos convencidos que sólo Cristo puede ser respuesta capaz de saciarlos...”* (9).

No menos pastoral y propositiva es para los jóvenes y los que los acompañamos, la propuesta presentada al Papa en vistas a la Exhortación apostólica: *“En la Nueva Evangelización los jóvenes no son sólo el futuro, sino también el presente (y el regalo) de la Iglesia. No son meros receptores, sino también agentes de evangelización, especialmente entre sus coetáneos. Los jóvenes están en esa etapa de búsqueda de la verdad y significado en la vida que Jesús, que es la Verdad y su amigo puede proporcionarles [...] Es necesario que los evangelizadores se encuentren con los jóvenes y pasen tiempo con ellos, dondequiera que estos se encuentren: en casa, en la escuela o en la comunidad cristiana; que les propongan y les acompañen en el seguimiento de Jesús, y que les guíen para que descubran su vocación en la vida y en la Iglesia”* (51).

Los jóvenes hoy con su nuevo lenguaje nos ayudan a descubrir los nuevos caminos de la Nueva Evangelización y nosotros, de nuestra parte debemos ayudarles a encontrar *“razones para vivir y razones” para esperar* como nos lo recordaba el Vaticano II (GS. 31), compartiendo con ellos un

rostro renovado de Dios, fruto de nuestra experiencia personal y de nuestra familiaridad con El. Pero esto no puede quedarse solamente en una experiencia de tranquilidad y de pacificación personal. Sino que bebiendo de este manantial en el encuentro con Cristo, descubran también la fuerza transformadora del Evangelio que les abra los ojos al mundo de sus hermanos y hermanas crucificados, los que sufren por la opresión de la pobreza, de la violencia, del hambre, del desempleo, de la soledad..., los que no tienen futuro. E invitándolos y haciendo nuestra a la vez la invitación que nos hacía Monseñor Angelelli, el obispo mártir argentino:

*“Hay que seguir andando no más.
No hay que tener miedo de meterse en el barro.
Con un oído al Evangelio y otro al pueblo”.*

La solana

Elías, el profeta *reconvertido*

Ángel Aparicio Rodríguez, cmf

Ambientación

¡Qué tiempos de confusión fueron los de Elías! Santa Teresa de Ávila diría que fueron «tiempos recios». Cuando la escala de valores se derrumba; cuando fallan los principios y nos quedamos sin asidero; cuando no sabemos a qué atenernos ni acertamos a orientar la existencia; cuando se nos da vivir estas y otras circunstancias parecidas, ¿quién se atreve a llamarse Elías? Es un nombre de guerra y síntesis de toda una vida profética. El nombre del profeta significa «Mi-Dios-es-Yahvé» (mi único Dios, se entiende).

Elías tuvo que vérselas con el poder soberano del monarca de turno (Ajab) y con la totalidad del pueblo. ¿A quién confiar la vida y en quién asentar la fe, sino en aquel dios que tutela nuestra existencia? Baal es ese dios. Vencedor del dios Muerte y subyugador del Mar destructor, Baal salvaguarda la vida de sus fieles. De Baal procede la lluvia que fecunda la tierra; él garantiza la fertilidad de los ganados y el poder generador de los humanos. Es el dios de la naturaleza. Poco importa que Yahvé haya sido el gran protagonista de la historia si en sus manos no está el vivir diario.

El rey de Israel es el gran tutor del culto a Baal. No es sorprendente que se rodee de profetas, fieles servidores de Baal, bien pagados por la corona. El baalismo, como religión del estado, implica otros intereses que sobrepasan el ámbito cultural e inciden en la sociedad y en la economía. Valga el siguiente ejemplo: Nabot estima que es un sacrilegio enajenar la heredad recibida de los padres —«líbreme Yahvé de darte la herencia de mis padres» (IR 21,3)—: es una tierra dada por las manos divinas y que sólo a Dios le pertenece. Sin embargo, la reina consorte de Ajab, Jezabel —de origen fenicio—, alega los

derechos de la corona (IR 21,7). Es decir, el Dios de Israel, Yahvé, está al frente de un pueblo en el que todos son hermanos; Baal, por el contrario, favorece una sociedad clasista.

Es humanamente comprensible que muchos antiguos fieles de Yahvé aceptaran la nueva fe en Baal. Frente a estos desertores, enfrentado con el ambiente, con la corona y con numerosos profetas a sueldo, se yergue el profeta Elías, ese profeta de fuego, cuya «palabra quemaba como antorcha», canta siglos después el Sirácides (Sir. 48,1).

La primera vocación

La llama de esa antorcha la ha encendido Otro: Yahvé, que un día, desconocido por nosotros, llamó a Elías y le confió la palabra profética. El texto bíblico da por supuesta la primera llamada de Elías, al iniciar los «relatos» sobre el profeta con estas palabras: «Vive Yahvé, Dios de Israel, a quien sirvo...» (IR 17,1). La lluvia o la sequía no están en manos de Baal, sino de Yahvé, «donador del trigo, del mosto y del aceite virgen», dirá un siglo más tarde Oseas (2,10). La apropiación inicua de los bienes patrimoniales, con asesinato incluido, motivan una radical condena divina que Elías ha de transmitir al rey Ajab y a su consorte Jezabel: «Así dice Yahvé: En el mismo lugar donde los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán también los perros tu propia sangre [...]. Los perros devorarán a Jezabel en el campo de Yizreel» (IR 21,19.23). El Dios de Israel es justo: no tolera el robo sacrílego y mucho menos el asesinato alevoso. No aguanta una sociedad clasista, sino que quiere un pueblo en el que todos sean hermanos. La vida y la muerte, la salud y la enfermedad no dependen de un dios especialista en curaciones, como Baal Zebul, sino de Yahvé. Baal no es el Príncipe (Zebul), sino el Señor de las moscas (Zebut), como ironiza el texto bíblico. Me refiero al episodio protagonizado por el rey Ocozías, sucesor de Ajab. Se cayó del balcón de su cámara alta en el palacio real y quedó malherido. Envío mensajeros para que consultaran al dios de Ecrón, Baal Zebut, y se encontraron con la respuesta de Elías: «¿No hay Dios en Israel para que envíes a consultar a Baal Zebut, el dios de Ecrón? Por eso, ya no saldrás de la cama en la que te has metido. Morirás sin remedio» (2R 1,1ss.).

La palabra de Elías quema como antorcha, como ya nos ha dicho el Sirácides. La hoguera de su palabra arranca llamaradas de fuego que abrasan a los dos jefes de cincuenta, con su séquito respectivo, enviados por el rey Ocozías para detener al profeta. Un tercer emisario real, también jefe de cincuenta con sus acompañantes, salva la vida porque cae humildemente de rodillas ante Elías, mientras le suplica: «Hombre de Dios, te ruego, ten consideración de mi vida y de la vida de estos cincuenta siervos tuyos. Mira que ya descendió fuego del cielo y devoró a los dos jefes de cincuenta anteriores y a sus cincuenta hombres. Pero ahora ten consideración de mi vida» (2R 1,13-14). Esta tercera vez no descendió fuego del cielo, sino que Elías, que estaba sentado en la cima de la montaña, descendió después de que el Ángel de Yahvé le asegurara: «No tengas miedo ante él» (v. 15). ¿Por qué había de temer Elías? Hay quien se la tiene jurada por oponerse abiertamente a la religión oficial.

Elías tiene el coraje de desafiar a Baal y a sus profetas en la cumbre del Carmelo. Se trata de algo muy serio: de elegir entre Yahvé y Baal: «Si Yahvé es el Dios, seguidlo; si Baal lo es, seguid a Baal» (IR 18,21). No propone Elías que el pueblo dirima quién es el señor del monte o el más poderoso: Yahvé o Baal. Lo que pretende es que los presentes en la cima del Carmelo distingan entre quién es Dios y quién no lo es, como queda patente en la oración del profeta: «Yahvé, Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel, que se reconozca hoy que eres Dios en Israel y que yo soy tu servidor y que por obra tuya he obrado todas estas cosas. Respóndeme, Yahvé, respóndeme, para que todo este pueblo sepa que tú, Yahvé, eres Dios y que tú has convertido sus corazones» (IR 18,36-37). La respuesta de Yahvé fue contundente: aunque empaparon por tres veces el holocausto y la leña, «cayó el fuego de Yahvé, que devoró el holocausto y la leña, y lamió el agua de las zanjás» (v. 38). Baal, por el contrario, permanece en silencio, pese al griterío y a las danzas de sus profetas. Todo el pueblo dedujo la conclusión pertinente: «Yahvé, él es Dios; Yahvé, él es Dios» (v. 39). El enfrentamiento entre Yahvé y Baal era inevitable; como era ineludible el duelo a muerte entre Elías y los profetas de Baal. Al fin ha prevalecido Yahvé y, junto con Él, aquel cuyo nombre significa «Mi-[único]-Dios-es-Yahvé». Los profetas de Baal han enmudecido para siempre.

El Dios de Elías es fuego devorador, huracán que arrasa, terremoto que escinde. De Yahvé, no de Baal, dependen la lluvia y la sequía, la fecundidad y la fertilidad, la salud y la enfermedad. Elías, en virtud de su vocación, ha combatido los más recios combates religiosos de su tiempo. Al final, Yahvé ha triunfado. A pesar de todo, la reina Jezabel no se da por vencida. Informada de la muerte de los profetas, Jezabel envía este recadito a Elías: «Que los dioses me castiguen, si mañana a estas horas no hago contigo los que les he hecho a ellos» (IR 19,2). La reacción de Elías es comprensible: «Elías se asustó y emprendió la huida para ponerse a salvo» (v. 3). El hombre de fuego cede el paso al hombre débil, herido, sin aliento ni futuro, como tantos de nosotros. Solo, sin amigos ni criado, estamos ante un hombre al que le pesa la vida, privado de motivaciones teológicas para seguir bregando. ¿Quién es, en definitiva, el Dios de Elías? Es la pregunta que ha de responder el profeta cuando ya es anciano.

Un profeta *reconvertido*

En la cumbre del Carmelo Elías fue capaz de terminar el solo con una turba de fanáticos baalistas. Llegada la hora de la verdad, cuando es perseguido a muerte, el profeta comprueba que todo ha sido inútil. Solo en la soledad del desierto, no le queda más que invocar a Dios que le metió en una batalla ajena y dormirse para siempre, sin dejar una estela de su paso por la historia. ¡Cuánto dolor y abandono se encierra en la exclamación inicial: «Basta, Yahvé»!, y ¡cuánta resolución en la petición que la acompaña: «Quítame la vida...»! (IR 19,4). Cobijado en el sueño más profundo, Dios le llama nuevamente, y le invita a que coma y beba, porque el camino que tiene ante sí es superior a sus fuerzas (vv. 5b-7). El viejo Elías deseaba morir, pero en el fondo anhela encontrarse con la palabra primera que había orientado su vida convirtiéndole en paladín del Yahvismo. El profeta ha de ponerse en camino y desandar el itinerario errado de su pueblo. Cual nuevo Moisés, ha de retornar a los orígenes y adentrarse en la matriz generadora, dispuesto a una nueva gestación y un nuevo nacimiento. Existe, sin embargo, una diferencia entre Moisés y Elías: Moisés está en los comienzos del pueblo, en los inicios del camino. Elías llega más tarde, cuando todos los caminos se han cerrado. Llegado a la cueva en la que Yahvé se había revelado, Elías ha de dar cuenta del fracaso de su camino. Allí quiere terminar su vida –como arco que se curva hacia la tierra–, porque la existencia de Israel ha sido una mentira, una ilusión ya fracasada. El fracaso afecta al profeta y a Yahvé. ¿Quién es Yahvé? ¿Quién es el Dios de Elías?

El alegato de Elías en la cima del Horeb, el monte de la revelación, se convierte, en definitiva, en una acusación contra Dios. Elías no concibe que su causa esté desvinculada de la causa divina. Si el profeta ha fracasado, Dios mismo es el fracasado. El único que se da cuenta de la gravedad del momento es Elías. Sabe cuanto ha sucedido en la tierra (la alianza ha sido abandonada; los altares, derruidos; los profetas, asesinados; sólo queda Elías y le persiguen a muerte [IR 19,10]), y sube al monte a contárselo a Dios, que, ajeno a todo, vive aislado en la cueva. ¿Qué pretende Elías?: ¿desahogar su angustia mortal?, ¿exponer su fracaso al Fracasado, aunque ya no haya remedio?, ¿o está sediento de algo más: del encuentro con el Dios que un día se cruzó en su camino? Ironía del texto: Elías busca, y Dios está esperando? Continúa la ironía en el desfile de los fenómenos naturales que se suceden ante la mirada atónita del profeta.

Elías atesora una convicción profunda: Dios es fuerte y robusto. ¿No estará presente en el huracán que descuaja los montes y hace trizas las peñas? ¿No será Él mismo un terremoto que hiende la tierra, tragando las ciudades habitadas por hombres perversos? Acaso sea un fuego voraz como el que vio Elías en el monte Carmelo. El narrador va indicando paciente y reiteradamente: «Pero Dios no estaba» ni en el terremoto, ni el huracán, ni en el fuego. El viejo profeta ha de abrir sus oídos a un nuevo lenguaje hasta ahora desconocido.

El ausente en la violencia está presente en «la brisa tenue», o, con mayor propiedad: «en el hondo silencio abismal» (v. 12). Cuando Elías acalla el fragor de las palabras y aleja de sí las antiguas imágenes que tenía de Dios; cuando se adentra en el silencio total, tan hondo como el abismo, encuentra al Dios de Israel y vive la intimidad con Él que es propia de la profecía. El viejo profeta ahora sí que ha encontrado a Yahvé. Es consciente del nuevo hallazgo. Por eso se cubre el rostro con el borde del

manto. A partir de esta experiencia religiosa, la vejez se torna creativa y el cansancio no existe; incluso la realidad se percibe de otro modo: Elías no estaba tan solo; otros siete mil fieles habían permanecido fieles a Yahvé. El profeta, ya *reconvertido*, ha de retornar al mundo de los hombres, en el cual aún quedan tareas pendientes que Elías ha de poner en marcha en el nombre de Dios. ¿No es éste el problema fundamental de nuestra vocación? Por muchos que sean nuestros años, siempre hemos de preguntarnos por la identidad de nuestro Dios y estar dispuestos a la sorpresa. Creo que no son necesarios muchos comentarios para ver en la vocación de Elías una palabra que habla a nuestra vocación. No lo olvidemos. Elías significa: «Mi [único]-Dios-es-Yahvé». ¿Es tu Dios, también ahora, cuando ya eres un anciano?

El anaquel

La política: un problema también espiritual³⁰

José María Vigil

¿Espiritualidad y política?

Una pareja reconciliada

“¿Espiritualidad y política? ¿Tienen algo que ver?”. Será la reacción espontánea más probable de muchas personas “tradicionales” al leer aquí estos dos términos puestos en relación. Y ello tiene su explicación.

En buena parte del Occidente cristiano, en los últimos siglos, ante ese proceso varias veces secular de emancipación de la sociedad civil respecto al dominio y control de las Iglesias, éstas no han cesado de anatematizar la *política* como algo negativo, pecaminoso, como un ámbito propio de intereses mezquinos, sucios. El mismo diccionario de la Real Academia de la Lengua entiende por “política”, en una de sus acepciones, “hipocresía, astucia sin escrúpulos para llevar a cabo los propios fines”... Para muchas personas de formación cristiana tradicional, la política es algo malo, nada noble, demasiado rastrero, o más todavía: algo pecaminoso.

Por su parte, la palabra *espiritualidad*, durante muchos siglos, ha estado bajo el monopolio de las religiones, y en nuestra esfera cristiana occidental concretamente, la espiritualidad, remitiéndose a su propio pedigrí etimológico, ha sido realmente “espiritual”, lo que dentro del dualismo filosófico-cultural tradicional, significa lo opuesto a material, corporal, terrenal, temporal, histórico... Una persona sería tanto más espiritual cuanto más se desprendiese de lo material, de los cuidados del

³⁰ En Revista *Éxodo*, sep-oct 2012.

cuerpo, de las preocupaciones terrestres y temporales, y más se entregara a los asuntos espirituales, a las “cosas de arriba”, los asuntos de Dios, los bienes eternos, la vida futura, el más allá de la historia. Así que para un buen cristiano tradicional, o para un ciudadano culturalmente deudor de esta matriz cultural cristiana, la espiritualidad poco o nada tendría que hacer ante la política, excepto huir de ella. La espiritualidad, cuanto más lejos de la política, mejor. Ésa era la visión clásica.

Pero los tiempos han cambiado, y mucho.

Por una parte, el propio cristianismo, si miramos el Concilio *Vaticano II*, experimentó una conversión muy positiva hacia las realidades políticas, como puede verse muy bien expresada en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que valora muy positivamente la política como una dimensión esencial, imprescindible para la comunidad humana, estimulando a los cristianos a participar en ella. Puede considerarse, con certeza, que una de las consecuencias de este cambio de actitud hacia lo político por parte del Concilio tuvo lugar cuando el CELAM, la Conferencia Episcopal de Latinoamérica, aplicó el Concilio a las Iglesias locales de este Continente: fue entonces cuando surgió la que se llamó *Teología de la Liberación* (TL), que resultó ser toda una relectura, una reinterpretación del cristianismo sobre la base -entre otras- de la aceptación consciente y prioritaria de las implicaciones políticas. La TL -que hoy día hace tiempo que ya no es sólo latino - americana, sino mundial- hace de la dimensión política el campo privilegiado para el compromiso del cristiano. La política, para el cristianismo de inspiración liberadora, a nivel mundial, ya no sería “algo pecaminoso de lo que hay que huir”, sino, más perspicazmente mirado, “algo que, precisamente porque está en pecado, necesita del compromiso de los cristianos para ser liberado de ese pecado”. En vez de una actitud de ignorancia o de huida, el cristianismo liberador actual guarda hacia lo político una relación positiva.

Los cristianos inspirados por esta corriente posconciliar liberadora se han abierto sin resistencias a la valoración positiva de lo político, valoración que el personalista Emmanuel Mounier expresaba con una frase que se hizo célebre: “Todo es político, aunque lo político no lo es todo”. Desmond Tutu, el famoso arzobispo de Ciudad del Cabo, en Sudáfrica, uno de los líderes de la participación de los cristianos en la lucha política contra el apartheid, inspirado por la TL -que en Sudáfrica prefieren llamar teología “contextual”-, hizo célebre también su posición: “No sé qué Biblia leen los que dicen que la espiritualidad no tiene que ver nada con la política”. La evaluación positiva del compromiso político y la aceptación convencida de la necesidad de su mediación, forman parte del patrimonio cristiano progresista actual, hace ya unas décadas, y pese a todos los retrocesos. Afortunadamente, pues, los tiempos han cambiado.

Por parte de la *sociedad civil* se ha dado en los últimos años una transformación cultural semejante, y convergente. Hasta hace pocas décadas, en ambientes laicos se notaba un rechazo espontáneo, a veces apenas disimulado, hacia todo lo que sonara a “espiritualidad”, vinculada como estaba la palabra, inevitablemente, al monopolio de la misma que el cristianismo proclamaba detentar. Pero un sin fin de factores ha producido también un cambio de actitud. La antropología, la psicología, las ciencias sociales... han ido conociendo cada vez mejor el ser humano, y han ido revaluando el reconocimiento de su dimensión “espiritual”. Por todas partes está creciendo un uso notablemente laico y profano de esta palabra, espiritualidad, a pesar de su pesada historia y del mal recuerdo que lleva impreso en su propia cara, por el dualismo anti-mundano, anti-material y anti-corporal al que su raíz etimológica hace referencia explícita inevitable. La palabra estaba ya consagrada, y no es fácil encontrar una nueva que resulte satisfactoria... (las palabras con fortuna no las suelen inventar los genios, sino que nacen del subconsciente colectivo, y en este caso, probablemente, no ha dado tiempo todavía a que ello acontezca, aunque intentos no faltan). En esta situación, lo que ha ocurrido, de hecho, es que se ha preferido cambiar el significado, más que cambiar el significante, una palabra con tanto peso histórico y de sustitución tan difícil. Son infinitud los círculos profanos, laicos, arreligiosos, ateos incluso, que hoy día hablan de espiritualidad, no sólo con toda naturalidad, sino con convencimiento y queriendo marcar pauta. Obviamente, no están hablando de aquella “espiritualidad espiritualista” (vale la aparente redundancia), dualista, religiosista, eclesiástica, sino de un nuevo significado de espiritualidad, que por cierto, ha dado origen a conceptualizaciones de la misma bien interesantes. Citaría aquí el caso de André Comte-Sponville y su libro “El alma del ateísmo” (*L'Esprit de l'athéisme*), Madrid, Paidós

Ibérica, 2006, para mostrar por vía de ejemplo que incluso desde el ateísmo se asume y reivindica el significativo y el significado de “espiritualidad”. Se acabaron los antiguos recelos vergonzantes sobre la espiritualidad.

Hoy, con esa y con otras palabras, la espiritualidad es un dato, una dimensión y una categoría de primera importancia tanto en la antropología como en las ciencias humanas en general y en las ciencias de la religión en particular, y todo ello en un ambiente enteramente civil, científico, liberado de adherencias teológicas y religiosas. La espiritualidad no es ya patrimonio -ni mucho menos monopolio- de las religiones, sino que hablan y debaten sobre ella con igual interés y derecho las ciencias y las corrientes y tradiciones de sabiduría, hasta el punto de que pretender abarcar la diversidad actual de espiritualidad se ha hecho sencillamente imposible.

Distinción capital:

espiritualidad/religión

En muchos pueblos la creencia tradicional ha sido que la religión estaría respaldada por una especie de preexistencia eterna, vendría directamente de Dios mismo, y sería por tanto una especie de cuerpo primordial de sabiduría, auténticamente revelado por la divina sabiduría, que resultaría ser, obviamente, el camino único para que el ser humano pueda participar de los bienes espirituales. Es decir: la religión detentaría la razón de ser de la espiritualidad y los medios para acceder a ella, y por tanto, los seres humanos podríamos participar de la espiritualidad sólo mediante la religión, o las religiones. La religión sería la que nos hace espirituales.

Hoy se piensa lo contrario. En efecto, desde los estudios de la historia, la arqueología y la antropología sabemos que la realidad es precisamente la contraria: no han sido las religiones las que nos han hecho espirituales, sino que porque somos seres con capacidad espiritual, hemos sido capaces de construir las religiones. Aquí nadie duda sobre la “precedencia entre el huevo y la gallina”; la espiritualidad es anterior a la religión. Esta especie, nuestro *homo -iet mulier!- sapiens*, ha exhibido una conducta espiritual al menos en los últimos 70.000 años (nuevos datos arqueológicos van retrayendo la fecha hacia fechas muy anteriores), mientras que las religiones formales no han aparecido entre nosotros antes de hace sólo 4.500 años, con la era agraria.

Hemos vivido muchísimo tiempo más sin religiones que con ellas, pero siempre hemos vivido con una profunda dimensión espiritual. A la vista de las ciencias antropológico-culturales actuales, las religiones aparecen como una característica de la era agraria, es decir, como la forma concreta que la espiritualidad humana adoptó en ese trance histórico en el que nuestra especie se sedentarizó y pasó, de ser bandas nómadas de recolectores y cazadores, a formar sociedades urbanas (ciudades, que después llegarían a adquirir la fisonomía de las ciudades- Estado y de la polis). Una cosa es la espiritualidad, la dimensión trascendente de la experiencia humana, su necesidad de sentido, de valores, de sentido trascendente de lo sagrado... y otra es la forma o estructura o institución o el conjunto de elementos religiosos articulados en que en una etapa determinada de la historia cristaliza todo ese conjunto en las sociedades humanas.

Esta distinción estaría ya globalmente asumida a partir de los planteamientos actuales de la antropología. Por una parte, nadie duda de la realidad de esa dimensión “espiritual” de nuestra especie, una dimensión a la que cada vez se le otorga mayor relevancia y un creciente respeto. Aquí, la palabra “espiritual” está ya totalmente liberada de las resonancias griegas, dualistas, sobrenaturalistas o eclesiásticas en general; nos referimos a una dimensión antropológica reconocida hoy universalmente, aunque con denominaciones muy variadas. Por otra parte, se reconoce a las religiones agrarias, propias de esta época, que ha llegado hasta nosotros, y que no se consideran desprovistas de espiritualidad, obviamente, sino como mediaciones, concreciones sociohistóricas en las que la espiritualidad se expresa, se vehicula e incluso presta su servicio a la humanidad. En esta nueva visión, queda claro que la espiritualidad es una dimensión permanente del ser humano, que nos ha acompañado desde siempre, y que las religiones son concreciones, mediaciones expresas de la

espiritualidad que surgieron en la época agraria y que, como la misma época agraria, todavía están con nosotros.

Para el tema que nos ocupa, de espiritualidad y política, hay en esta visión antropológica actual sobre la distinción entre espiritualidad y religión un aspecto bien importante, a saber: que, de hecho, las religiones serían una forma de la espiritualidad emparentada naturalmente con la polis de la edad agraria. Las religiones han sido, en ese sentido, unas formas de articulación de la espiritualidad muy ligadas a la *polis*, a la realidad política. En estos últimos milenios de nuestra historia, podemos decir que todas nuestras sociedades humanas, la polis histórica, ha sido religiosa, estructural y connaturalmente religiosa. Los primeros pueblos, las Ciudades-Estado, los Imperios, las naciones... su identidad, su sentido de pertenencia... sus conflictos, sus guerras, conquistas, invasiones, imperialismos, colonialismos... han estado todos, por ley general, marcados por las religiones. Obviamente, no siempre la motivación religiosa ha sido la única ni siquiera la más influyente, pero han estado siempre ahí, ya sea convocando a la cruzada, o simplemente bendiciendo los cañones o justificando la violencia en la conciencia de cada combatiente. Al reflexionar hoy día sobre la relación entre espiritualidad y política, no podemos olvidar que tenemos toda esta trastienda histórica por detrás.

¿Cuál ha sido el papel que la religión ha jugado en las sociedades agrarias?

Dicen los antropólogos que el paso de la sociedad paleolítica a la edad agraria ha sido el momento más traumático de nuestra historia evolutiva como especie. La humanidad pasó, de ser bandas de recolectores y cazadores, itinerantes, sin vinculación a una tierra concreta, a convertirse en grupos humanos que, por el cultivo de la tierra, se vinculaban a un territorio y comenzaban a vivir establemente en sociedad. Fue la urbanización: pasar a vivir juntos, como sociedad organizada, no como banda de primates bosquimanos errantes.

Fue un momento traumático porque la humanidad se vio en la necesidad de reinventarse a sí misma. Había que pasar a vivir estable y permanentemente juntos, inventando un derecho y unas leyes que aseguraran la posibilidad de la convivencia: la propiedad privada, que acababa de surgir debido al cultivo de la tierra, el respeto a la autoridad de la ciudad, la organización del trabajo –y fueron varios los imperios organizados en torno a los excedentes agrícolas–, la defensa mutua frente al enemigo, la cohesión social, los valores compartidos, el sentido de pertenencia y el amor al propio pueblo, por el que incluso dar la vida... Fue, efectivamente, toda una reinención de sí misma, por parte de la humanidad.

¿Se podría haber hecho de otra manera? No sabemos. El caso es que se hizo con la complicidad de la dimensión espiritual del ser humano, que cristalizó en la aparición y el surgimiento de la “religión”. Cuidado: la humanidad siempre había sido religiosa en el sentido de espiritual, dotada innatamente del sentido de trascendencia y del misterio. Era religiosa, en ese sentido, pero no tenía “religiones”. Éstas aparecieron, según parece, en ese tránsito de la edad paleolítica a sociedad urbana agraria. Apareció una nueva configuración histórica de la espiritualidad que fungió el papel de dar cohesión social, cosmovisión común, patrimonio simbólico religioso para toda la comunidad, sentido de pertenencia, valoraciones morales, sentido de identidad, de elección divina... Ha sido la religión de cada pueblo la que ha organizado y hecho posible esta nueva forma de convivencia urbana, agraria, post-paleolítica. Las religiones han sido *el software de programación* para los miembros de esas bandas convertidas ahora en nueva sociedad, ellas han marcado las coordenadas para los ciudadanos de la polis: nuestro Dios, sus mandatos, su revelación, su voluntad, nuestra moral, nuestra ley, nuestra misión como pueblo... La “invención” de las sociedades agrarias y su gestión histórica han sido protagonizada por las religiones. Cada pueblo, cada cultura, ha podido caminar por la historia con sus dioses patronos, con su religión. No han existido en el neolítico sociedades ateas, arreligiosas, laicas... Esto es una realidad emergente absolutamente reciente, casi casi de hoy, históricamente hablando.

Entonces, de hecho, religiones y política son una pareja milenaria... La organización y la vivencia política de los pueblos del tiempo agrario ha estado siempre regida por las religiones.

¿Cuál sería la novedad,

la diferencia de nuestra situación actual?

La gran novedad sería la transformación epocal que la humanidad parece estar viviendo. No vivimos sólo en una sociedad de “cambios acelerados que casi es imposible acompañar...”, como dijo en su día (1965) el Concilio Vaticano II, en una expresión casi de ingenuidad, ni en un “cambio de época” solamente, como diríamos luego en los años 90, sino que parece que estamos en un “segundo tiempo axial”. La categoría es de Karl Jaspers, en su *Origen y meta de la historia* (1949), y se refiere a ese período del milenio anterior a la era común en el que él ubica lo que llama el *achsenzeit*, *el tiempo eje*, o el eje del tiempo, que marca un antes y un después en la historia, un momento histórico -hablando en términos o plazos epocales- en el que la humanidad dio un enorme salto hacia adelante, transformando y madurando su conciencia, “que dio nacimiento a todo aquello que desde entonces el ser humano ha sido capaz de ser, el momento más fecundo de configuración de la conciencia de la humanidad”, que “dio pie a una estructura común de comprensión de sí mismos para todos los pueblos”. De esa configuración de la psique y de la espiritualidad colectiva humana -por decirlo en otras palabras- estamos viviendo todavía. Aquella configuración no ha cambiado en los varios milenios transcurridos. Todos los cambios épocas de cambios que hemos vivido han pasado por encima, han resultado superficiales, no han alcanzado aquel sustrato permanente.

Pues bien, la novedad es que son muchos los estudiosos que creen observar que, ahora sí, el cambio cultural actual, verdadero tsunami, sí tiene profundidad suficiente y sí está cambiando ese sustrato profundo que no ha bían llegado a alcanzar todos los cambios históricos en los últimos casi tres mil años. Estaríamos pues ahora en un nuevo tiempo axial, en otro salto evolutivo de nuestra especie hacia adelante, un nuevo proceso de transformación de la humanidad en su conciencia colectiva y en su psique colectiva y su “calidad humana profunda” (el término que Marià Corbí propone como alternativo a “espiritualidad”). Como humanidad estaríamos atravesando una “metamorfosis” tras la cual quizá nos resultemos irreconocibles a nosotros mismos. La dimensión espiritual de la humanidad, que durante todo este tiempo “postaxial” ha tenido como medios de ejercicio y de expresión principales a las religiones, estaría demandando, en fuerza de esa maduración y de ese crecimiento, nuevas mediaciones, cuyo carácter y sentido tal vez hoy apenas podemos intuir. La dinámica, la estructura, la epistemología

de las religiones de esta edad agraria estarían resultando cada vez más disfuncionales al nuevo nivel de “calidad humana profunda”, comenzando a aparecer como inaceptables y a quedar obsoletos poco a poco sus mecanismos internos de funcionamiento. Y ésta sería la explicación profunda de la crisis actual de las religiones: no el proceso de secularización, ni un supuesto materialismo hedonista de Occidente, ni tampoco los escándalos morales que se hayan podido dar en el seno de algunas de las religiones. Esta hipótesis –que quiero recordar al lector que es una opinión antropológica o científica, no teológica ni religiosa–, lógicamente, resulta inquietante para los creyentes. ¿Estamos hablando de un posible acabamiento de las religiones? Pues sí y no. Sí desde el punto de vista de la ciencia, antropológicamente hablando, en este sentido: las religiones agrarias tienen vedado su futuro en cuanto tales, en cuanto “religiones agrarias o neolíticas”, es decir, en lo que desde la antropología caracterizamos a ese concepto. O sea, no van a poder continuar ejerciendo el control axiológico sobre la sociedad humana, no van a poder continuar siendo la fuente y el respaldo de sus valores, de su identidad, de su cosmovisión. La sociedad humana ya no es la polis, sino la cosmopolita y planetaria sociedad humana de conocimiento hacia la que nos encaminamos, en la que ya no tienen cabida los métodos de control del pensamiento, las creencias, el pensamiento mítico y otros mecanismos epistemológicos consustanciales a las religiones. La sociedad humana que va viniendo ya no va a reproducirse a sí misma, como lo ha hecho en estos pasados milenios, con las religiones como sistema operativo, software programador. ¿Significa eso pues la desaparición de las religiones en el futuro? Desde el punto de vista religioso podemos responder que no. Probablemente se hará inviable que sigan adoptando su fisonomía de “religiones agrarias”, con lo que eso significa antropológicamente

hablando: tendrán que superar abandonar esos mecanismos epistemológicos de funcionamiento que ya no van a ser posibles en la nueva sociedad. Pero ése es su desafío y su oportunidad. Están llamadas a transformarse, a abandonar la que ha sido su forma habitual de funcionamiento, la única que han conocido, tendrán que volver a nacer, reinventarse en cierto sentido. Sí, es un desafío grande, pero no es imposible. En una especie de pregunta-ficción podríamos preguntarnos, respecto al cristianismo concretamente, qué haría Jesús en esta coyuntura de aparente metamorfosis obligada de las religiones, ¿se acobardaría y pediría mantener al cristianismo en su estatus antropológico de “religión agraria”, o reivindicaría con coraje la necesidad de afrontar la metamorfosis confiando en que se reconozca luego a sí misma? Al fin y al cabo no sería sino una “muerte y resurrección de las religiones agrarias neolíticas”.

Pero volviendo a nuestro objetivo, podemos decir que esta nueva situación futura que se adivina predice claramente que espiritualidad y política va a ser, efectivamente, una pareja de dimensiones reconciliada, una vez liberada de la mediación “agraria” de las religiones. Es por lo que los modelos de política teocrática, de cristiandad, cesaropapistas, de monarquías y autoridades “por la gracia de Dios”, de estados confesionales... hace tiempo que están en retroceso en Occidente, y, según parece manifestar la “primavera árabe”, también de alguna manera en otras latitudes.

Por el contrario, en la medida en que se vaya desvaneciendo la capacidad de las religiones para controlar y ejercer de software de programación de las sociedades políticas, se abre el campo más y más para dar espacio a la calidad humana profunda, una espiritualidad ahora libre, sin trabas epistemológicas, sin pensamiento oficial obligatorio, sin dogmas ni límites a la búsqueda y al crecimiento, sin confesionalidades étnico-culturales, en un macroecumenismo global pluralista y unitivo.

La política,

una cuestión también “espiritual”

Ya hemos dicho que, globalmente, la gran síntesis medieval cristiana dio la espalda a la política, considerándola como perteneciente a este mundo material-carnal de intereses humanos (el “mundo” que era uno de los *tres enemigos del alma*), un mundo que había que despreciar (*contemptus mundi*) y del que había que huir (*fuga mundi*) en favor de las realidades eternas (la salvación del alma en el cielo, más allá de la muerte, en un segundo piso celestial). Este conjunto de actitudes no podía sino producir una “espiritualidad espiritualista” (en este caso sólo es aparente la redundancia), desvinculada y desinteresada por las “cosas de abajo”, preocupada supuestamente sólo por las de arriba, es decir, por la vida del más allá de la muerte, y por tanto, desentendida de la transformación de este mundo del más acá.

La espiritualidad correspondiente a ese tipo de religión no pudo sino llevarse mal con la política. Los cristianos de aquellos tiempos y de aquella cultura no podían encontrar una espiritualidad cristiana adecuada que les permitiera “vivir con espíritu” su compromiso político. Lo cual era compatible con un profundo compromiso político de la institución eclesiástica con la derecha política, con los estratos sociales privilegiados y con el poder mismo, como ocurrió, innegablemente, durante tantos siglos de cristiandad, de conquistas y de imperios cristianos, de cruzadas y Estados Pontificios, y de alianzas con los poderes civiles. Esta multiseccular experiencia histórica es la que resuena todavía en nuestra memoria cultural colectiva cuando nos extraña escuchar juntos los términos “espiritualidad y política”.

Pero es obvio que las cosas podían ser de otra manera, y que de hecho se dieron finalmente movimientos que adoptaron otra actitud, asumieron otro espíritu, otra espiritualidad ante lo político. Pensemos en los varios movimientos teológicos y laicales que reivindicaron diferentes teologías sectoriales, de las realidades terrestres, del trabajo, del mundo... lo que preparó el camino para que el Concilio Vaticano II dedicara todo un capítulo a “la actividad del ser humano en el mundo”, y otro a “la comunidad política”, en su famosa constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que dio entrada, decididamente, a una nueva actitud, positiva, ante la política. En esta línea, uno de los primeros

desarrollos de la posición conciliar fue la llamada “teología política” de Juan Bautista Metz, una propuesta política que si bien no se desarrolló mucho, es considerada por muchos como el anticipo, o tal vez el estímulo de lo que al otro lado del Atlántico sería la teología de la liberación. Hubo una multitud de desarrollos semejantes, como la teología de las realidades terrestres, la teología del laicado, la teología del progreso, la teología de la ciudad, la teología revolución, la teología de la paz... y muchas otras. Todas ellas forman parte de esa generación nueva a la que nos estamos refiriendo: una presencia de la espiritualidad en la política, no ya por la vía de la presencia poderosa y controladora de la religión en la sociedad, sino por la presencia inspiradora y desde abajo de la espiritualidad, una espiritualidad sin poder, sin control, sin dogmas, sin alianzas con el poder ni afanes de dominio, una espiritualidad como verdadera “calidad humana profunda” que se hace presente inspirando mayor calidad humana. Éste es el futuro, que ya está aquí, inicialmente.

La que sin embargo marcó época y fue, emblemáticamente, la realización cumbre en esta línea de evolución teológica, fue la teología de la liberación, que, como es sabido, más que una teología fue, sobre todo, antes que teología, una espiritualidad. Es sabido que todo gran movimiento teológico –no una simple “escuela de teología”– proviene de una experiencia espiritual que es su fuente. La TL no fue una construcción genial de algún autor o autores que hicieron escuela. La TL no es una escuela, no es una corriente de autores teológicos que desarrollan las intuiciones originales de un gran pensador o de un “círculo” de pensadores. La TL no tiene padres, en ese sentido. Fue más bien un movimiento popular, generalizado a lo largo y ancho de toda la piel de América Latina, que hizo surgir numerosas comunidades de cristianos que, precisamente, se sentían desafiados por la situación de masiva pobreza e injusticia en que se veía sumido el pueblo cristiano latinoamericano, bajo la opresión entonces de un sistema capitalista periférico dependiente.

Eran cristianos que tenían en común una nueva experiencia espiritual: la de sentirse llamados a comprometerse en la transformación sociopolítica de las condiciones socioeconómicas lacerantes que sufría su pueblo. Era una experiencia espiritual. Y era un compromiso cristiano y espiritual. Se trataba precisamente de una “lectura espiritual de la política”: las realidades políticas, que durante tanto tiempo habían sido vistas por los cristianos como “profanas”, o –como decíamos– incluso como “pecaminosas”, gracias al crecimiento de conciencia que se produjo, pasaron a ser vistas como realidades no profanas, sino espiritualmente relevantes; pasaron a ser vistas como estructuras no tanto pecaminosas –por lo que hubiera que huir de ellas–, cuanto como estructuras que estaban en pecado, por lo que había que ir a ellas y ponerlas en orden y liberarlas de ese pecado, pecado estructural esta vez.

Aunque la TL no fue una simple aplicación del Concilio Vaticano II a América Latina, sino que añadió, aportó un elemento nuevo, no cabe duda de que ese elemento estaba en germen dentro de la senda espiritual abierta por el Vaticano II, que había llegado a afirmar: “el amor es la ley de la transformación del mundo” (GS 38). En las vísperas de la aparición pública de la teología de la liberación, el Sínodo sobre la Justicia en el Mundo (1971) llegó a afirmar: “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva” (Introducción). El amor cristiano, que con demasiada frecuencia había sido hasta entonces asistencialista y apolítico, estaba descubriendo todo un campo nuevo para su aplicación: el campo de la política y sus estructuras. El amor cristiano, que tradicionalmente se había considerado a sí mismo un amor puramente espiritual, pasaba a ser un amor que sin dejar de ser espiritual, se hacía amor político, un amor que se hace cargo de la historia, de su injusticia y de su pecado, y se hace cargo de tu transformación. Un amor que había pasado a ser amor político, crítico, y que quería ser inteligentemente eficaz. La espiritualidad cristiana se hizo “espiritualidad de la liberación”, un espíritu que vibra con la Causa de la transformación de este mundo en la Gran Utopía, que con el lenguaje bíblico de Jesús llamamos Reino de Dios. Una espiritualidad plena y maduramente política.

Insisto: no fue una teoría, ni siquiera una teología, sino ante todo una espiritualidad; y más concretamente: fue todo un pueblo, una inmensa red de comunidades populares “en-tusiastas” (la

palabra etimológicamente significa “llenas de espíritu, llenas de Dios”), rebosantes de esa espiritualidad política, todo un pueblo concientizado, que asumía su condición de oprimido y de solidario con toda opresión, y su compromiso político por su superación, y lo asumía en fuerza del mandato del amor y del anuncio de la Buena Noticia para los pobres, el Evangelio de la transformación del mundo. La pléyade latinoamericana de mártires cristianos –o más bien literalmente jesuánicos–, lo testimonia.

Pos-data: un contencioso pendiente:

Oriente y occidente:

dos vías diferentes de relacionamiento entre espiritualidad y política

En los últimos tiempos se está dando en Occidente un encuentro intensivo con la espiritualidad oriental, cuya peculiaridad de buscar un tipo de conocimiento y de experiencia por la conciencia y la interioridad nos produce fascinación. Pues bien, en este campo de la relación entre espiritualidad y política, la diferencia entre la espiritualidad oriental y la espiritualidad de la liberación es clara.

La espiritualidad oriental –pido disculpas por atreverme a expresarlo desde fuera de esa espiritualidad– piensa que este mundo de apariencias no es fuente de experiencia espiritual. Ésta ha de ser buscada más allá de él, en su superación, tratando de conectar con la realidad que está más allá de las apariencias, la realidad última, que es Conciencia pura, a la cual no podemos acceder, pero con la cual sí podemos conectar con los métodos de la meditación, en general. La política, obviamente, forma parte de este mundo de apariencias y de objetos y sujetos, que sólo existen en nuestra interpretación...

Casi resulta irresponsable abordar este tema en tan breve espacio, pero tal vez resultara también deshonesto no citarlo siquiera en este concreto tema de espiritualidad y política. Digamos al menos una palabra breve. Desde la espiritualidad de la liberación no nos encontramos cómodos en la cosmovisión que nos parece percibir asociada a la espiritualidad no dual, con aquella concreta que vendría a sostener que este mundo, de hecho, no existiría, que todo lo que de él podemos decir y pensar sería sólo –subrayando este “sólo”– interpretación nuestra, un mundo en el que nos tenemos que mover, pero que sabemos que no existiría realmente... En esa cosmovisión, parece lógico que la experiencia espiritual sólo pueda ser realizada trascendiendo el mundo, saltando por encima de él, evadiéndolo –aunque sea “metodológicamente”– y tratando de conectar con la realidad trascendente, transfenoménica, el misterio de la Conciencia Pura, al que se accede precisamente silenciando nuestro conocimiento y dejándose invadir por la Presencia sin nombre ni forma...

Nosotros, en una concepción tal del mundo, no nos encontramos bien. Para nosotros, antes de cualquier debate epistemológico, el amor, el sufrimiento, la injusticia y la opresión de los pobres son bien reales, y también lo son las luchas de la historia. No negamos todo lo que la epistemología actual sabe y dice sobre las “modelaciones” nuestras en las que el conocimiento humano consiste; pero nada de ello quita realismo profundo y consistencia concreta a nuestra trabajada historia, a la injusticia, el dolor humano, los pobres y las víctimas. No consideramos la dimensión histórica y la perspectiva del Amor-Justicia como las únicas dimensiones que avalan “la realidad de la realidad”, pero sí reconocemos humildemente que para nuestro talante espiritual, ellas son “condiciones de posibilidad”, *sine qua non*, para nuestra experiencia espiritual.

Es cierto que la experiencia de conocimiento silencioso que se alcanza con los métodos de la meditación produce efectos beneficiosos en el yo, estados modificados de conciencia, como la iluminación y la compasión y muchos otros; el budismo (y otras corrientes orientales en general), presentan el esfuerzo por conseguir estos efectos, precisamente como la mejor forma de hacer el bien a los demás, presentando en consecuencia la meditación, el llamado conocimiento silencioso, no sólo como la práctica central de la que derivarán todos los demás bienes y virtudes, sino como el primer analogado de la experiencia religiosa misma: ser espiritual es practicar y vivir esa experiencia de meditación y de conocimiento silencioso.

En consecuencia, ese contexto espiritual oriental, o budista concretamente, espiritualidad y política son concebidos como radicalmente independientes. La espiritualidad nada tendría que ver con la política. La política pertenecería al mundo pasajero, al mundo material, al mundo de las apariencias cambiantes. No tendría en sí misma consistencia, ni podría ser fuente de espiritualidad. Ésta debería encontrarse y cultivarse aparte, en sus propias fuentes, al margen de la política, sin ninguna relación directa. Una vez realizada, esa experiencia espiritual redundará sobre la política, en el sentido de que habiéndonos cargado de amor y de compasión hacia todas las realidades de este mundo, también nos encontraremos más capacitados para ejercer la política con más amor, un amor cuya experiencia espiritual fontal no está en la política misma, sino precisamente en el alejamiento respecto a ella, en la experiencia espiritual de una meditación que implica silenciar la percepción de la realidad.

Para nosotros -hablo de y desde la espiritualidad de la liberación- no es así. Para nosotros, ese primer analogado de la espiritualidad no es la meditación, ni la oración, sino la práctica del Amor-Justicia, el amor expresado en la praxis de transformación histórica, la opción por los pobres, la lucha por la construcción histórica de la Utopía que con Jesús llamamos Reino de Dios, o Buen Vivir, con la espiritualidad indígena americana. Porque para nosotros la historia no es sólo un campo sin consistencia ontológico/ espiritual destinado a ser beneficiario del ejercicio de la compasión que hayamos conseguido alejándonos precisamente de la realidad política, en la oración apartada, en el silencio, en la meditación... Obviamente, valoramos –y mucho– la oración, el silencio, las técnicas de meditación, la sabiduría de todas las tradiciones religiosas... Pero nosotros, la experiencia espiritual fundante no la buscamos sólo fuera de esta historia. La vivencia del compromiso político, la lucha por la justicia, el compromiso por la transformación del mundo... implican para nosotros, directamente, experiencia espiritual, de por sí. Es ahí donde hacemos la experiencia de Dios. Es en el cuerpo de la historia donde contemplamos su “gloria” y su “silencio”, donde tocamos su lacerado y amado Cuerpo... Por supuesto que no negamos que también nos vendrá bien, adicionalmente, hacer meditación de silenciamiento de la conciencia; agradecemos mucho vivir en este tiempo en el que las religiones se han despatrimonializado y en el que podemos asumir prácticas de sabiduría de otras religiones y tradiciones. Pero para nosotras, las personas que vivimos la espiritualidad de la liberación, ya tenemos otro “lugar espiritual” donde realizamos la experiencia espiritual fundamental. La espiritualidad de la liberación lo ha dicho con lema célebre: “contemplativus in liberatione”, contemplativos en la liberación, es decir: la contemplación, la comunión inefable con la Realidad Profunda, con la trascendencia, la intentamos realizar en la inmanencia, más acá de las palabras, en el proceso mismo de la liberación, en el cuerpo trabajado y a veces en carne vida de la Historia.

Como digo, el tema es bien más complejo que lo que aquí podemos decir de él. Sólo queríamos dejar honradamente constancia de este contencioso. Seguramente estamos en un proceso, todavía en diálogo. Está a punto de salir en castellano el último libro de Paul Knitter, Sin Buda yo no podría ser cristiano... y para la próxima primavera está citado en Nueva York un nuevo coloquio entre budistas comprometidos y teólogos-espirituales de la liberación. He escrito varias veces que estos tiempos post-metafísicos y hasta post-utópicos, la TL todavía tiene pendiente, por hacer, un ajuste muy fuerte de su dimensión epistemológica, su modo de habérselas con las creencias, los mitos... incluso con los que expresan las utopías, ya sean el éxodo bíblico o el Reino de Dios de los profetas o de Jesús. El diálogo entre cristianismo liberador y budismo comprometido debe seguir avanzando, aunque –quizá es mi opinión– ni la TL ni el budismo hayan hecho una adecuada revisión crítica de su epistemología, que si bien debe evitar ser una epistemología mítica, también debe evitar ser una epistemología mística. Tenemos dos talantes diferentes, y entre talantes el puente no es sólo el diálogo, sino el aprendizaje mutuo. Por nuestra parte queremos aprender.

Diez palabras sobre Pascua

Bonifacio Fernández, cmf

Se suele insistir en las razones de que la Cuaresma dure cuarenta días. Quizá no se acentúa tanto que por algo el tiempo pascual es todavía más largo. ¿Qué supuso y supone la Pascua? ¿Qué se invita a celebrar? ¿Qué se nos revela del misterio de Dios, de nosotros mismos, del sentido de la vida y de la historia?

La resurrección de Jesús crucificado es un acontecimiento real. El Jesús crucificado está vivo; ha pasado de la muerte a la vida definitiva y para siempre. Y este acontecimiento tiene muchos significados. Afecta a Dios mismo que lo resucita; afecta al Jesús crucificado, a su vida, a su historia, a su mensaje. Tiene repercusión en el futuro de la vida y de la historia. Afecta a la fe pascual de los seguidores.

Voy a tratar de expresar algo de la riqueza de este acontecimiento en diez palabras que comienzan por la letra «p».

I Proceso

La resurrección de Jesús es un acontecimiento real; el Jesús crucificado está vivo; el humillado está ahora glorificado. Jesús ha pasado de la muerte a la vida definitiva y para siempre. Su humanidad ha sido trasfigurada y participa de la gloria de la divinidad.

Pero este acontecimiento es entendido de forma progresiva por los discípulos. Se trata de un proceso lento y progresivo; pero no es lineal y continuo. Va desde la interjección y el asombro puntual a la proclamación de fe, la narración de las cristofanías y la relectura de la Escritura desde la nueva experiencia.

Es cierto que la liturgia nos propone un tiempo de preparación para la Pascua. Pero nos propone también un tiempo largo de proclamación y vivencia de la Pascua. El tiempo pascual hace justicia a la necesidad de este proceso. Hacerse cargo de la realidad de la resurrección de Jesús requiere proclamación, escucha, docilidad, celebración, tensión entre fe e incredulidad, entre el ver y el creer. La lógica del testimonio es: ver, escuchar, testimoniar. El gran acontecimiento de la resurrección del crucificado sólo puede ser creído y testimoniado. Los discípulos tienen que pasar de seguidores a testigos.

2 Pregón

La resurrección de Jesús crucificado es un hecho real. Constituye la gran buena noticia. La noticia esperada por generaciones y generaciones. En medio de la oscuridad de la noche ha brillado una gran luz. La resurrección del crucificado hay que proclamarla a los cuatro vientos. Es verdad. ¡Ha resucitado! ¡Resucitó de veras mi amor y mi esperanza!... Primicia de los muertos, sabemos por tu gracia que estás resucitado; ¡la muerte en ti no manda!

Las mejores imágenes y las mejores palabras tienen que ser pronunciadas para proclamar este inagotable acontecimiento. La liturgia de la noche de pascua nos propone un pregón que expresa la frescura y el significado del gran acontecimiento. Se fija más en el significado salvífico que en el hecho mismo de la resurrección. La resurrección de Jesús requiere anuncio y celebración. Hay que hacer fiesta. La gran fiesta de la historia: la fiesta de la luz y la alegría. El resucitado es el lucero que no conoce ocaso. Hay que contemplar cómo la historia es iluminada, incluso en sus lados oscuros. ¡Oh feliz culpa que mereció tal Redentor! Toda la historia humana, especialmente la historia del pueblo de la alianza, culmina en el acontecimiento de la resurrección. ¡Qué noche tan dichosa! Sólo ella conoció el momento en que Cristo resucitó de entre los muertos (Pregón Pascual). La luz del día que nace de en medio de la noche oscura se convierte en una metáfora de la resurrección de Jesús. De ahí la repetición del ¡qué noche tan dichosa! Es una noche santa; una noche de gracia.

3 Pasión

La resurrección del crucificado Jesús tiene que ver con la pasión al menos en estos tres sentidos. Por un lado es obra del amor apasionado del Padre al Hijo y a los hijos. La resurrección es la obra escatológica de Dios. Tanto es así que configura y define el nuevo rostro de Dios. Es el Padre y resucitador de nuestro señor Jesucristo.

La resurrección es el nuevo nombre de Dios. Lo pone de relieve el salmo que se repite en este tiempo pascual: Este es el día en que actuó el Señor: sea nuestra alegría y nuestro gozo.

En segundo lugar, la resurrección del Mesías crucificado constituye el final de una gran pasión, es decir, de sufrimiento. Y es también el resultado de un gran apasionamiento por parte de Jesús. Es la culminación del proceso de encarnación del Hijo de Dios en nuestra condición humana histórica. El reino de Dios es la causa que motiva la vida entera de Jesús. El mensaje del reino de Dios es el motor de la vida histórica del Mesías esperado. Vive y se desvive por hacer presente la gran liberación del Dios amor. Anuncia una nueva etapa de la historia de la salvación. La gran liberación ya está ahí a las puertas; el Dios de los padres y de los profetas la hace surgir. Ha roto su silencio de siglos y hace surgir la buena noticia. Algo nuevo y decisivo está sucediendo. Dios comienza a mostrar su voluntad de vida para todos, de libertad para todos.

Jesús anuncia apasionadamente este sueño de Dios para todos sus hijos. Recorre los caminos con este mensaje; se rodea de discípulos para colaborar en la gran pasión de su vida. Les contagia su carisma. Los forma para ser mensajeros y mensaje al mismo tiempo. Ellos simbolizan y encarnan el mensaje del reino, tienen que mostrar que la novedad del reino ya está presente en su vida, que es como una semilla que se siembra, como una levadura que fermenta la masa.

El apasionamiento de Jesús por el reino de Dios choca con la incomprensión, con la indiferencia. La sima de la incomprensión va creciendo. Se convierte en conflicto abierto. Se radicaliza el conflicto con la aristocracia de Jerusalén, con los custodios del orden establecido en nombre de la ley de Dios.

El amor apasionado de Jesús termina históricamente en la pasión, la persecución, la marginación, la exclusión y la crucifixión.

4 Paso

La resurrección de Jesús es el paso de la vida temporal a la vida eterna; de lo provisional a lo definitivo, de lo efímero a lo permanente. El resucitado es el mismo Jesús histórico; hay continuidad personal. El resucitado no es ni un fantasma ni un espíritu; pero tampoco es una figura distinta de Jesús. El Señor resucitado sigue siendo el siervo de Dios. El Cristo de la fe sigue siendo el Jesús orante. Vive intercediendo por nosotros.

La vida de Jesús no ha sido anulada por su muerte. La resurrección de Jesús revela el sentido de su muerte; y, por ende, de su vida. Puesto que el resucitado es el mismo Jesús histórico, el acontecimiento de la resurrección afecta a toda la vida anterior del Maestro. En adelante las palabras de Jesús se transmiten como palabras del Resucitado; los gestos de Jesús son gestos que tienen la validación del resucitado; la forma de vida histórica de Jesús es ahora la forma de vida del glorificado por Dios.

La resurrección es la ratificación, la convalidación de la historia de Jesús. La obra vivificadora de Dios sobre Jesús hace irrevocable, irreversible y definitiva toda la vida histórica del profeta galileo. La resurrección del Crucificado afecta también a la anterior historia de la salvación: la liberación de Egipto, el paso del Mar Rojo, el camino del pueblo por el desierto guiado por la “columna de fuego”. Afecta incluso a la creación entera: ¿De qué nos serviría haber nacido si no hubiéramos sido rescatados?

5 Paradoja

La resurrección de Jesús es el gran paso de la muerte a la vida. El crucificado es el resucitado; el humillado es exaltado; el deshonrado es ahora el glorificado. Pero también la inversa es verdadera: el Resucitado es el crucificado, y no otro.

Lucharon vida y muerte / en singular batalla, / y muerto el que es la Vida, / triunfante se levanta (Secuencia Pascual).

El Hijo exaltado es el Hijo encarnado; el Hijo glorificado es el Hijo kenótico y el humillado. El Cristo es Jesús. Es el mismo, aunque no sea lo mismo. Entre Cristo y Jesús hay identidad y diferencia; el resucitado es el crucificado; el crucificado no es el resucitado.

La resurrección no consiste en la vuelta a este mundo, ni en la revivificación del cadáver, ni en la permanencia en la causa o en el mensaje; la resurrección de Jesús consiste en la ida total al Padre, es una resurrección hacia la vida, hacia la gloria del Padre. Por eso no hay testigos directos del acontecimiento mismo de la resurrección. No se puede captar con una cámara o un telescopio. Pero esa culminación no aleja de la cruz ni de la historia de Jesús; no convierte a la cruz en una etapa de paso hacia la meta. Convierte el enigma de la cruz en el misterio de la cruz. El resucitado es para siempre el crucificado, el histórico, el hombre libre, el profeta del reino de Dios.

El acontecimiento pascual es paradójico: Tiene dos caras: muerte y vida, historia y transhistoria, visibilidad e invisibilidad, revelación y ocultamiento... Implica la entrada en la vida divina de una historia humana. Lo provisional se hace definitivo; pero lo definitivo está en el tiempo provisional que vivimos.

6 Promesa

La resurrección del Jesús crucificado tiene una dimensión de promesa; abre un futuro a la historia humana. La resurrección de Jesús es promesa de nuestro propio futuro. Promete también el futuro de la vida, de la libertad, de la justicia. Es promesa de la consumación escatológica. La luz de la resurrección no sólo ilumina hacia la cruz; ilumina también hacia el futuro; descubre un nuevo horizonte. La resurrección hace histórica a la historia. Revela e introduce nuevas posibilidades: la muerte no tiene la última palabra; sus días están contados, será el último enemigo en ser superado. La vida terminará absorbiendo a la muerte. El resucitado es la esperanza del mundo.

Y desde esa esperanza nace la capacidad de protesta contra las formas de desesperanza. Las promesas ratificadas por Dios fundan la capacidad crítica frente al presente que se absolutiza a sí mismo y se resiste a cambiar. Hacen bailar las relaciones paralizadas en el tiempo presente. La promesa moviliza la memoria de las esperanzas frustradas, aparcadas, diferidas. La esperanza aviva la memoria peligrosa de las víctimas.

7 Primicia

La resurrección de Jesús es primicia de nuestra propia resurrección. En el resucitado Jesús se anticipa el futuro de Dios. Lo que será el futuro de la historia se deja vislumbrar ya en la glorificación del crucificado. La resurrección de Jesús no constituye pues un acontecimiento aislado, un milagro de excepción. La resurrección del crucificado Jesús tiene un significado y un alcance universal. Resucita como el primero de la fila. Otros le seguirán. El resucitado de entre los muertos es el comienzo de la resurrección de los muertos. Jesucristo es la primicia que simboliza toda la masa; es el nuevo Adán que representa la nueva humanidad. Lo que acontece a Jesús no acontece sólo a un individuo de nuestra historia. Él nos representa y nos incluye a todos. Lo que acontece en él, acontece en nosotros. ¡Qué noche tan dichosa en que se une el cielo con la tierra, lo humano y lo divino! (Pregón Pascual).

8 Presencia

La resurrección del crucificado Jesús implica una transformación de su vida humana e histórica. El crucificado ha entrado en la gloria de Dios. Participa de la vida y comunión de la santa Trinidad. Pero resurrección no significa ausencia de la vida de los discípulos y de su historia. El resucitado tiene una nueva forma de presencia entre los suyos. Sigue siendo el mismo, pero no lo mismo. El resucitado se aparece, se hace ver, se manifiesta. La resurrección no inaugura un vacío cristológico. El profeta escatológico del reino sigue haciéndose presente entre los discípulos. Sigue dándoles el mismo mensaje: paz a vosotros; no temáis; alegraos; anda, ve a mis hermanos y diles... Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda criatura...

Los discípulos tienen que aprender a ver y vivir esta nueva forma de presencia. Es real, es efectiva, pero distinta. Jesús resucitado sigue hablando, enviando, formando a los seguidores; sigue haciendo los mismos gestos, dándose a conocer por las mismas palabras, los mismos comportamientos.

La fe pascual es iniciación en esta forma de presencia. Los textos pascuales insisten mucho en la dificultad y el proceso de la fe pascual de los discípulos. Los relatos de las cristofanías suelen centrarse en el reconocimiento: Él está ahí pero no lo reconocen. María Magdalena lo confunde con el jardinero y lo reconoce cuando pronuncia su nombre, los dos de Emaús sienten que se les abren los ojos al final del camino y de la conversación, Tomás lo reconoce en las huellas de la pasión en su cuerpo.

Los textos del tiempo pascual constituyen una progresiva pedagogía de la fe: acostumbrar la mirada a los nuevos signos de la presencia de Jesús. Los sacramentos nacen como signos de la presencia del resucitado. Son signos pascuales; despiertan la mirada y los oídos para ver y creer. Y para atestiguarlo.

9 Paciencia

Creer en la resurrección de Jesús como futuro de la vida es experimentar la dureza de la muerte. Creer en el futuro de la vida es empezar a experimentar la mortalidad de la muerte. Esperar el futuro de la libertad prometida es empezar a sentir la dureza de la esclavitud presente.

La resurrección del condenado en nombre de la ley de Dios revela que Dios está en contra de los que crucifican; es el sí de Dios a Jesús; es el no de Dios a los que crucifican. La resurrección del crucificado es la protesta de Dios contra la muerte y contra lo que hace inevitable la muerte de los justos e inocentes: "lo matasteis en una cruz. Pero Dios lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte" (Hch 2, 23-24).

Por eso mismo creer y celebrar la Pascua de Cristo es romper el poder esclavizador del miedo a la muerte; es empezar a romper las cadenas de la muerte. La esperanza en la resurrección suscita la capacidad de resistencia histórica contra el mal. La resurrección es el principio de insurrección contra el fatalismo de la historia, el fatalismo que se expresa en la afirmación 'el cambio no es posible'.

La esperanza que nace de la resurrección del crucificado confiere capacidad de resistencia frente al poder del mal en la historia. Alienta la lucha a largo plazo contra los poderes que causan víctimas. Sabe que la opresión y la muerte serán finalmente vencidas, que Dios hará triunfar la justicia. Pero ese triunfo se hace esperar; vivimos en el período del todavía-no. Y el futuro está en manos de Dios, depende de sus promesas y de nuestras respuestas. Éste no es todavía el mundo que Dios quiere. "Otro mundo es posible". Y ésta es una afirmación sociológica y teológica.

10 Parusía

Creer en la resurrección de Jesús es esperar su consumación. El acontecimiento de Cristo todavía no está terminado. Le falta una fase: la culminación. Se denomina parusía, segunda venida, pascua del mundo...

Vivimos en el tiempo del todavía-no y del todavía más. Todavía no se ha realizado el significado pleno de la resurrección de Jesús, no se ha realizado del todo la justicia. La vida todavía no ha triunfado sobre la muerte. Pero ya está en marcha. Lo fundamental y decisivo de la historia ya ha tenido lugar. Estamos en la cuenta atrás.



Bicentenario de Don Bosco -pedagogía-

Juan Bosco: Vidas de jóvenes³¹

Aldo Giraudo, sdb

La vida de Domingo Savio y los rasgos biográficos de Miguel Magone (1861) y Francisco Besucco (1864) son de los documentos pedagógicos y espirituales más importantes de Don Bosco, eficaz ilustración narrativa de las convicciones y de la práctica formativa del santo, en los primeros veinte años de su actividad. Nos presentan a tres muchachos, diversos entre sí, muy enraizados en la cultura del tiempo y al mismo tiempo significativos por la frescura y la vivacidad, la capacidad de reflexión, la calidad de su apertura espiritual, la determinación y el empuje géneros que caracteriza el espíritu adolescente de siempre. El autor los pone en escena como discípulos dóciles y ardientes de educadores dedicados y afectuosos. Nos presenta las etapas del breve recorrido de su vida, en los diversos ambientes de su formación, en las relaciones cotidianas, en los compromisos y en los sentimientos.

I. Importancia

Estos escritos ofrecen los elementos esenciales para comprender el corazón del mensaje educativo de Don Bosco: la religiosidad como centro unificante y vitalizante del camino formativo; la comunión de vida paterna y fraterna del educador con los alumnos; el tejido dinámico de amor, alegría y compromiso; la eficacia de la implicación activa de los jóvenes en la comunidad; la importancia estratégica de los espacios ofrecidos a su protagonismo. Son considerados una síntesis pedagógica ya madura, en la cual lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, el deber y la alegría, con

³¹ Pronunciada en las *Jornadas de Espiritualidad de la Familia Salesiana*. Roma, enero de 2013.

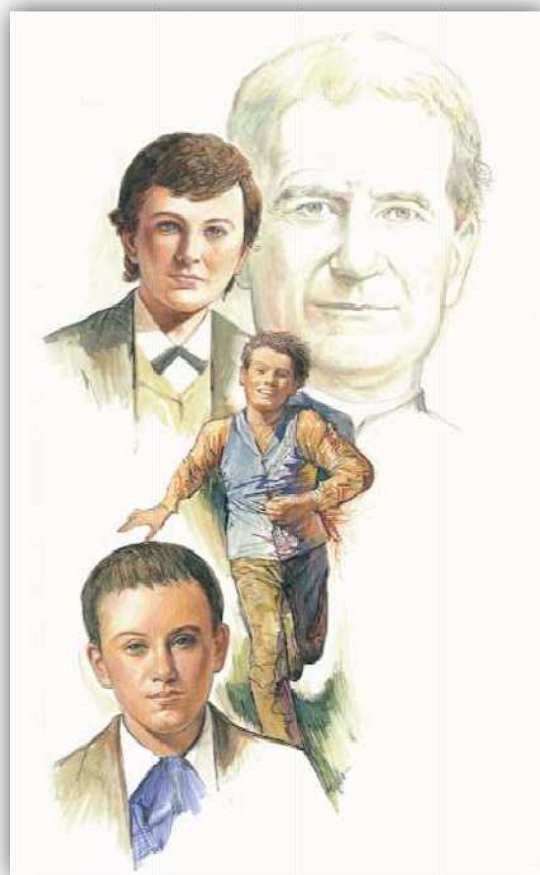
modalidades tipológicas diversas, alcanzan una perfección que es característica en el sistema educativo de Don Bosco.

Los comentaristas han clasificado tales obritas en el área de las biografías edificantes y de los modelos ejemplares de vida. De este modo las presenta el autor. Pero viéndolas bien, ellas son al mismo tiempo documentos autobiográficos de grande eficacia representativa: nos permiten observar a Don Bosco educador cristiano en acción; nos introducen en sus cuadros mentales y en su visión, nos ponen en contacto con sus aspiraciones interiores; nos revelan la mirada sorprendida, afectuosa y al mismo tiempo muy respetuosa, dirigida a los jóvenes protagonistas. Los comentarios más agudos siguen siendo los de Don Alberto Caviglia, ricos de intuiciones y de fecundas representaciones sobre la pedagogía espiritual de Don Bosco, no obstante los arrebatos líricos y los entusiasmos retóricos típicos de la sensibilidad cultural en que fueron producidos.

De las tres, la “Vida” de Domingo Savio es la que tuvo mejor suerte y un influjo importante más allá de los confines del mundo salesiano, por la eficaz presentación de la calidad moral espiritual del muchacho, por el entretejido dinámico entre la santidad del protagonista y la conducción del Maestro, por la notoriedad que tuvo derivada del éxito de los procesos de beatificación y canonización. Es un libro exitoso, en el cual, junto a la bella presentación del protagonista, encontramos la mejor representación de la pedagogía total de Don Bosco.

Menos conocido es “Rasgos biográficos” sobre Miguel Magone, a pesar de que el muchacho nos parece más simpático, porque es más “natural” y un producto más exclusivo de la intervención de Don Bosco. Su biografía nos parece la menos alejada de la imagen común de los jóvenes y representa en la sucesión de los capítulos, las etapas esenciales de la que debería ser la más común vida espiritual juvenil en la perspectiva del santo educador.

Casi del todo desconocida es la “Vida” de Francisco Besucco, el Pastorcillo de los Alpes, probablemente por la prolijidad de la parte dedicada a la primera infancia y a la educación recibida en familia y en la parroquia montañera de Argentera (15 capítulos recabados casi literalmente de la relación del párroco), tal vez también por el poquísimo tiempo que transcurrió en el Oratorio y por su apariencia un poco ingenua, a veces simplona, poco conforme a la imagen convencional del alumno salesiano. Y sin embargo Alberto Caviglia, no obstante las reservas sobre la forma literaria de la primera parte, la considera un precioso “documento constructivo de la pedagogía espiritual y moral del santo educador [...], en cuanto que el autor, más que en ningún otro libro del género, desciende a la teoría y expone sus ideas con la expresa intención de enseñarlas”, notando que al momento de la publicación (1864) Don Bosco estaba “al final de su autoformación pedagógica, con ideas ya definitivamente formuladas”. La sensibilidad actual, sin embargo, nos permite apreciar también la primera parte de la obra, ya sea porque está centrada sobre el rol educativo de la familia y de la parroquia, ya sea por su valor antropológico, pues a través del testimonio de Don Pepino, refiere muchos rasgos del clima emotivo, de la sensibilidad espiritual y de los ritmos de vida de una cultura ya desaparecida, la de las aldeas alpinas de lengua y tradiciones occitanas, entre el Piamonte y la Provenza.



2. El contexto histórico de las “Vidas”:

un periodo fecundo para la obra de Don Bosco

El decenio transcurrido entre la llegada de Domingo Savio a Valdocco (octubre 1854) y la publicación de la vida de Francisco Besucco (julio 1864) es decisivo para la obra de Don Bosco. En los años precedentes al 1854, la dificultad de encontrar cooperadores estables y una serie de abandonos lo habían convencido de la necesidad de escoger sus ayudantes entre los jóvenes más cercanos, para educarlos según su espíritu. Poco a poco se fue formando a su alrededor un grupito de voluntarios disponibles para las diversas necesidades del Oratorio.

2.1 La búsqueda de colaboradores confiables

Cuando en noviembre de 1848, a causa de la confiscación del seminario de Turín, el clérigo Ascanio Savio es acogido en el Oratorio, Don Bosco encuentra un válido colaborador. Dinámico, activo y disponible, se revela valioso para los catecismos, las clases nocturnas y festivas, para la asistencia. Durante las dos tandas de ejercicios espirituales organizadas en julio siguiente, el santo ubica a otros cuatro jóvenes que dan esperanzas de vocación: José Buzzetti, Carlos Gastini, Santiago Bellia y Félix Reviglio. Les propone irse a vivir al Oratorio y emprender los estudios en vista de la carrera sacerdotal dejando cualquier otra ocupación. En febrero de 1851, con permiso del arzobispo, les impone la sotana. De este modo los cuatro reclutas se convierten en parte activa, junto con Ascanio Savio y el seminarista pensionado José Vacchetta, de la primera comunidad apostólica reunida alrededor de Don Bosco. “Son de conducta muy ejemplar y se prestan a dar catecismo en la parroquia de Borgo Dora, y en modo particular en el Oratorio de san Francisco de Sales, donde además del catecismo imparten las clases nocturnas, enseñan canto y música y todo gratuitamente”³², escribe el santo en un certificado de buena conducta. Este pequeño conjunto de discípulos que lo aman como padre y bienhechor le permite experimentar lo que significa el trabajo de grupo en comunión de anhelos, de fatigas y de alegrías. Es una singular familia que comparte junto con mamá Margarita y una veintena de pobres artesanitos las habitaciones de la casa Pinardi, en una vida sobria y en la laboriosidad.

El 31 de marzo 1852 el arzobispo Franson nombra a Don Bosco “director-jefe espiritual” de los oratorios de Valdocco, Porta Nuova y Vanchiglia. Es un elemento determinante para los futuros desarrollos. Ahora es, de hecho, independiente en la gestión de las tres instituciones, con libertad de seleccionar y organizar a los colaboradores. De este modo, no obstante que Buzzetti y Gastini se revelan no aptos para el estudio, y Ascanio Savio, desalentado por la austeridad de vida, lo abandona para incorporarse a los Oblatos de la Virgen María (mayo 1852), seguido pocos días después por Bellia y Vacchetta, él no se desalienta, decidido a continuar el camino emprendido. Comprende que debe escoger sujetos aún más jóvenes, encaminarlos a estudios regulares, formarlos desde la adolescencia a una sólida vida interior, entrenarlos al espíritu de sacrificio y al servicio generoso, encariñarlos consigo y con la misión oratoriana. En octubre de 1852 impone el hábito eclesiástico a Miguel Rua y a José Rocchietti, que tienen 15 y 16 años. En el curso de aquel año escolar acoge a los estudiantes Santiago Artiglia, Juan Cagliero, Juan Turchi y Juan Bautista Francesia, todos de 13 años. Los tiempos están maduros para desarrollar la obra, ampliar la casa e incrementar el vivero de vocaciones.

Terminada la construcción de la iglesia de san Francisco de Sales (junio 1852) Don Bosco pone los cimientos de una nueva construcción. El edificio, no obstante una falla de la estructura durante los trabajos, queda listo en octubre 1853. Ahora la comunidad juvenil puede crecer en sus dos componentes: los estudiantes encaminados al sacerdocio y los aprendices, para los cuales se implementan los primeros dos talleres de zapatería y sastrería³³.

³² Petición de subsidio para los clérigos del Oratorio, 1 mayo 1851.

³³ Con el lanzamiento de las Lecturas Católicas (1853) se da inicio al taller de encuadernación; en 1856 el de carpintería, en 1862 la tipografía y la herrería.

Domingo Savio llega al Oratorio en octubre de 1854, en el momento en que la comunidad, traslada a los nuevos locales, toma la forma de un internado. Las dos secciones han crecido: 30 estudiantes entre los 12 y los 16 años, y 50 artesanos. Para ayudar a Don Bosco como prefecto acaba de llegar el generoso Don Víctor Alasonatti, después de haber abandonado su tranquila vida de maestro municipal para consagrarse a los jóvenes pobres. Con su ayuda se reformula el Reglamento del Oratorio adaptándolo a las nuevas exigencias de la casa.

2.2 Los desarrollos del internado

Mientras hace sus estudios Domingo es testigo del desarrollo de la obra: demolición de la casa y del cobertizo Pinardi, sustituidos por un nuevo edificio que conecta la casa de 1853 y la iglesia de san Francisco de Sales, la decoración del pórtico con frases bíblicas en latín y en italiano, la apertura progresiva de nuevas clases y nuevos talleres. Durante su primer año de permanencia en Valdocco frecuenta la escuela de gramática del profesor Carlos Bonzanino, ubicada en el tercer piso de un edificio en la calle Guardinfati (actualmente Barbaroux), mientras otros compañeros siguen los cursos de retórica con Don Mateo Picco, en la calle san Agustín. Durante el año escolástico 1855-56 inicia el primer embrión de la escuela interna: al clérigo Francesia, de 19 años, se le encarga el tercero de gramática. El siguiente año, ya completo el nuevo edificio, la comunidad crece: los artesanos son 70 y los estudiantes 85. El fundador del Oratorio, decidido a potenciar los cursos de latín, llama al prof. Francisco Blanch y le encarga las clases de 1º y 2º de gramática. Domingo Savio frecuenta la 1ª clase de retórica con Don Picco durante algunos meses, luego se enferma. En 1857-58, con 120 estudiantes, las tres clases internas se confían respectivamente a Francesia, a Juan Turchi y a Don José Ramello, sacerdote de ideas algo liberales, recomendado por el arzobispo a Don Bosco. Finalmente con el año escolar 1859-1860 el Santo logra completar en el Oratorio todo el curso secundario con profesores propios. Asigna las primeras clases a Celestino Durando, Segundo Pettiva y Juan Turchi, las últimas dos a Francesia; todos son clérigos del Oratorio, formados por él. La sección de estudiantes adquiere importancia y supera en número a la de los artesanos.

Mientras crece en el pueblo el deseo de instrucción, alentado por iniciativas privadas o públicas y el gobierno está reorganizando el sistema escolástico nacional, emerge la categoría de los estudiantes de las clases pobres, a la cual es urgente atender con ofertas formativas adecuadas: “El ardiente deseo manifestado en muchos de hacer los cursos científicos (humanísticos) regulares ha provocado que hagamos alguna excepción en las condiciones de aceptación. Debido a lo cual para el estudio se aceptan también jóvenes no abandonados y no totalmente pobres con tal que tengan una conducta moral y una aptitud para el estudio que den esperanza de un honorable éxito en una carrera científica”³⁴. La finalidad de Don Bosco es ayudar a estos muchachos dotados y pobres a afrontar los estudios superiores a fin de que puedan ser de provecho a la Iglesia y a la sociedad, pero también para asegurar a la naciente Congregación, educadores motivados, generosos y fieles. Leemos en una memoria de aquellos años: “Entre los estudiantes muchos emprenden la carrera eclesiástica . [...] Entre ellos se distinguen aquellos que dan clases en esta casa, dan catecismo en los oratorios, asisten en los talleres y dormitorios. Llegados al sacerdocio varios continúan ejerciendo el sagrado ministerio a favor de los jóvenes allí reunidos o que frecuentan los otros oratorios de la ciudad. [...] Entre todo el personal de esta casa y de todos los Oratorios, incluidas las personas de servicio, no hay ninguno a sueldo, sino que todos prestan gratuitamente su colaboración”.

Las tres biografías no reflejan los turbulentos acontecimientos del ambiente circundante. Quien las lee no percibe el eco de los debates que inflaman a la Turín de los años cincuenta y que acompañan el proceso de la unificación nacional, no capta el desconcierto del mundo católico por la supresión obligada de las corporaciones religiosas o el entusiasmo popular por la campaña de Crimea, la expedición de los Mil y la segunda guerra de independencia. Otras fuentes nos aseguran que todo esto

³⁴ “Rasgos históricos en torno al Oratorio de san Francisco de Sales” (1862).

tenía un cierto impacto en la vida del Oratorio³⁵. Tampoco se destaca el desarrollo interno de la obra: las construcciones, los cautelosos pasos de Don Bosco dados en la fundación de la Sociedad Salesiana, su viaje a Roma que dura dos meses (18 de febrero a 16 de abril 1858) tan intensamente sentido en la comunidad de Valdocco, el momento de la fundación de la Congregación, la apertura de la primera casa en Mirabello Monferrato. En las tres “Vidas” el Oratorio aparece como una isla de fervor educativo, de laboriosidad y de tensión espiritual. Hay alusiones a la producción editorial, pero en función del interés formativo. Se citan libros puestos en manos de los alumnos: el Joven Cristiano, la colección de Lecturas Católicas, la re-edición de la vida de Luis Comollo, y luego las mismas vida de Domingo Savio y de Miguel Magone. Finalmente todo está centrado en la persona de los protagonistas, su empeño, sus progresos, los descubrimientos y los fervores de su vida espiritual, el calor de sus relaciones amistosas, las crisis superadas y las alegrías interiores, la apertura y colaboración con los superiores, la conmoción suscitada por su muerte. El biógrafo parece que quiere separar intencionalmente estas historias de vida del grande flujo de los eventos, aislarlas de los ruidos externos, para mostrar la función ejemplar, la significatividad formativa, la novedad pedagógica y la carga carismática. De este modo salva la universalidad y la frescura, no obstante la pátina del tiempo.

2.3 Nacimiento de una congregación de educadores

En aquellos años, progresivamente, la búsqueda de personal dedicado y confiable se traduce en opciones concretas. El 26 de enero de 1854 Don Bosco propone a los fidelísimos Rua, Artiglia, Cagliero y Rocchietti, reunidos en conferencia privada, “una prueba de ejercicio práctico de caridad hacia el prójimo, para llegar después a una promesa y luego, si les parecerá posible y conveniente, hacer un voto al Señor”. El ejercicio práctico de caridad se entiende como dedicación a los jóvenes pobres y la promesa o voto son expresión de una vinculación estable a la misión oratoriana: “desde esa noche se puso el nombre de Salesianos los que se propusieran y se pondrán tal ejercicio”. Privados y secretos serán los votos emitidos en las manos de Don Bosco del clérigo Rua el 23 de marzo de 1855, pero la idea de una Congregación religiosa comienza a tomar forma. Paradójicamente, precisamente en la combinación de las sugerencias del ministro Ratazzi, campeón del anticlericalismo militante, y de las indicaciones de Pío IX, blanco del liberalismo radical, Don Bosco diseña la fórmula jurídica de la nueva Congregación.

Miguel Magone es alumno del Oratorio cuando Don Bosco va a Roma para someter al Papa su proyecto de fundación y en los meses en los que el clérigo Rua, en gran secreto, pasa en limpio el primer texto de las Reglas para la revisión eclesiástica. El acta oficial de la fundación de la Pía Sociedad Salesiana está redactada el 18 de diciembre de 1859, once meses después de la muerte de Miguel; el 14 de mayo 1862 el primer grupo de religiosos salesianos emite los votos en forma canónica.

Cuando Francisco Besucco llega al Oratorio (agosto 1863) Don Rua está en fase de traslado a Mirabello Monferrato, para la apertura del Colegio-Seminario de san Carlos, la primera obra salesiana fuera de Turín³⁶. En ese año la Congregación cuenta con 22 profesos y 17 novicios. En el otoño 1864, pocos meses después de la publicación de “El Pastorcillo de los Alpes”, se inaugura el Colegio-internado san Felipe Neri de Lanzo turinés. Así da comienzo una nueva fase, la de la expansión a través de la apertura de colegios, internados, hospicios y escuelas para artesanos: es el medio a través del cual el modelo formativo preventivo experimentado por Don Bosco en el Oratorio y narrado en las semblanzas biográficas de sus muchachos, se exportará y se inculturará a nivel mundial.

³⁵ Sabemos que ciertos opúsculos de las Lecturas Católicas, relativos a los acontecimientos de la vida nacional, fueron leídos por Domingo Savio, ya que poseía toda la colección del año 1854-1855 según una lista de libros autógrafa que se conserva archivo.

³⁶ Besucco hace alusión a esto en una carta a su párroco del 23 nov. 1863.

3. ¿Para quién escribe Don Bosco?

En la elaboración de estas tres “Vidas”, Don Bosco tiene intenciones claras en relación con los lectores a los cuales se dirige y a las circunstancias en las que las produce. Antes que nada selecciona a sus interlocutores, para quienes narra y con los cuales se entretiene, pero en función de un mensaje dirigido a un auditorio que sabe que es mucho más vasto. Para comprender el contenido de su obra y sus intenciones debemos tener en cuenta a los lectores concretos de la forma en que se presentan a la mente del autor.

3.1 “Queridísimos jóvenes”

Los destinatarios principales están señalados en la carta introductoria que sirve de proemio: los “queridísimos jóvenes” a los que se dirige son los estudiantes de Valdocco, compañeros y amigos de Domingo Savio, de Miguel y de Francisco. Don Bosco ha emprendido este trabajo a petición de ellos. Este detalle es importante porque permite enlazar el texto con el contexto vital, la narración con el horizonte de referencia, con valores y anhelos compartidos por el autor y los interlocutores. Se habla de compañeros conocidos y amados: se evocan opciones de vida, amistades, ejemplos y palabras de las que fueron testigos. Los lectores se mueven en los mismos ambientes y reconocen situaciones que cotidianamente les atañen: la misa matutina, las clases y el estudio, las palabritas de las buenas noches, los encuentros con el confesor, sus palabras afectuosas o severas, las emociones probadas en el ejercicio mensual de la buena muerte, durante las novenas o las fiestas. También ellos, como los protagonistas, viven la misma condición de pobres. Página tras página se encuentran con nombres y caras conocidas. Sobre todo están en grado de percibir en la voz del narrador, el eco de una voz conocida, la de Don Bosco. Luego después de muchos años, leyendo aquellas líneas, volverán a oír el sonido de sus palabras, con sus peculiaridades propias y recordarán el singularísimo ascendiente que tenía sobre ellos.

Sin embargo a la conciencia del autor (se capta a lo largo de la lectura) el auditorio se presenta de hecho mucho más vasto: está constituido por la variada multitud de los lectores de las Lecturas Católicas. La estrategia narrativa continuamente los introduce en el campo, ya sea como testigos, ya como interlocutores en la narración. Se trata sobre todo de la multitud de jovencitos que frecuentan los primeros niveles escolares, o los que estudian latín con el deseo de realizar sus proyectos de vida. Para ellos Don Bosco configura un mundo con características bien definidas, el de la escuela pública y de los internados, atendidos por profesores inspirados en sólidos principios cristianos. Los lectores se reflejan en la narración. Son muchachos de la clase popular que todos los días, como Domingo Savio, empujados por el deseo del progreso social y cultural o por la atracción vocacional, recorren los senderos de las campiñas y las calles de las ciudades para llegar a la escuela. Ellos pueden reconocerse en la psicología de los protagonistas, experimentan las mismas tribulaciones y las mismas alegrías, prueban emociones espirituales. Impregnados por el espíritu de su tiempo, tienen el gusto de la totalidad, se sienten atraídos por el sentimiento religioso y de las prácticas de devoción, sienten impulsos interiores y deseos de heroísmo, son sensibles a la ética del deber y al esfuerzo de la voluntad, les gusta fundamentarse en la austeridad. Leyendo los diálogos, perciben el eco de las pláticas familiares. En los acontecimientos narrados captan también un reflejo fiel de los peligros y de las amenazas con las que se topan en la vida cotidiana, como las insinuaciones o las prepotencias de los malos compañeros, las tentaciones de la evasión del deber, las enfermedades frecuentes, la muerte de amigos muy queridos.

En fin, los muchachos del oratorio y sus coetáneos encuentran representada en estas biografías su existencia cotidiana y sus proyectos, una sociedad y una cultura, una mentalidad y un estilo de vida, una ritualidad y una racionalidad típicas de un territorio humano y de un periodo bien definido de la historia social y religiosa.

3.2 Educadores y pastores

Las narraciones de Don Bosco, junto a los jóvenes protagonistas, ponen en escena educadores activos y estimulantes: padres de familia, profesores y pastores. También a éstos se dirige el autor, sobre todo cuando formula sus breves consideraciones pedagógicas, ilustra los frutos de sus cuidados o presenta la novedad de la comunidad educativa del Oratorio con su programa de vida e la interacción dialógica y afectiva entre formadores y alumnos.

Estamos en tiempos de transición entre el antiguo sistema de instrucción pública impregnado de valores tradicionales, encomendado a profesores prevalentemente eclesiásticos, que daban orientaciones y estilos peculiares a la formación escolar, y el nuevo modelo liberal emergente de las reformas de la instrucción pública de los ministros Boncompagni (1848) y Casati (1859), controlado con firmeza por el gobierno, en orden a sus intenciones y por lo mismo observado con sospecha por el mundo católico. Hasta el momento la presencia fuerte de eclesiásticos en las escuelas parecía cosa natural, porque reflejaba una tradición educativa de carácter humanístico total compartida que miraba, simultáneamente, a instruir, a formar las conciencias en los valores cristianos, a forjar la voluntad, a purificar las costumbres. Ahora en cambio, en el choque entre el radicalismo liberal y el intransigentismo católico tales figuras estaban desapareciendo de las escuelas públicas. La visión laica penetra irremediamente en la sociedad y en las instituciones escolásticas, desarticulando el influjo de los valores religiosos, precisamente mientras entre los sectores populares crece la demanda de instrucción. Todo esto suscita aprehensión y estimula nuevas hipótesis de solución.

No obstante las reservas sobre el rígido control estatal sancionado por la reforma escolástica de Gabrio Casati, Don Bosco acepta el desafío y las oportunidades. La ley contempla la posibilidad de abrir escuelas privadas, si bien dependientes y sometidas a inspecciones; él se introduce por este camino que presagia fecundo de frutos. Siente además que ha llegado el momento de imaginar modelos menos sometidos al mero desarrollo de los programas escolares, más centrados en una visión integral de la educación, sobre la implicación activa y el protagonismo de los alumnos. Quiere demostrar que es también importante crear espacios educativos extraescolares complementarios al interno de las comunidades eclesiales. En fin, es necesario un sistema educativo adaptado a los nuevos tiempos, pero enraizado en valores sustanciosos de la tradición cristiana.

Todos estos movimientos forman el fondo de la composición de las tres “Vidas” y se desprenden de sus páginas, dando marco a una línea formativa y una metodología educativa peculiar. No es difícil descubrir, capítulo a capítulo, junto a las conversaciones tenidas en primer plan con los jóvenes lectores, un persuasivo discurso paralelo dirigido a los educadores y a los pastores de los jóvenes. Si algunos de ellos son llevados a escena, testimonios conmovidos de los hechos y de las virtudes de los tres pequeños campeones, es porque se les quiere señalar como una categoría privilegiada de interlocutores. En los primeros siete capítulos de la vida de Domingo Savio, escuchamos las voces de los padres, del capellán de Murialdo, de los maestros de Castelnuovo y Mondonio. En la biografía de Miguel Magone leemos la carta esencial, pero respetuosa, del vice párroco, descubrimos, a través de las notas del jovencísimo Francesia, un eco de las enseñanzas de Don Bosco a sus colaboradores, nos conmovemos por las palabras de la madre junto al hijo moribundo, admiramos la capacidad retórica de Don Zattini al delinear la figura moral del muchacho. En la vida de Francisco Besucco Don Bosco utiliza ampliamente el afectuoso testimonio del párroco, con noticias proporcionadas por los padres, por las hermanas mayores, por el maestro de la aldea y de los compañeros, que nos acerca al clima educativo en que ha crecido el pequeño montaraz y el espíritu ardiente de un pastor todo consagrado a la misión y atentísimo a la formación de los muchachos.

El narrador dirige este coro de voces, orientándolas en función del único perfil que va delineando. De modo que, cuando en primera persona entra en escena y se convierte en personaje de la historia, captamos una continuidad no forzada, un conjunto eficaz de actitudes educativas cualificantes, de matices y de acentos que nos dan también la novedad de su sistema y de su modelo de educador.

Aquí el testimonio biográfico se convierte en plenamente autobiográfico. Don Bosco, narrando las aventuras de sus alumnos, nos habla de sí y del ambiente educativo creado en Valdocco, deja ver la

intensidad y la importancia de las relaciones, de las atenciones en el respeto de la individualidad, reconstruye el clima de los encuentros, ilustra las experiencias propuestas y el modo en que se involucran activamente los jóvenes. Todo esto permite a un lector atento captar mensajes más profundos, comprender la función del educador en el sistema de Don Bosco en cuanto engranaje patente de toda la máquina educativa.

Esta duplicidad de destinatarios y de modelos, propuesta en forma narrativa, en una amalgama de historia y de reflexión, produce un género literario compuesto y hace que las tres “Vidas”, como otras obras del santo, sean ante todo testimonios de espiritualidad y de pedagogía narrativa, un manifiesto de educación cristiana.

4. La índole del trabajo de Don Bosco

4.1 El género literario

Francesco Cerruti subdivide los escritos publicados de Don Bosco en tres categorías: obras religiosas, morales e históricas, y coloca las tres “Vida” entre las ‘obritas morales’, según el concepto humanístico que refiere ese término a las costumbres (mores), a los modelos de comportamiento. Cerruti es uno de los primeros destinatarios de estas tres biografías, ya que fue compañero de Domingo Savio y de Miguel Magone, luego fue profesor de Francisco Besucco en Valdocco. Cuando hace esa clasificación es el responsable central de las escuelas salesianas y un incansable promotor del sistema educativo de Don Bosco. Tiene muy clara la finalidad que se propone el santo educador con estos escritos: no reconstruir una biografía en sus detalles, según los cánones historiográficos científicos, sino ofrecer, a través de la narración de eventuales momentos de la vida de los tres jovencitos, observados con su lente de educador y pastor, un mensaje práctico, un comportamiento que sirva de ejemplo.

Por otra parte Don Bosco es explícito. Como vemos en la declaración de sus intenciones presentada en el prólogo a la “Vida” de Domingo Savio, él se propone presentar un ejemplo que imitar. La misma intención orienta la elaboración de “Rasgos biográficos del jovencito Magone Miguel” y del “Pastorcillo de los Alpes”.

Estudiosos más recientes precisan ulteriormente el género literario de las tres “Vidas” ubicándolo entre las ‘biografías edificantes’, que florecieron a partir de la era tridentina en los ambientes colegiales y eclesiásticos. Al escribirlas Don Bosco asume los mismos mecanismos empleados por él en la elaboración de la “Historia Eclesiástica” y de la “Historia de Italia”: un tejido biográfico esencial, documentado, pero “basado en pocos datos cronológicos, entrega episodios clasificados según el esquema escolástico, moralístico y hagiográfico de las virtudes: espíritu de oración, inocencia o penitencia, práctica de los sacramentos, devoción a María Santísima, muerte y coronación de una vida que ha respondido a las gracias divinas”. El género biográfico edificante, con su concisión, le proporciona un instrumento idóneo para enfocar mensajes y comportamientos virtuosos.

Gracias a este género literario, quien se acerca a estos escritos de Don Bosco encuentra un testimonio de vida real y al mismo tiempo la presentación eficaz de una praxis educativa ejemplar, “un conjunto de mensajes religiosos y pedagógicos de los muchachos y de sus educadores”. Es indispensable ver estas biografías, “más allá que en el cuadro de la producción literaria de Don Bosco, en el contexto de las obras educativas que él estaba promoviendo”, ubicarlas “dentro de una específica cultura, y tener en cuenta “los diversos criterios de escritura exigidos por la atención a los destinatarios”. Aparecen como documentos capitales del espíritu y de la pedagogía de Don Bosco que, narrando la experiencia de vida de los tres muchachos, permiten descubrir “el trabajo del Maestro y el pensamiento que lo mueve”.

4.2 El uso de las fuentes

En el prólogo a las tres “Vidas”, el autor expone su preocupación “de narrar únicamente las cosas que vimos ustedes o yo, y que conservo casi todas escritas o firmadas por su misma mano”, y afirma haberse documentado “en fuentes seguras”, que en el “Pastorcillo de los Alpes” elenca explícitamente.

Las afirmaciones de Don Bosco no son retóricas. Si examinamos los testimonios originales recogidos para documentar las reconstrucciones biográficas, todavía conservados, constatamos la honestidad histórica y la preocupación documentaria de Don Bosco. La confrontación entre esos materiales y el texto nos revela también su modo de trabajar. Nos damos cuenta de que hay una fidelidad sustancial, juntamente con un empleo de los datos en función de los objetivos y de la implicación de los destinatarios. Las fuentes más abundantes son las que se refieren a Domingo Savio y a Francisco Besucco.

En el volumen de Savio sobresale la preocupación de hacer sobresalir al protagonista, dejando en la sombra situaciones y personas que podrían distraer la atención. El autor lo hace seleccionando los datos que ha reunido, suprimiendo elementos secundarios, ampliando narraciones de ciertos episodios. De este modo, mientras el testimonio del maestro de Castelnuovo se cita con fidelidad casi literal, el de Don Cugliero es ampliado y dramatizado cuando refiere aquella falsa acusación de parte de dos compañeros de clase. Son excluidos varios detalles proporcionados por testigos, como la alusión de José Reanno sobre la forma de afrontar el sufrimiento físico, y el reproche a la anciana tía de Don Bosco por la poca paciencia en soportar sus males. La selección se hace en base a la significatividad o utilidad de los datos ofrecidos, o bien por otros motivos, como se puede constatar confrontando el texto con los testimonios de los compañeros. No obstante esta forma de manejar las cosas, ya sea los documentos originales, sea las deposiciones recogidas en el curso de los procesos de beatificación demuestran que la fisonomía de Savio no es falsificada; antes bien, la operación de limpieza del estilo y descarte de los detalles, las mismas acentuaciones y las entretenciones narrativas, dan al conjunto un acento de frescura y de verdad que restituye los rasgos esenciales de la experiencia y de la fisonomía de Domingo.

Encontramos características análogas en la vida de Francisco Besucco. Los primeros quince capítulos del “Pastorcillo de los Alpes” están basados casi íntegramente en la amplia y detallada memoria enviada por el párroco de Argentera, ordenada, depurada de algunos detalles secundarios. Por ejemplo, es pasada por alto la simpática alusión a una costumbre de la mamá de Francisco, que “conociendo cuánta importancia tiene comenzar desde el principio a dar una buena educación a la familia, no sabía dar el pecho a su querido hijo y darle cualquier otro servicio materno sin antes alimentar buenos pensamientos en su mente, devotas oraciones en sus labios, de modo que junto con la leche le infundía su espíritu devoto”. También son descartadas también las noticias de la voz del hijo difunto escuchada por el padre y por la madre, mientras en cambio se cuenta la premonición de la muerte de Francisco tenida por la hermana. Además, los testimonios de los compañeros y superiores del Oratorio son tratados de modo análogo a los de la vida de Domingo Savio.

Diverso es el caso de Miguel Magone. No se dice nada del periodo transcurrido en su familia, excepción hecha del testimonio presentado por el vice párroco. Toda la narración se desarrolla dentro de los muros del Oratorio, después del ocasional encuentro entre el muchacho y Don Bosco en la estación de Carmagnola. A pesar de la sobriedad de detalles la figura del protagonista siempre se mantiene al centro de la narración. El autor es siempre el principal testigo del acontecimiento, pero se apoya también en otros testimonios: del profesor Francesia, el testimonio de algunos compañeros, la amplia conmemoración fúnebre de Don Zattini, rica de referencias útiles para delinear el perfil del muchacho. En su conjunto, es la biografía más pobre de datos biográficos, y sin embargo la más eficaz. La escritura de Don Bosco nos ofrece una *objetividad no solo histórica, sino representativa que nos pone sin más en presencia de la realidad*, como anota el padre Alberto Caviglia; el cual añade que, en todo caso, *la simpática y atrayente biografía debe ser leída como un libro de ideas*, porque, *a diferencia de los otros jovencitos de los cuales Don Bosco escribió la “Vida”, que llegaron ya*

predispuestos, y en parte preparados, el travieso rapaz, conducido en solamente 14 meses a un maravilloso grado de perfección cristiana, es un producto puro y exclusivo de la pedagogía de Don Bosco.

Este uso de las fuentes de parte del autor pone ciertamente problemas de crítica documentaria, como los que presenta el benedictino Henri Quentin³⁷ en 1931-32 en el curso de los procesos de beatificación de Domingo Savio. No obstante esto, teniendo en cuenta el género literario, la mentalidad y los objetivos que se propone el autor, se evidencia que Don Bosco no manipuló las cosas para construir un modelo que proponer a los jóvenes y a los ambientes populares en detrimento de la verdad histórica: en la experiencia vivida de sus tres muchachos más bien ha reconocido, y no sólo él, la personificación de aquello que acariciaba, y lo ha puesto bajo los ojos de los lectores por su ejemplaridad.

El análisis del modo de trabajar sobre las fuentes nos convence de que el interés de estas biografías no hay que buscarlo en la cantidad de datos biográficos ofrecidos, o en el riguroso análisis filológico con el que se tratan los documentos, sino más bien en la validez testimonial del mensaje pedagógico y espiritual que el autor pretende entregar a sus lectores contemporáneos.

4.3 El texto y sus partes

Nos encontramos ante tres escritos distintos entre sí: *“La Vida del jovencito Savio Domingo es la evocación edificante de la existencia de un joven que había encarnado en su efectiva realidad una completa santidad cristiana adolescencial a la medida de otros con suficiente determinación y entusiasmo. Es diversa de las dos biografías sucesivas, de Miguel Magone y Francisco Besucco donde la narración es, de un modo o de otro, idealizada –sobre todo en la primera- con la intención de extraer un modelo de vida adecuado a la media de los jóvenes de diversos orígenes y de diferentes niveles espirituales”*. La narración nos deja ver personalidades inconfundibles, esbozados con rasgos esenciales en el aspecto exterior, en la sensibilidad espiritual, en el temperamento y en los lineamientos psicológicos. Es diverso su punto de partida. Es diverso el modo de relacionarse con los educadores. Es diversa la misión confiada a cada uno, aun teniendo en cuenta la unidad y coherencia general del mensaje propuesto a los lectores. Domingo tuvo un *tenor de vida notoriamente maravilloso*, vivió una vida más alegre, virtuosa e inocente, cultivó la virtud que parecía *había nacido con él, hasta el heroísmo* durante todo el curso de su existencia. Miguel, muchacho *abandonado a sí mismo* estaba en riesgo de *ir por el triste camino del mal*, pero escuchó la amorosa llamada del Señor que lo invitaba a *seguirlo, y correspondiendo constantemente a la gracia divina llegó a causar admiración a cuantos lo conocieron*. Francisco correspondió con docilidad a los cuidados de la educación de sus padres, del párroco y del maestro, demostró un grado de ciencia ordinariamente superior a su edad, grande diligencia en aprender, de memoria feliz para retener las cosas oídas o leídas, y favorecido en modo especial por luces divinas, sobre todo en el espíritu de oración, tanto que llegó a controlar de tal forma su espíritu que podía elevarlo al Señor en cualquier momento de la jornada.

Tales diferencias se reflejan en la organización narrativa, sin embargo la arquitectura de la narración casi se repite idéntica en las tres biografías. Reconocemos tres segmentos: proemio y epílogo, y en medio la vida familiar, el ingreso y vida en el Oratorio, la enfermedad y la muerte. Cada biografía le da diverso peso a cada una de estas secciones, en base a las fuentes disponibles, a la significatividad de los eventos y de los mensajes que se quiere transmitir.

En la *“Vida del jovencito Savio Domingo”*, la más equilibrada, los episodios que preceden al encuentro con Don Bosco (cap. VII) están distribuidos en seis capítulos (cc. I-VI); trece capítulos ilustran el periodo transcurrido en Valdocco (cc. VIII-XX); cinco narran la enfermedad y la muerte (cc. XXI-XXV); los últimos dos constituyen el epílogo que resume el doble mensaje de la obra, uno el del

³⁷ El padre Alberto Caviglia replicó a estas observaciones. Se puede ver una síntesis en PIETRO STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, vol. III *La Canonizzazione*, LAS, Roma, 1988, p.211-224.

elogio fúnebre del profesor Picco (Domingo es modelo de vida virtuosa y exactitud en el cumplimiento de sus deberes), el otro construido con la participación coral de los compañeros, del padre, del mismo narrador (Domingo es un santo al que hay que encomendarse).

“Rasgos biográficos del jovencito Magone Miguel”, desenvuelto y sugestivo, resume en un simple párrafo la experiencia precedente (la carta del vice párroco, c. II), y toma impulso con la escena del encuentro en la estación de Carmagnola (c. I), un inicio literario felicísimo; once capítulos están dedicados al periodo transcurrido en la casa del Oratorio (cc. II-XII); otros tres a la enfermedad y muerte (cc. XIII-XV); y uno al epílogo (c. XVI).

“El Pastorcito de los Alpes” dedica quince capítulos a la historia precedente (cc. I-XV), resaltando mucho la educación familiar y parroquial, en desventaja de la fluidez narrativa; once capítulos presentan ‘el tenor de vida del Oratorio’ (cc. XVI-XXVI); cinco describen la evolución de la enfermedad y de la muerte (cc. XXVII-XXXI); los tres últimos forman el epílogo (XXXII-XXXIV).

Idéntico es también el proceso compositivo, caracterizado por una estrategia propia de este género literario que permite dar la máxima evidencia al protagonista y al mensaje. Se parte con un procedimiento *cronológico* en cuanto a la narración del periodo que va del nacimiento a la entrada al Oratorio (Savio y Besuccho), al cual se dedican una serie de capítulos para ilustrar el proceso formativo de los protagonistas y para delinear su personalidad; en Magone esta función se desarrolla en los dos primeros capítulos. Los capítulos que están en el corazón de las tres narraciones, en los cuales la intención didáctica es prevalente, están caracterizados por un tratamiento *temático* que resulta el más eficaz en función de la presentación del mensaje que el autor trata de proponer a los lectores. Se regresa de nuevo al registro *cronológico* para la evocación conmovedora del ocaso físico y de la muerte de los protagonistas. Los capítulos conclusivos orientan a esa “lección” que hay que aprender, y confirman algunos de los puntos que más interesan al autor.

Semejantes son algunos recorridos narrativos que dan ritmo al escrito, ilustran los progresos interiores de los muchachos y enfocan las tesis educativas: 1) la importancia de la primera comunión bien preparada de Domingo y Francisco, y el reflejo moral y espiritual en su vida; 2) la vivaz descripción del primero y los sucesivos encuentros entre los muchachos y el director del Oratorio, con la reconstrucción de los diálogos y de las dinámicas de comunicación; 3) la puesta en escena de los momentos críticos y su solución, ocasión fecunda ofrecida al educador para una intervención orientada a tranquilizar, a estimular la reflexión, a inducir a la profundización y la toma de conciencia, a favorecer procesos de reformulación de la percepción de sí mismo y del sentido de la vida, a conducir a opciones de valor y a asumir compromisos; la delicada gestión psicológica y espiritual de la enfermedad terminal para un final sereno y fecundo.

5. Claves de interpretación

De cuanto se ha dicho resulta evidente que los “queridísimos jóvenes”, o sea, los lectores que tiene en cuenta el autor en el momento de escribir, hoy ya no existen. En efecto, se evidencian anhelos, esquemas mentales, sensibilidades en gran parte muy lejanas a las actuales. Si queremos hacer nuestro su método y presentar modelos de vida significativos y estimulantes para nuestros jóvenes, no podemos poner en sus manos estas biografías sin una ayuda para interpretarlas que decodifique los núcleos esenciales del mensaje y lo haga significativo. Es una operación de algún modo prevista en las historias de vida narradas por Don Bosco. En efecto, no sólo ofrece aquí y allá explícitas instrucciones para la lectura, sino que cuando entra en escena en la narración, como director del Oratorio o como confidente o confesor y se pone en diálogo educativo con los jóvenes, procede en modo interactivo, solicitando su colaboración, induciendo reflexiones que abren los horizontes, solicitando toma de conciencia, sensibilizando a sistemas de valores y de sentido puestos en planos diversos de los que ofrece la común experiencia cotidiana. Las mismas “Vida” con la técnica de la narración y de la representación, además de comunicar modelos y modalidades prácticas de comportamiento virtuoso,

ilustran las motivaciones que inducen a tales conductas, presentan los resultados que satisfacen y tratan de hacerlos atrayentes a través de una implicación emotiva.

Hoy los destinatarios principales de estas biografías son los educadores que se quieren inspirar al método de Don Bosco; a ellos corresponde la tarea de profundizar críticamente el mensaje para una interpretación y actualización operativa.

Las claves interpretativas para una lectura fecunda son de dos tipos principalmente: las que ofrece el autor, expresión de su intención primaria; y las que podemos establecer a partir de nuestras preguntas y de nuestros intereses en cuanto estudiosos y continuadores de la misión y de la pedagogía de Don Bosco.

5.1 Itinerarios de lectura sugeridos por el Autor

La introducción y el epílogo de cada una de las biografías ofrecen claves de interpretación precisas. En el prólogo de la “Vida” de Domingo Savio, Don Bosco afirma que la representación del tenor de vida “maravilloso” y de las virtudes “preciosas” del muchacho tiene la finalidad de motivar a los lectores a sacar “provecho”, a pasar de la admiración a la imitación operativa. Por tanto el itinerario de lectura sugerido orienta la búsqueda de los estados de ánimo, de los sentimientos, de las actitudes, de las opciones y de los comportamientos virtuosos que distinguen al modelo de vida propuesto a la imitación. Es una idea que se recupera en el epílogo, con la añadidura de una indicación precisa que focaliza uno de los ejes de la pedagogía religiosa de Don Bosco: “Pero no dejemos de imitar a Savio en la frecuencia del sacramento de la confesión, que fue su sostén en la práctica constante la virtud, y fue guía segura que los condujo a un término de la vida tan glorioso. Acerquémonos con frecuencia y con las debidas disposiciones a este baño de salvación en el curso de la vida [...] A mí me parece que éste es el medio más seguro para vivir días felices en medio de las aflicciones de la vida, al final de la cual veremos también nosotros acercarse el momento de la muerte”.

Esta misma tesis es presentada también en las otras dos biografías, particularmente en “Rasgos biográficos” de Miguel Magone. Sin embargo el prólogo de esta última no se limita a sugerir la imitación de uno u otro aspecto virtuoso; indica un proceso más profundo y personal, sugiere la dinámica evangélica de la escucha y de la correspondencia: “En esta [biografía] de Magone nosotros tenemos un jovencito que, abandonado a sí mismo, estaba en peligro de encaminarse por el triste sendero del mal; pero que el Señor invitó a seguirle. Escuchó la amorosa llamada y correspondiendo constantemente a la gracia divina llegó a causar admiración a cuantos lo conocieron, dejando claro cuán grandes son los maravillosos efectos de la gracia de Dios en aquellos que se preocupan por corresponderle”. Sólo la docilidad activa a los impulsos de la gracia está en grado de producir frutos de “celo, amor, y caridad”, permite vivir “buenos, castos, devotos, virtuosos”, y “morir alegres, serenos, calmos, confiados en la divina misericordia”. De este modo el lector es orientado a la búsqueda de las formas de escucha y de correspondencia en la historia espiritual del biografiado, en la simplicidad de su experiencia cotidiana: todas “cosas fáciles”, hace notar el autor, pero hechas con perseverancia llegaron a ser “el sendero que condujo a nuestro Miguel a un maravilloso grado de perfección”.

Al introducir la “Vida” de Francisco Besucco, con mucha más sencillez Don Bosco se presenta como “un padre que habla de un hijo tiernamente amado; un padre que, deja lugar a expresar sus paternos afectos” para instruir a los lectores “en la práctica de las virtudes” para que se sientan “movidos a huir de todo vicio y a practicar toda virtud”. Por tanto, aquí se propone una lectura calma, afectuosa y contemplativa de la palabra de Don Bosco. Es necesaria también un poco de paciencia: en efecto, las digresiones narrativas son abundantes, especialmente en los primeros quince capítulos, sacados de la documentación enviada por el buen párroco de Argentera. Don Bosco ha renunciado a quitarle cosas, tal vez porque las siente en sintonía con ese mismo espíritu y le parece que representan de forma encantadora el ánimo bueno y condescendiente de Francisco, su carácter calmo y tranquilo, la profundidad de sus sentimientos afectuosos. Tal vez también porque reproducen con eficacia la riqueza humana de un ambiente popular simple y genuino, enraizado en los valores tradicionales,

como había sido el de su juventud en I Becchi: una sociedad profundamente cristiana, de la que tenía profunda nostalgia y que en aquellos años comenzaba a disolverse.

Las tres “Vidas” concluyen con una invitación a estar preparados para una buena muerte. Es un tema querido a la espiritualidad tradicional que hacía de los Novísimos argumento preferido de meditación y de predicación. En la pedagogía de Don Bosco, se delineaba con acentuaciones particulares en función de una conversión del corazón “franca y resuelta” y del don total de sí a Dios, que genera una experiencia de vida fervorosa, fecunda de frutos espirituales, de empeño ético y al mismo tiempo gozoso. Esta era la perspectiva con la cual se celebraba mensualmente el ejercicio de la buena muerte: educar a una visión cristiana de la muerte, para estimular a una eficaz y periódica revisión del propio espíritu y de las propias acciones, para estimular un estilo de vida constantemente abierto a la acción de la gracia, sereno, fecundo de obras y de frutos, para disponer positivamente el ánimo al encuentro con el Señor. No es por caso que los capítulos conclusivos presentan las últimas horas de los tres protagonistas como una espera ferviente y serena del encuentro. Admiramos sorprendidos los diálogos, los “encargos” para el paraíso, las despedidas³⁸. El momento de la muerte luego es descrito casi como un arrobamiento extático: Domingo, “con voz clara y sonriente,” da el adiós a su padre, después exclama: “Oh qué cosa tan hermosa veo...”, y expira “sonriendo, con semblante de paraíso”; Miguel expira “con serenidad en el rostro y la sonrisa en los labios”, después de haber besado el Crucifijo diciendo: “Jesús, José y María, encomiendo en sus manos el alma mía”; los momentos conclusivos de la vida de Francisco están señalados por fenómenos extraordinarios y ardores incontenibles: “Parecía que le brillaba en el rostro una belleza, un tal esplendor que hizo desaparecer las otras luces de la enfermería”, “elevando un poco la cabeza y alargando las manos lo más que podía, como quien estrecha la mano de una persona amada, comenzó con voz festiva y sonora a cantar: Load a María [...]. Luego hacía esfuerzos por incorporarse, que de hecho se estaba elevando, mientras él, extendiendo las manos unidas en forma devota, se puso de nuevo a cantar. Oh Jesús de amor ardiendo [...] parecía un ángel con los ángeles del paraíso”. En el fondo es sobre este punto donde confluyen todas las narraciones de Don Bosco, es éste el corazón de su mensaje. Todo el resto parece en función de esto: su arte educativa, su acompañamiento afectuoso y creativo, los consejos ofrecidos y el programa de vida, la devoción mariana y los sacramentos todo está orientado al principal objeto de sus pensamientos y de sus preocupaciones, al *gran negocio* de la salvación eterna³⁹. Así concluye la “Vida” de Domingo Savio: “y entonces, con la sonrisa en el rostro, con la paz en el corazón iremos al encuentro de Nuestro Señor Jesucristo, que nos acogerá benignamente para juzgarnos según su grande misericordia y conducirnos, como lo espero para mí y para ti, lector, de las tribulaciones de la vida a la feliz eternidad, para alabarlo y bendecirlo por todos los siglos de los siglos. Así sea”.

Esta pista de lectura era un gancho seguro en la sensibilidad religiosa de los lectores de su tiempo. Hoy, en el clima cultural y espiritual en que nos movemos, resulta extraña. Estamos inclinados a eludirla, seleccionando y concentrándonos sobre los aspectos luminosos, positivos y dinámicos, evitando aquellos que nos parecen arcaicos o irrelevantes para la comprensión de Don Bosco y de su mensaje pedagógico.

De la misma forma en que, cuando citamos la afortunada expresión de Domingo Savio, “sábete que nosotros hacemos consistir la santidad en estar muy alegres”, la truncamos, separándola del resto de la frase, en la cual el discípulo sintetiza felizmente la propuesta formativa del Maestro: “Nosotros procuraremos solamente evitar el pecado, que es el gran enemigo que nos roba la gracia de Dios y la

³⁸ “Pero antes de dejarte partir para el paraíso te quisiera hacer un encargo [...]. Cuando estés en el paraíso y hayas visto a la grande Virgen María, dale un respetuoso saludo de mi parte y de parte de todos los que estamos en esta casa. Ruégale que se digne darnos su santa bendición: que nos acoja a todos bajo su potente protección, y nos ayude en tal forma que ninguno de los que están, o que la divina Providencia mandará, en esta casa llegue a perderse”. (Magone, c.XV, 154)

³⁹ “La divina Providencia, que da lecciones al hombre llamándolo como viejos decrepitos, o como jóvenes imberbes, nos conceda el grande favor de encontrarnos bien preparados en ese último momento del cual depende la eternidad feliz o infeliz. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea nuestra ayuda en la vida, en la muerte, y nos sostenga en el camino que conduce al cielo” (Magone, prólogo, 114).

paz del corazón, procuraremos cumplir exactamente nuestros deberes y frecuentar las prácticas de piedad. Comienza desde ahora a escribirte como recuerdo: *Servite Domino in laetitia*, sirvamos al Señor con santa alegría”. Es necesaria la lectura integral de estas biografías, respetadas en su coherencia interna, en el horizonte y sentido en que están colocadas, con atención a los detalles y sin filtros. Resultará ciertamente fecunda en función de un más completo conocimiento de Don Bosco y de su integral propuesta formativa. Al mismo tiempo nos ofrecerá un punto de comparación para la reflexión crítica de nuestros programas y proyectos educativos.

5.2 Las observaciones de Don Bosco en acción

Las claves interpretativas que surgen de las preguntas que nos ponemos, como discípulos de Don Bosco y educadores de los jóvenes, frente a estas pequeñas biografías ponen en marcha itinerarios de lectura diversos y estimulantes: ¿cómo pueden ser reformulados hoy los elementos esenciales del programa formativo propuesto por Don Bosco? ¿Cuál es el modelo de integración educativa entre familia, parroquia, escuela y Oratorio? ¿Cuáles son las características del ambiente educativo y cuáles son las actitudes que cualifican al educador delineado en estas obritas? ¿En qué modo el santo se pone en relación con sus alumnos? ¿Cómo los acompaña en los momentos críticos? ¿Cuáles son las formas de la implicación activa de los educandos en el cuidado formativo de los compañeros? ¿Qué relación pone el autor entre educación, formación cristiana y vida espiritual?

Entre las varias pistas de lectura, nos limitamos a sugerir el análisis de las escenas en las cuales está descrita la relación personal entre Don Bosco y los protagonistas, para captar las actitudes características y dinámicas.

Notemos la importancia que se da a los diálogos con los tres muchachos, a partir del primer encuentro. Se destacan evidentes las características de la conversación educativa preventiva y de la específica modalidad relacional tejida por el educador en función del trabajo sucesivo. Como podemos constatar en la “Vida” de Domingo Savio y de Miguel Magone, el objetivo del primer encuentro es el conocimiento, necesario para la confianza y entrega recíproca; a través de acogida cordial del joven y la generosa disponibilidad al hacerse cargo de sus necesidades, Don Bosco activa un canal educativo de tonalidad afectiva que abre los ánimos a aquel tipo de interacción que es característica del Oratorio. El primer encuentro es siempre informal, empático, coloquial: él se pone en el plano del interlocutor, teje un diálogo sereno, familiar -verbal y no verbal-, en tal forma que hace desaparecer la desconfianza permitiendo al muchacho expresarse libremente. De esta forma puede recoger informaciones esenciales sobre la condición, la historia, el estado de ánimo, las características temperamentales y la exigencia educativa de quien tiene enfrente. Descubiertas sus expectativas, le ofrece oportunidades y soluciones concretas, y lo ayuda a levantar la mirada, a descubrir nuevos horizontes. Por su parte el muchacho saborea un sentido de acogida, se siente comprendido y amado, descubre las oportunidades ofrecidas por la relación con un adulto paterno, dedicado y respetuoso, con el cual comprende que puede contar. Es así estimulado a la correspondencia, llevado a la confianza. Esta primera conversación, que se concluye con la decisión de admitir al joven en el Oratorio, suscita en su ánimo un sentimiento de gratitud, de gozosa expectativa, de deseo: premisas fecundísimas para una feliz relación educativa. El encuentro sucesivo, en el momento de la incorporación a la comunidad, presenta las características de un “contrato” educativo, en el cual a la acogida generosa del educador corresponde a la promesa del compromiso del muchacho.

El corazón de las tres biografías está constituido por la descripción de una *crisis*, que interesa en forma diversa a los protagonistas y resulta determinante en el tejido narrativo. La narración de su superación, en el coloquio entre el educador el educando, ofrece la ocasión para ilustrar, encarnado en la historia de los tres muchachos, el mensaje que el autor intenta ofrecer a los lectores. Son situaciones diversas, ligadas a las características personales de cada uno de los protagonistas. En Domingo el momento crítico llega seis meses después de su incorporación a Valdocco, después del ofrecimiento oblativo de sí mismo, hecho el 8 diciembre de 1854, del cual había brotado una *conducta moral* “de tal modo edificante y adherida a tales actos de virtud” que sorprendían a su formador. El

estado de ánimo en que se encuentra es el de una disponibilidad incondicionada a la acción interior de la gracia y a los estímulos formativos de los educadores. De este modo, es suficiente una exhortación a la santidad para desencadenar en su ánimo deseos incontenibles de perfección: la suya es una crisis “mística” que la intervención del director espiritual orienta hacia la perfección virtuosa en lo cotidiano y en función apostólica, previniendo una retirada hacia el intimismo y fugas de la realidad.

Miguel Magone, después de un mes de permanencia en el Oratorio, a través de la mediación de un buen compañero, puesto a su lado por Don Bosco, y en confrontación con la calidad moral del ambiente, toma conciencia vivísima de la propia mediocridad: la suya es una crisis “ética”, caracterizada por sentimientos de culpa y angustia. Miguel logra salir por sus propias fuerzas, después de un diálogo tranquilizador con el educador que le sugiere una hipótesis de solución. Es un proceso de conversión, que le permite acceder a un estado de serenidad espiritual que antes no había experimentado y apropiarse de un nuevo sistema de valores, al cual adhiere libremente, totalmente y con gusto.

Francisco Besucco, a los pocos días de su llegada a Turín, es asaltado por la nostalgia de su casa, se siente desterrado en un ambiente tan diverso del suyo de origen: la suya es una crisis “cultural” y afectiva, caracterizada por un sentido de desadaptación, desorientación y de inferioridad en relación con los compañeros. En la conversación afectuosa con Don Bosco, que lo consuela y lo anima, orientándolo hacia un programa de vida simplificado –“Practica solamente tres cosas y todo andrà bien [...]: Alegría, Estudio, Piedad”–, encuentra el modo para compensar constructivamente la disonancia cultural y conseguir la serenidad.



No obstante la diversidad de las experiencias, la superación del momento crítico se resuelve para los tres muchachos en un recorrido de crecimiento humano y espiritual. Es un proceso de maduración, gracias al cual no sólo se resuelve un problema y se recupera el equilibrio interior, sino que se consolida la identidad personal, se interiorizan valores, significados y modos de actuar y se realiza una profunda y radical entrega a Dios. Todo esto permite una madurada conciencia de sí mismo, una reconfiguración de la manera de vivir la vida ordinaria y las relaciones humanas, y un

incremento de la capacidad de amor oblativo, del cual brota un impulso operativo, gozo de vivir, fervor espiritual y docilidad a la acción de la gracia.

A la solución de la crisis siguen, en las tres “Vidas”, algunos capítulos dedicados a ilustrar los itinerarios educativos emprendidos por los protagonistas bajo la guía del educador. Más allá de las diversas acentuaciones, se puede fácilmente constatar el plan unitario del programa formativo delineado por el autor en estas biografías. Basta seguir los títulos de los capítulos para ver la sintonía. El acento está puesto sobre el uso escrupuloso del tiempo y la diligencia en el cumplimiento de los deberes cotidianos, afrontados con amor y con alegría, sobre la frecuencia regular de los sacramentos de la confesión y comunión, sobre la confianza con el director-confesor, sobre el espíritu de oración y la unión con Dios, sobre la devoción mariana, sobre el ejercicio práctico de las virtudes (obediencia, caridad, mortificación de los sentidos, castidad), sobre todas las formas de servicio hacia el prójimo, sobre las buenas amistades, sobre el ardor apostólico.

6. Invitación a la lectura

¿Por qué leer hoy estas biografías edificantes? Primeramente porque son un precioso documento de vida, una narración de Don Bosco sobre la experiencia de los tres protagonistas reservada a lectores

atentos. A través de ellas podemos introducirnos en su mundo interior, acceder a sus experiencias y preocupaciones, entender cuánta confianza él ponía en los recursos del alma juvenil. Hay que leerlas también porque son un espejo de un humanismo educativo plenario que conviene considerar hoy, de una fascinante cultura del espíritu que la pátina del tiempo no ha oscurecido. En su simplicidad restituyen un respiro moral, un entusiasmo educativo y una tensión pastoral, de cuya contemplación hemos de aprender mucho para no dejarnos sumergir en el desencanto y en la mediocridad. Son la expresión de una propuesta formativa, de una metodología y de una espiritualidad que nos parece tan alejada del mundo juvenil de hoy, pero que sentimos importante: es lejana por la distancia temporal y cultural, por la desaparición de la tensión moral e ideal que caracterizaba la juventud del Ochocientos; sin embargo conserva su importancia por la fuerza carismática y profética que contiene, por los estímulos de que es portadora, por las saludables sacudidas que puede suscitar en nuestra conciencia de educadores.

¿Cómo leerlas? Con afecto, curiosidad y respeto. El afecto de los hijos por la memoria de un padre amado, por la herencia espiritual y el patrimonio de experiencia y sabiduría que ha dejado; la curiosidad del explorador que remonta la corriente de un gran río para descubrir la fuente y beber en la pureza de sus aguas; el respeto con el cual el autor, que es también confidente y confesor, se ha acercado a la intimidad ardiente de aquellas jóvenes almas, ha recogido las confidencias y propósitos y ha contemplado, sorprendido, el progreso.

Hay que leerlas también con apertura mental, con atención y sensibilidad. La apertura mental es antes que nada honestidad intelectual y abandono de todo prejuicio, comenzando por ese insidioso sentido de superioridad cultural y teológica que frecuentemente se transparenta en las investigaciones sobre las experiencias religiosas del pasado, las que llamamos “populares” y “devocionales”; la atención implica un estudio cuidadoso del texto, de su organización, de sus posibles niveles de lectura, de sus alusiones; la sensibilidad se traduce en el esfuerzo por un acercamiento empático a los personajes, en la escucha de las repercusiones de la narración sobre nuestro espíritu, en la atención a las razones de Don Bosco, a los diversos acentos que él pone aquí y allá.

Las “Vidas” no son solamente monumentos a la adolescencia del buen tiempo pasado, miniaturas preciosas de una realidad educativa en su fase carismática: constituyen una mediación eficaz para entrar en aquel mundo conducidos de la mano del narrador y dejarnos instruir por él.



Año de la fe

El protagonismo en la Misión Universal: invitación a la creatividad y a la fantasía⁴⁰

Eloy Bueno de la Fuente

Profesor de la Facultad de Teología de Burgos

La perspectiva abierta por el Decreto *Ad Gentes* se presta de un modo magnífico para integrar la sensibilidad y la participación de los jóvenes en un gran proyecto que está en sintonía con las necesidades de nuestro mundo real.

Tras una breve introducción presentaré en ocho puntos los aspectos fundamentales o coordenadas que invitan a los jóvenes a descubrir el sentido de una misión universal, lo que desde la fe cristiana se puede ofrecer al mundo y el protagonismo que ellos mismos pueden aportar. En cada uno de estos aspectos se han indicado dos títulos: el segundo pone de relieve la dimensión más directamente teológica y eclesial, y el primero destaca la misma idea desde un lenguaje más comprensible por ellos. En cada uno de los puntos se debe hacer un esfuerzo de comprensión, pero también de identificación de los criterios para un discernimiento de la realidad y de las posibilidades que se abren para el propio protagonista.

Introducción

El Decreto *Ad Gentes* ofrece los presupuestos teológicos y los criterios de actuación para la actividad misionera de la Iglesia. Trata de mostrar que la misión universal es una dimensión esencial de la vida de la Iglesia y que por ello es una responsabilidad que debe ser asumida y realizada por todos los

⁴⁰ En *Revista de Pastoral Juvenil*. Número monográfico sobre el Concilio Vaticano II y la Pastoral Juvenil

cristianos según su vocación y sus circunstancias. Afirma desde el comienzo que la Iglesia peregrinante es misionera por su propia naturaleza.

El Decreto *Ad Gentes* no puede ser analizado y valorado de modo aislado, sino que debe ser entendido en el conjunto de los documentos conciliares. Al ser un *decreto* se está indicando que se trata de una concreción de lo que se ha establecido en los documentos principales del Vaticano II, las cuatro Constituciones. Desde nuestro punto de vista son especialmente importantes *Lumen Gentium*, que trata el tema de la Iglesia, y *Gaudium et Spes*, que reflexiona sobre las relaciones de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

La misión de la Iglesia va evolucionando al ritmo de las circunstancias, por lo que debe ser objeto de una actualización permanente. La misión no puede realizarse del mismo modo en el siglo II, en el siglo XVI o en el siglo XXI. Será siempre la misma canción, pero la versión debe adaptarse a los gustos y sensibilidad de cada época. Por eso, para acercarse a la comprensión de la misión universal, hay que tener en cuenta el desarrollo postconciliar. Hay dos documentos que deben ser tenidos especialmente en consideración: *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, publicado en 1975 a raíz del Sínodo de los obispos celebrado el año anterior dedicado al tema “La Evangelización del mundo contemporáneo”; y *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II, publicado en 1990 para conmemorar el veinticinco aniversario de *Ad Gentes*.

Antes de desglosar los aspectos fundamentales de la misión universal a la luz del Vaticano II resulta iluminador precisar el sentido del título: el término *gentes* no puede ser entendido en el sentido habitual con que nos referimos a “la gente”; “gentes” es un término latino que designaba los grupos étnicos, tribus o razas, es decir, pueblos. De este modo, como es habitual en los documentos oficiales de la Iglesia, el título resume el planteamiento: la Iglesia debe verse a sí misma como enviada a todos los pueblos y naciones, en todas las partes de la tierra, para nacer entre ellas, a partir de unas raíces que se alimentan de la savia de su tradición, de sus costumbres, de su genio.

I. El manantial y horizonte de toda juventud

La misión, juventud de la Iglesia

La misión, sobre todo con esta perspectiva universal, ofrece un ámbito de encuentro privilegiado de encuentro entre la Iglesia y los jóvenes: porque la misión es la fuerza de rejuvenecimiento permanente de la Iglesia y porque los protagonistas de la misión deben poseer cualidades y características propia de la juventud.

La Iglesia (en el fondo como toda persona e institución) recibe su vitalidad y su horizonte de esperanza de una misión ilusionante asumida con convicción y con vocación de futuro. La Iglesia se hubiera convertido en ghetto (y en el fondo habría muerto) en el caso de que se hubiera clausurado en el espacio judío en que nació. Pero la Iglesia, sobre todo a partir de Pentecostés, descubrió la humanidad entera (en sus divisiones y confrontaciones) como el camino que tenía que recorrer para aportar algo nuevo y original. La vida de la Iglesia ha sido desde el principio y a lo largo de su historia un proceso permanente para cruzar orillas, para saltar fronteras, para salir al encuentro de los otros y nacer entre los otros y con los otros. Ello implica una enorme dosis de riesgo y de aventura, de compromiso y generosidad, para abrir caminos nuevos.

Los misioneros han vivido siempre este proyecto como el sentido de sus vidas. El aliento del Espíritu transformaba su existencia para que, por un lado, descubrieran la capacidad de generosidad que permite renunciar a las propias seguridades y a la propia tranquilidad y, por otro lado, para entregarse a lo desconocido, a lo nuevo, a lo insospechado. La creatividad y la imaginación, la fantasía y la espontaneidad, han caracterizado siempre a los grandes misioneros. De este modo la debilidad humana era capaz de afrontar tareas y proyectos que parecían desmesurados desde el punto de vista humano. Los grandes ideales prenden por eso con facilidad en los que tienen un espíritu joven.

Estos presupuestos se van confirmando a medida que profundizamos en el sentido de la misión universal de la Iglesia. Señalaremos los aspectos más importantes, que desvelan el sentido de la actividad misionera y la vinculación entre juventud e Iglesia.

2. Al encuentro del mundo real en sus añoranzas y desventuras

El horizonte de la misión es tan universal como la mirada de Dios

El sentido de la misión brota con claridad desde el seno de la historia real con sus expectativas y frustraciones, por lo que es una invitación para que la Iglesia, y sus protagonistas, aporten lo mejor que hay en ellos. *La misión* aparece no como algo que la Iglesia hace, sino más bien como la que *llama a la Iglesia a la existencia*. La misión antecede a la Iglesia en cuanto que ésta surge como responsable de una tarea que hay que realizar y desplegar en la realidad concreta. Lo que afecta a la humanidad entera forma parte de la misión de la Iglesia y de todo cristiano sensible y generoso ante los otros.

En el origen, advierte con claridad *Ad Gentes*, se encuentra el amor del Dios Trinidad: en la voluntad del Padre, que desea hacer partícipes de un amor puro y fecundo a los seres humanos, y para ello envía al Hijo y al Espíritu. Desde su iniciativa creadora Dios revela su “sueño” más profundo, una vida de felicidad para aquellos que crea a su imagen y semejanza. El proyecto salvífico del Dios creador se condensa en el símbolo del *paraíso*, situación de armonía y de fraternidad: con la naturaleza que ofrecía generosamente sus frutos, con los otros en una relación de amor y compañía, consigo mismo al estar libre de ambición y de codicia, con el mismo Dios que paseaba por el jardín con Adán.

Ese paraíso está proyectado para todos los seres humanos, a fin de que logren su plenitud e integridad en todas sus dimensiones (en la relación con la naturaleza, con sus semejantes, con Dios y consigo mismos).

Ese proyecto queda bloqueado por el misterio del mal que, a través de la libertad humana, corrompe la armonía original: la humanidad desarrolla su historia en el exilio, fuera del paraíso. Y en ese caminar se van multiplicando las manifestaciones del mal, de lo que no debe ser: la culpabilización del otro, el asesinato, las armas, la división entre los pueblos... Desde el fondo de esa desventura se levanta la pregunta, la protesta y la nostalgia: ¿cómo es posible que se haya alterado el “sueño” de Dios?, ¿por qué hay sufrimiento si todo salió bueno de las manos de Dios?, ¿por qué hay confrontación entre las naciones si la humanidad unida es la familia de Dios?, ¿qué esperanza puede haber para superar esa situación de desgracia?

La revelación es la respuesta a tales preguntas, porque Dios no se desentiende de la obra de sus manos, sino que garantiza su presencia y su compromiso. Con ello queda desplegado todo el amplio horizonte de la misión: recuperar la integridad de la creación para que todos puedan participar de lo que Dios ha regalado a la humanidad. Esa fue la misma misión de Jesús, tal como se condensó en su anuncio del Reino de Dios.

3. Asumir el protagonismo en el escenario del mundo

Una misión que reclama la colaboración humana

Como signo de respeto a la libertad humana y a las circunstancias de la historia, Dios busca y llama a colaboradores o mediadores para que salgan de su inconsciencia e irresponsabilidad y asuman como propio el proyecto salvífico de Dios.

Ya en los primeros pasajes del Génesis Dios lanza su interpelación: a) cuando Adán se esconde, recibe la pregunta: ¿Adán, dónde estás?; b) cuando Caín ha destruido la vida de Abel, recibe la interpelación: ¿dónde está tu hermano?

La llamada y la responsabilidad no puede limitarse a los cercanos, sino que debe abrirse a todos los grupos humanos, a todas las razas y naciones, al conjunto de la humanidad. Así se muestra en el caso de Abraham.

Abraham, el primero de los creyentes, es un ejemplo paradigmático. Sobre el trasfondo de lo sucedido en Babel (las múltiples lenguas que expresan la división entre los pueblos) Abraham es llamado para que sea canal de bendición para todos los pueblos, es decir, para que restaure la unidad perdida de la familia humana. La fe de Abraham es prototipo de la actitud de quien asume su propia responsabilidad: *aquí estoy, heme aquí* (Gn 22,1.11). La fe genuina implica comprometerse con el amplio horizonte de la misión. Por eso hablar de Dios es más que hablar de Dios: es hablar de una civilización que debe configurarse desde la justicia y la responsabilidad.

Lo mismo sucedió en el caso de Jesús. Él se consagró enteramente al Reino de Dios, que trata de hacer presente el proyecto originario de Dios (Lc 4,14ss). Y él también llamó al seguimiento y a asumir su modo de actuar con el objetivo de recrear la humanidad desde las circunstancias reales de la historia. Por eso Jesús estará siempre en camino, saltando orillas y atravesando fronteras, en aras de ese proyecto que sintetiza en el símbolo *Reino de Dios*. Los seguidores de Jesús asumen por tanto una misión que no tiene limitaciones ni fronteras: hacer experimentar la salvación en todas las dimensiones de la existencia, de eliminar todos los factores que provocan la des-gracia humana; y a su vez, especialmente a raíz de Pascua y de Pentecostés, son enviados a todos los pueblos, hasta los confines de la tierra. El Hijo y el Espíritu les hacen comprender todo el alcance de la misión; a la luz del Resucitado comprenden qué es realmente el Reino de Dios encarnado en una persona, el modelo de ser humano querido por Dios, y a la luz de Pentecostés el Espíritu les desvela la amplitud de las divisiones de la humanidad. Y asimismo la necesidad de ofrecer el Evangelio que reconcilia y ayuda a descubrir a todos los seres humanos como hermanos.

4. La frescura de lo nuevo que nace

El dinamismo misionero

La Iglesia naciente empieza a caminar desde la alegría de lo experimentado y desde el deseo de comunicarlo y de celebrarlo con los demás. Los apóstoles comenzaron muy pronto a realizar el encargo que habían recibido del Resucitado con el aliento del Espíritu. Acompañados por la colaboración de otros muchos cristianos anunciaron el Evangelio (el Reino de Dios y la novedad del Resucitado) y fueron dando origen a diversas iglesias que debían asumir su propia responsabilidad.

El capítulo segundo de *Ad Gentes* narra y describe el dinamismo misionero en su frescura originaria, que es el proceso que da origen al nacimiento de una Iglesia nueva:

- a) todo comienza con el testimonio que interpela, con un modo de comportamiento y de relación con los demás que introduce una novedad;
- b) el anuncio, es decir, la explicación de las razones de tal modo de actuación; la raíz se encuentra en Jesús y en el Espíritu, es decir, en la narración de una historia de la que el testigo se reconoce como protagonista;
- c) el testimonio y el anuncio van convocando a algunos que se sienten atraídos, ahí está el origen de la comunidad cristiana en un lugar;
- d) ese grupo de personas se va consolidando a medida que arraiga en su contexto, que participa conscientemente en la vida social, que va desarrollando vocaciones y ministerios diversos, que cuenta con laicos comprometidos...; es entonces cuando podemos hablar ya de una iglesia local, de una diócesis.

En este proceso podemos captar el modelo de la actividad misionera: se requiere alguien que venga de fuera (el misionero) para que proclame (con sus hechos y sus palabras) la novedad del Evangelio; una vez que el proceso se pone en marcha se requiere también la colaboración y el apoyo de otras

iglesias más consolidadas y que aportan sus oraciones, su apoyo económico, su presencia a través de diversas personas. Así se introduce un estilo nuevo de socialidad: no por la raza o por el interés, sino por la iniciativa de Dios que sale al encuentro de la humanidad.

La misión se ha realizado desde el principio como un ejercicio de la comunión entre las iglesias, para colaborar todas juntas en la tarea de evangelización del mundo entero. Desde este punto de vista la misión universal no puede entenderse en sentido unidireccional, como si sólo las iglesias de vieja cristiandad pudieran aportar algo y las otras no pudieran más que recibir; la misión tiene que ser entendida en sentido multidireccional, en un intercambio recíproco de bienes, de carismas, de posibilidades... También las iglesias occidentales deben abrirse para enriquecerse con los dones eclesiales que reciben de otros lugares: la frescura de la fe, el júbilo de la liturgia, el desarrollo de los ministerios, experiencias de espiritualidad, compromiso por la justicia y servicio a los más pobres... En la actualidad la misión universal debe ser vista desde la óptica de un mundo unificado y global y por eso debemos todos contribuir a la colaboración y cooperación entre todas las iglesias, como testimonio de unas relaciones humanas e internacionales que no están marcadas por el interés o el beneficio.

5. La posibilidad de recrear el mundo

Entre los gritos y los clamores de la humanidad dolorida

El anuncio del Evangelio ha de hacerse, como en el caso de Jesús, desde las desgracias y desventuras de la humanidad, como expresión de la parcialidad de Dios a favor de los necesitados. El Evangelio es palabra de consuelo y de esperanza, pero no puede dejar de resonar como denuncia y como protesta. La salvación de que hablaba Jesús no acontecía en lo abstracto ni se reducía a otro mundo, sino que trataba de hacerse presente en la realidad concreta del mundo *para que este mundo sea otro*: que los enfermos recuperen la salud o salgan de su abandono, que los hambrientos puedan alimentarse, que los pecadores se reencuentren con el Padre, que los adversarios se reconcilien, que los pobres sean atendidos...

Este aspecto ha sido puesto de relieve de un modo especial en los tiempos recientes. La práctica concreta de los misioneros y los mismos documentos de la Iglesia lo han ido incorporando como elemento constitutivo de la evangelización. El ejercicio de la caridad, de la atención a los pobres y menesterosos, ha sido constante en el testimonio de la Iglesia. Pero recientemente se ha introducido una perspectiva nueva: no se trata sólo de ayudar a quien lo necesita a nivel individual, sino que hay que tener en cuenta las estructuras sociales, políticas y económicas que provocan esa pobreza o esa marginación. La existencia del pobre no es un dato natural, sino que en la mayoría de las ocasiones es consecuencia de un sistema. Por eso no basta con hablar de pobres, hay que hablar de empobrecidos: muchos son “hechos pobres” para que otros puedan vivir en la abundancia. Este modo de ver la realidad es relativamente nuevo en la conciencia humana. No se puede por ello acusar a los antiguos misioneros de inconsciencia o de superficialidad, porque compartían los conocimientos de su época. Pero ahora, cuando el estudio de la realidad social ha hecho ver otras perspectivas, se considera como “paternalismo” o “beneficiencia” todo comportamiento que no tenga en cuenta las causas profundas, las estructuras, los mecanismos que generan la desventura de tantos grupos sociales, naciones o continentes.

Esto plantea desafíos enormes a la actividad misionera. Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* reconocía que en su tarea evangelizadora la Iglesia no podía dejar de escuchar el grito y el clamor de los empobrecidos que reclamaban su liberación y la defensa de la justicia. La responsabilidad ante tales expectativas recae por ello sobre todos los que se sienten protagonistas del proyecto salvífico del Dios creador. Esto se ha de realizar a nivel mundial, actuando cada iglesia a su nivel como altavoz de las necesidades de las demás.

No obstante la Iglesia, a la luz del Evangelio, recuerda siempre una doble advertencia: la mejoría económica no puede identificarse con la salvación cristiana, pues ésta se refiere a todas las

dimensiones del ser humano; un cristiano no puede recurrir a la violencia pues en tal caso se alimentaría un círculo diabólico que es contrario al modo de comportamiento de Jesús.

La ampliación en la concepción de la salvación abre modalidades nuevas de actividad misionera, ofreciendo posibilidades especialmente a los laicos y a los profesionales: la educación, la sanidad, el desarrollo, los proyectos empresariales, la defensa de los derechos humanos, la resolución de conflictos, la promoción de nuevas iniciativas económicas, el comercio justo...

6. Un ideal de persona humana para nuestra época

El misionero testigo de comunión en un mundo dividido

Toda civilización y toda sociedad poseen sus modelos de persona, que actúan como los ideales en los que se ven encarnados los valores fundamentales de la época. El mundo griego, por ejemplo, ensalzaba la figura del héroe, como Aquiles. La época medieval se veía reflejada sobre todo en el caballero, tanto el cruzado que viajaba a lejanas tierras como el que mostraba su fuerza y sus destrezas en torneos cortesianos. La sociedad moderna pone en el centro al burgués, el emprendedor o comerciante, que produce bienes inmediatos, los comercializa para obtener beneficios. La mentalidad postmoderna privilegia la figura del “disfrutador”, del que goza de los bienes y placeres sin grandes responsabilidades ni grandes proyectos.

El mundo cristiano encuentra su modelo y su punto de referencia en el santo: aquél que no se deja contaminar por el pecado y el egoísmo, y que por ello puede alcanzar mayor libertad y capacidad de entrega, de generosidad, de servicio. Esta santidad se puede manifestar de modos distintos en la vida de la Iglesia. Uno de estos modos es el misionero, porque en él se realiza y se proyecta lo más peculiar del ser humano querido por Dios, tal como lo encontramos en Jesús.

Cuatro características merecen ser destacadas en ese ideal humano y cristiano que es el misionero:

- a) el misionero es alguien que no pone en el centro su propio yo, es decir, sus intereses o conveniencias;
- b) no comienza diciendo “yo” sino “aquí estoy”, consciente de que ha sido llamado para cumplir una misión, para contribuir al desarrollo de una historia en la que hay otros que esperan o necesitan su presencia y su protagonismo;
- c) la llamada y la misión se realizan a favor de los otros; la actitud del misionero es la de quien siente vergüenza de ser feliz él sólo, de quien descubre en el rostro del otro una interpelación y una exigencia, especialmente cuando es menesteroso y vulnerable;
- d) la misión no es asumida o realizada de modo individual, sino con los otros y en nombre de los otros, es decir, como enviado de la Iglesia; la actividad misionera es siempre un acto comunitario y eclesial.

7. La creatividad del compromiso

Nuevos ámbitos de la misión ad gentes

El ejercicio de la misión universal, como decíamos, se va modulando en virtud de las necesidades y de las circunstancias históricas. Hemos visto que se realiza en tierras lejanas donde no ha sido anunciado el Evangelio y donde no está presente la Iglesia. Pero asimismo hemos hablado de situaciones de irredención, caracterizadas por la marginación, la pobreza, la soledad o la injusticia. También en este último caso el misionero debe salir de su tierra, es decir, de las seguridades de su vida cotidiana, para hacerse presente en lugares donde no está presente la salvación de Dios.

Juan Pablo II habló en *Redemptoris Missio* de un trastrocamiento de situaciones que obligaban a identificar nuevos ámbitos de misión ad gentes, además de los ya mencionados. Por eso Juan Pablo II

interpelaba a la Iglesia diciendo que la misión universal estaba todavía en sus comienzos: se configura una civilización nueva (global e interconectada) que requiere nuevos modos de presencia y compromiso.

El Papa pensaba sobre todo en la configuración de una nueva cultura, a nivel global e internacional, en la que se forman y educan las nuevas generaciones. Se trata de una civilización mundial (que después se llamará globalización), a la que hay que responder también de modo global, aunque se actúe de modo local. Por eso plantea la pregunta: ¿quién está sembrando la semilla del Evangelio en el entramado de esa nueva cultura?

Esta afirmación de carácter general se puede concretar en varias direcciones. De modo especial se mencionan los nuevos areópagos, sobre todo los medios de comunicación social. El areópago en las ciudades de la Grecia antigua era el lugar donde se reunían los ciudadanos libres para escuchar la novedades procedentes de otros lugares, para debatir las cuestiones que afectaban a todos, para ir elaborando las decisiones que debían tomar las autoridades políticas. Ese papel lo desempeñan en la actualidad los medios de comunicación, los cuales van teniendo una relevancia mundial a medida que se desarrollan las nuevas tecnologías.

Junto a los areópagos nuevos hay que mencionar los nuevos movimientos sociales, que en la actualidad tienen una dimensión internacional. Estos movimientos sociales son actores fundamentales en la configuración de la nueva civilización: movimientos pacifista, feminista, ecológico... En esta perspectiva ocupan un papel fundamental los jóvenes: no sólo porque van a ser los protagonistas de la sociedad futura sino porque ya desde el presente “lo juvenil” impregna la cultura colectiva, los modos de pensar, los usos y las costumbres. La cultura no debe entenderse en sentido académico o científicos sino en un sentido más amplio: música, novela, publicidad, cine... Todos estos factores tienen un alcance universal, y deben ser afrontados con la espiritualidad propia de la misión ad gentes.

Dadas las características de nuestro mundo menciona el Papa los organismos internacionales, pues desde ellos se puede aportar un testimonio de repercusiones mundiales. Basta pensar en instituciones como la UNESCO, Organización Mundial de Comercio... Desde esas atalayas la mirada del cristiano se hace universal y puede responder a las necesidades de todos por medio de la cultura o de las relaciones de comercio internacional

8. La fantasía que se realiza en lo concreto

La multiplicidad de formas de la cooperación misionera

Este inmenso panorama, en su complejidad y en su dinamismo, ofrece posibilidades múltiples para la cooperación misionera. Ahora bien, la cooperación debe entenderse en sentido estricto: no es una aportación que se presta desde fuera o desde la distancia (dando una limosna, por ejemplo), sino que es *un modo de participar en la responsabilidad de la misión universal*. En este sentido plantea el capítulo VI de *Ad Gentes* la cooperación por parte de toda la comunidad cristiana y de todo tipo de cristianos. Esa cooperación es presentada además como garantía de la propia autenticidad cristiana.

Tradicionalmente se suele distinguir tres tipos de cooperación misionera: la *espiritual*, en cuanto se vive la misión a la luz del proyecto salvífico de Dios; la *económica*, como aportación para sostener las carencias materiales de otras iglesias; la *personal*, es decir, la puesta a disposición de la propia vida al servicio de la misión.

La cooperación en la actualidad ofrece un amplio espacio para la fantasía de la misión. Juan Pablo II menciona de modo especial la movilidad propia de nuestra época, que permite contactos múltiples, como el turismo, viajes de estudio, visitas, campos de trabajo en otros países, variadas formas de voluntariado... Por eso es un campo privilegiado para que se desarrolle la fantasía de quien desea trabajar en lo concreto pero siempre con mirada global.

