

# Forum.com

*Papeles de formación continua*



## *Lumen Fidei*

Inspectoría Salesiana "Santiago el Mayor" León - 24 de setiembre de 2013 · Nº 117

## Índice

**Editorial 3**

**Retiro 5**

**Formación 19**

**Comunicación 31**

**Pastoral Juvenil 43**

**La Solana 57**

**El Anaquel 59**

**Bicentenario Don Bosco 67**

**Año de la Fe 73**

**Revista fundada en 2000**

**Segunda época**

**Dirige: José Luis Guzón**

**Ctra. Ledesma, 32-35**

**37.006 – Salamanca**

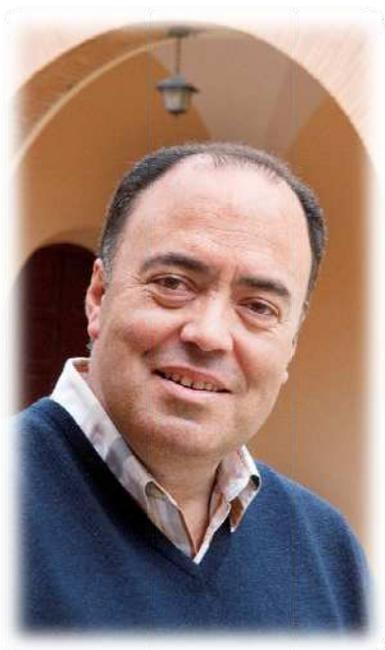
**Tfno.: 923 225 983**

**[jlguzon@salesianos-leon.com](mailto:jlguzon@salesianos-leon.com)**

**Colabora: Segundo Cousido**

**Dep. Legal: LE 1436-2002**

**ISSN: 1695-3681**



## En clave de fe

La vida guarda algunas similitudes muy significativas con la música. En esta disciplina tan necesaria se pueden escribir e interpretar las notas y los silencios en clave de sol, de fa y de do. De la misma manera, la vida se puede o representar (el gran teatro del mundo) de muchas formas. Una de ellas, lo sabemos, en la fe. De ahí nuestro título.

El papa Francisco continúa regalándonos pródigamente su palabra, pero al final del verano nos ofreció una encíclica en la que el papa Emérito, Benedicto XVI, había colaborado (*Lumen fidei*).

Esta encíclica, escrita a cuatro manos (los dos papas), intenta instruirnos sobre las claves de la fe cristiana que no son sino el abandono de Cristo en la cruz, «momento culminante de la mirada de la fe», y su Resurrección, porque de lo contrario ella no sería «una fe fiable, capaz de iluminar también las tinieblas de la muerte». Pero la fe no tiene a Jesucristo sólo como su objeto sino que nos lleva a participar de su misma experiencia: en el modo de ver de Jesús. La fe nos deja entrar en su vida filial y nos lleva, con él, a compartir el amor de Dios, que es el Espíritu Santo (dimensión trinitaria). Precisamente por eso, la fe es una fuerza esencial para construir las relaciones sociales, grupales y comunitarias.

Junto a estas cosas, se nos recuerda que la fe no es algo estático, interno e individual, sino que es acuerdo, comunión, servicio y, a través de su dinamismo, hacemos de la tienda la casa de la acogida

En la recta final del año de la fe nos disponemos a ensanchar nuestra fe, a recuperar aquellos aspectos en los que estamos un poco alejados o detenidos. Pidamos al Señor que fortalezca nuestra fe y esperanza y que podamos seguir trabajando «a la buena de Dios», «en clave de fe». ¡Feliz comienzo de curso!

*José Luis Guzmán*



# Retiro

## La formación de Don Bosco en el sentido de Dios y en la oración<sup>1</sup>

Jesús Sáez, sdb

### I. Palabra de Dios

#### I.1.- Juan, 4, 7-15: Jesús y la mujer samaritana

“Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Le dice Jesús: Dame de beber. Pues sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar alimentos. Entonces le pregunta la mujer samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana? [Es que los judíos no se tratan con los samaritanos.]

Jesús le respondió: Si conocieras el don de Dios: quién es el que te dice: ‘Dame de beber’, tú misma le habrías pedido y él te habría dado agua viva.

Ella le contesta: ‘Señor, ni siquiera tienes cubo, y el pozo es profundo. ¿De dónde, pues, vas a sacar tú esa agua viva? ¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, del cual bebió él, y bebieron sus hijos y sus ganados?’

---

<sup>1</sup> Inspirado en GIRAUDO, Aldo, *Don Bosco, maestro de vida espiritual. Servid al Señor con alegría*, CCS, Madrid 2012, pp. 7-18.

Jesús le respondió: ‘Todo el que beba de esta agua nuevamente tendrá sed; pero el que beba del agua que yo le daré, ya no tendrá sed jamás; pues el agua que yo le daré se convertirá, dentro de él, en manantial de agua que brote para vida eterna’.

Le dice la mujer: ‘Señor, dame de esta agua, para que yo no sienta ya más sed, ni tenga que venir aquí a sacarla’.

## 1.2.- Lucas 12, 22-31

“Después dijo Jesús a sus discípulos: “Por tanto os digo: No estéis preocupados por lo que habéis de comer para vivir, ni por la ropa con que habéis de cubrir vuestro cuerpo. La vida vale más que la comida, y el cuerpo, más que la ropa. Fijaos en los cuervos: no siembran, ni siegan, ni tienen almacén ni granero. Sin embargo, Dios les da de comer. ¡Cuánto más valéis vosotros que las aves. De todos modos, por mucho que uno se preocupe, ¿cómo podrá prolongar su vida ni siquiera una hora? Pues si no podéis hacer ni aun lo más pequeño, ¿por qué preocuparos por las demás cosas?

“Fijaos cómo crecen los lirios: no trabajan ni hilan. Sin embargo, os digo que ni aun el rey Salomón, con todo su lujo, se vestía como uno de ellos. Pues si Dios viste así a la hierba, que hoy está en el campo y mañana se quema en el horno, ¡cuánto más habrá de vestiros a vosotros, gente falta de fe! Por tanto, no andéis afligidos buscando qué comer y qué beber. Porque todas esas cosas preocupan a la gente del mundo, pero vosotros tenéis un Padre que ya sabe que las necesitáis. Buscad el reino de Dios y esas cosas se os darán por añadidura”.

## II. Exposición

Nos situamos en la infancia de Don Bosco. Las *Memorias del Oratorio* nos sirven “para superar las dificultades futuras, tomando enseñanza del pasado” y para experimentar cómo “Dios mismo ha guiado todo en todo momento”. Aquí nos interesa captar la vida espiritual de D. Bosco en sus primeros años, destacando su itinerario interior.

### 2.1.- Presencia providente de Dios y acompañamiento tierno de María

D. Bosco fuerza los datos para hacer coincidir su nacimiento (16 de agosto de 1815) con la fiesta de la Asunción de María. Su padre muere a los 34 años “recomendando a mi madre la *confianza en Dios*”. Pero es su madre quien forma en él su visión de fe acerca del mundo y de los acontecimientos de la historia: ejercita la presencia de Dios, le introduce en la oración y le hace asimilar los principios y valores de la vida cristiana. Éstos van mezclados con sus recuerdos principales de su primera infancia. Lo primero, la pérdida del padre (“Pobre hijo, ya no tienes padre”). Luego, la dura vida de trabajo y esfuerzo diarios, en gran pobreza (terrible sequía y pérdida de cosechas) es vivida desde la fe en la Providencia divina. Agotadas las reservas y siendo inútil la búsqueda de ayuda exterior, su madre recuerda a los hijos: “Mi marido me dijo al morir que tuviera confianza en Dios. Venid, pues, arrodillémonos y recemos”. Y, con serena confianza puesta en la providencia concreta, viene la decisión de matar al ternero y seguir confiando en Dios. Juan Bosco se empapa de la certeza de un Dios providente que nos cuida por encima de las apariencias humanas.

Así pues, también podemos releer nuestra vida como él hizo con la suya: ¿Cómo nos ha ido cuidando Dios? Desde mi más tierna infancia, ¿cómo ha estado Dios presente en mi vida? ¿De

qué medios se ha valido Dios para hacer que yo experimentase su amor misericordioso y providente? Es el momento de re-construir nuestra historia de salvación desde los primeros momentos.

## 2.2.- Mamá Margarita, maestra de fe y oración

D. Bosco señala la incidencia de su madre en su formación cristiana inicial. Su mayor preocupación fue instruir a los hijos en la religión, enseñarles a obedecer y ocuparlos en cosas propias de su edad. “Desde muy pequeño, ella misma me enseñó las oraciones; apenas fui capaz de unirme a mis hermanos, me arrodillaba con ellos por la mañana y por la noche; y, juntos, recitábamos las oraciones y la tercera parte del rosario. Recuerdo que me preparó para la primera confesión y me acompañó a la iglesia: comenzó por confesarse ella misma, me encomendó al confesor y, después, me ayudó a dar gracias. Siguió asistiéndome hasta que me juzgó capaz de hacer dignamente la confesión yo solo”.

Y don Lemoyne señala cómo Mamá Margarita educaba el sentido de Dios a sus hijos:

*“El amor de Dios, el horror al pecado, el temor de los castigos eternos, la esperanza del paraíso no se aprende tan bien ni se graba tan profundamente en el corazón como de los labios maternos [...]. La instrucción religiosa que imparte una madre [...] hace que la religión se convierta en naturaleza y el pecado se aborrezca por instinto, como por instinto se ama el bien. Ser bueno se convierte en un hábito y la virtud no cuesta gran esfuerzo [...]. Margarita conoció la fuerza de semejante educación cristiana”.*

D. Lemoyne incluso presenta cómo la madre de D. Bosco inicia a sus hijos en la contemplación:

*“Dios estaba en la cumbre de todos sus pensamientos y además estaba siempre en sus labios [...]. Dios te ve: era la gran máxima con la que les recordaba que estaban siempre bajo los ojos de aquel gran Dios que un día los juzgaría. Si les permitía ir a jugar a los prados cercanos, los despedía diciendo: Recordad que Dios os ve. Si alguna vez los veía pensativos y temía que tuviesen en el alma algún pequeño rencor, susurraba enseguida al oído: Recordad que Dios os ve y ve también vuestros más escondidos pensamientos [...].*

*“Con los espectáculos de la naturaleza avivaba también en ellos continuamente la memoria de su Creador. En una bella noche estrellada salían al aire libre y les mostraba el cielo y decía: Es Dios el que ha creado el mundo y ha puesto allá arriba tantas estrellas. Si es tan bonito el firmamento, ¿cómo será el paraíso? Al llegar la primavera, ante un bonito campo o un prado todo teñido de flores, al elevarse una aurora serena o ante el espectáculo de una bella puesta de sol, exclamaba: ¡Cuántas cosas bonitas ha hecho el Señor para nosotros!”.*

## 2.3.- Don Bosco aplica estas lecciones en línea con S. Francisco de Sales

En *El joven cristiano* D. Bosco afirma que para ser virtuoso un joven ha de conocer a Dios:

*“Elevad los ojo al cielo, hijos míos, y observad todo lo que hay en el cielo y en la tierra. El sol, la luna, las estrellas, el aire, el agua, el fuego: todo son cosas que en un tiempo no existían [...]. Fue Dios quien con su omnipotencia las sacó de la nada creándolas”.*

*Invitaba a ver a Dios también en la naturaleza y en los acontecimientos. Así en unas vacaciones en I Becchi, escucha a Miguel Magone llorar y suspirar cuando todos descansan, mirando a la luna. Ante la presencia de D. Bosco que le pregunta por lo que le pasa, le responde Magone:*

*“Yo lloro al mirar la luna que desde hace tantos siglos aparece con regularidad a aclarar las tinieblas de la noche, sin desobedecer nunca las órdenes del Creador, mientras que yo, que soy tan joven, yo que soy racional, que habría debido ser fidelísimo a las leyes de mi Dios, le he desobedecido tantas veces, y le he ofendido de mil maneras”.*

*Miguel intuyó la presencia de Dios en las criaturas y el deber de obedecerle.*

D. Bosco se inspiraba en S. Francisco de Sales, quien en su Filotea presenta “Algunos consejos para la elevación del alma a Dios”: la oración mental (meditación, que ha de concluir con un amor mayor de Dios y un cambio de vida; y que conduce a la contemplación y oración de quietud), la oración vocal (oraciones de la mañana, oraciones de la noche), el examen de conciencia, el recogimiento espiritual y las aspiraciones a Dios. Francisco invita al devoto (Teótimo) a tener “impulsos del corazón, breves y ardientes”:

*“Canta su belleza, invoca su ayuda arrojado en espíritu a los pies de la cruz, adora su bondad, interrógale con frecuencia sobre tu salvación, dale mil veces al día tu alma, fija tus ojos interiores en su dulzura, tíndele la mano como hace un niño con su papá, para que te guíe; ponlo sobre el pecho como un oloroso ramillete de flores, levántalo en tu alma como un estandarte”.*

El santo de la dulzura compara este tipo de oración a la actitud y el pensamiento de los enamorados,

*“constantemente dirigido a la persona amada, el corazón rebosa de amor por él, la boca no hace más que tejer sus alabanzas [...]. Del mismo modo los que aman a Dios no pueden pasar un momento sin pensar en Él, respirar para Él, tender hacia Él, hablar de Él, y querrían, si fuese posible, grabar sobre el pecho de todos los hombres el santo nombre de Jesús”.*

Hay una convergencia entre los escritos de S. Francisco de Sales, las enseñanzas de Mamá Margarita a Juanito y las de Don Bosco a sus chavales. La manera de vivir su fe, de contemplar a Dios en las criaturas, los buenos pensamientos, breves aspiraciones del corazón, jaculatorias espontáneas. Aquí radica la base del fervor; y por ello puede suplir otras formas de oración; pero sin este ejercicio no es posible la vida contemplativa y la acción se convierte en activismo.

## **2.4.- La frecuencia de los sacramentos para crecer en el amor**

Lo que Don Bosco recibe de su madre y experimenta sobre los sacramentos de la penitencia y eucaristía, lo plasma en las biografías de sus chavales.

La pedagogía de Mamá Margarita en los sacramentos de iniciación aprovecha a Juan para crecer como persona y como creyente: le ayuda a discernir entre el bien y el mal (examen de conciencia), le ayuda a pasar del sentimiento de culpa o vergüenza del pecado hasta el dolor o disgusto de haber ofendido a Dios. El vértice de la sabiduría educativa está en la experiencia que Juan Bosco, con once años, saca de su primera comunión. He aquí este importante texto:

*“Era imposible evitar la disipación en medio de la multitud. Mi madre procuró acompañarme varios días y, durante la cuaresma, me había llevado tres veces a confesarme. ‘Juan –me repitió en diversas ocasiones– Dios te va a hacer un gran regalo, procura prepararte bien, confesarte y no omitir nada en la confesión. Confiesa todo, arrepiéntete de todo y promete a Dios ser mejor en adelante’. Lo prometí. Si después he*

*sido fiel, Dios lo sabe. En casa, me hacía rezar y leer un libro bueno, dándome los consejos que una madre diligente tiene siempre a punto para sus hijos.*

*Aquella mañana no me dejó hablar con nadie, me acompañó a la sagrada mesa e hizo conmigo la preparación y acción de gracias, que el arcipreste –llamado Don Sismondi– dirigía con gran celo, alternando con todos en alta voz. No quiso que durante ese día me ocupara de ningún trabajo material, sino que lo emplease en leer y rezar. Entre otras muchas cosas, mi madre me repitió varias veces estas palabras: ‘Querido hijo, éste ha sido para ti un gran día. Estoy persuadida de que Dios verdaderamente ha tomado posesión de tu corazón. Prométele que harás cuanto puedas por conservarte bueno hasta el final de tu vida. En lo sucesivo, comulga con frecuencia, pero evita cometer sacrilegios. Comunica siempre todo en la confesión, sé siempre obediente, ve con gusto al catecismo y a los sermones; pero, por el amor del Señor, huye como de la peste de cuantos tienen malas conversaciones’.*

*Recordé y procuré poner en práctica los avisos de mi piadosa madre. Desde aquel día, creo que mi vida ciertamente mejoró algo, sobre todo, en lo referido a la obediencia y sumisión a los demás, que tanto me costaban antes, pues siempre quería contraponer mis pueriles deseos a quien me mandaba algo o daba buenos consejos”.*

Don Bosco está convencido de la importancia de la vida interior y de la preparación del muchacho que va a recibir la primera comunión. Así lo presenta en la vida de Domingo Savio: presencia material del chaval en la iglesia (rezar, leer), promesa solemne a su madre (“Mamá: [...] perdóneme todos los disgustos que le he hecho; en adelante le prometo ser mejor, estar atento en clase, ser obediente, dócil, respetuoso a lo que me mande”, etc.).

Los propósitos de Domingo Savio, como los de Juan Bosco, fueron como una guía para todas las acciones hasta el fin de su vida. También en la vida de Francisco Besucco está presente el ardor de la primera comunión: deseada, bien preparada y realizada con un movimiento interior de amor y unidad con Dios, que llega a no desear otra cosa que hacer la voluntad divina. D. Bosco afirma: “Su corazón estaba vacío de las cosas del mundo y Dios lo llenaba de su gracia”.

## **2.5. - La maduración espiritual base de la maduración humana**

Juan Bosco crece como persona, desde la vivencia madura de una fe, acorde con su edad. Por esto, la pedagogía de Mamá Margarita presenta la realización de los valores y la maduración en las virtudes como cristalización de su fe. La personalidad de Juan Bosco es rica en dar sentido al trabajo de cada día, en llevar una vida espartana (sobria, laboriosa), en interiorizar la responsabilidad social (sentido del deber bien cumplido, generosidad hacia el prójimo, la lealtad, la sinceridad), en la obediencia y en el justo equilibrio entre juego y deber.

Estas líneas maestras quedan incorporadas en el *Sistema preventivo*: razón, religión y “amorevolezza” son los ejes de una presencia educativa, atenta al desarrollo de todas las dimensiones de la persona. Ésta implica una asistencia preveniente y estimulante del crecimiento humano y de la realización de los valores, la promoción de las mejores energías de la persona, la creación de un clima o cultura vocacional, que posibilite el desarrollo de la dimensión vocacional de la persona.

Esto supone recorrer juntos un camino espiritual en el que no puede faltar el acompañamiento, el discernimiento, el descubrimiento y la construcción del propio proyecto de vida, de acuerdo con la voluntad de Dios. Así vivimos el seguimiento concreto a Jesucristo que reporta para educador y educando el crecimiento y desarrollo personal, es decir, la santidad.

### III. Propuestas para la reflexión y la oración

- a) ¿Qué actitud profunda tengo respecto de Dios? ¿Está mi espíritu sediento de Dios? ¿Tengo confianza en él? ¿Tengo el convencimiento de su amor y de su presencia, siempre providente? ¿Me preocupan más las actividades que “tengo” entre manos que el amor a Dios mismo (de donde me ha de venir el sentido de lo que “soy”), y por tanto, que Dios sea glorificado, que Jesucristo sea conocido y amado por todos los jóvenes que me encuentro? ¿Tengo sed de Cristo y sed de “salvar almas”, sobre todo las personas que me encuentro cada día?
- b) Recordando mis primeros años y cómo Dios ha estado presente en mi vida: ¿Cómo he sido educado en la amistad y confianza en Dios? ¿Cómo ha sido formada mi conciencia y mi sensibilidad para evitar el pecado y buscar en todo la amistad con Cristo? Da gracias a Dios porque ha estado muy presente en tu vida, te ha llamado, te ha “ungido”, te ha formado, te ha guiado...
- c) ¿Veo a Dios presente en la realidad de cada día: en la Verdad de los acontecimientos personales y comunitarios, en la Autenticidad de las personas, en el Orden del cosmos, en la Belleza de los paisajes y de las obras de arte, en la Bondad de las personas?
- d) ¿Vivo disipado “en el hacer”, entre las tareas del día, o me programo para “estar” en Dios, cumpliendo su voluntad, aunque me cueste un poco “estar clavado con Cristo en la cruz”? ¿A lo largo del día tengo momentos para expresar a Jesucristo mis “impulsos del corazón”: Sentir su belleza, mirar a la Cruz, visitarle en el sagrario, verle en el hermano que te pide algo, verle en los jóvenes educandos, dirigir a Cristo o a María algunas jaculatorias, etc.
- e) ¿Tengo el convencimiento necesario acerca del valor de la pedagogía de la frecuencia de los sacramentos? ¿Practico yo mismo con la debida frecuencia el sacramento de la penitencia? ¿Soy fiel al encuentro diario con Cristo en la Eucaristía? ¿Propongo, con la adecuada pedagogía, la práctica de los sacramentos también a los chavales y jóvenes y colaboro en ello cuando es preciso en la medida de mis posibilidades?
- f) ¿Cómo formo la conciencia y el sentido de Dios en los jóvenes y chavales que tengo a mis cuidados? ¿Tengo pasión por su bien espiritual y comunico una visión de fe en los acontecimientos de cada día? ¿Les llevo pedagógicamente hacia una opción de fe en Cristo como amigo y líder? ¿Facilito algunos momentos de oración más intensa?

¿Promuevo las convivencias espirituales según mis responsabilidades y colaboro con los encargados de pastoral?

#### IV. Propuestas para la comunicación

- 4.1.- Concreto en tres o cuatro palabras mi actitud personal profunda ante Dios o con Jesucristo: ¿amistad? ¿confianza? ¿agradecimiento? ¿enamoramiento? ¿frialdad?, etc.
- 4.2.- De mi infancia destacaría estos valores que me inculcaron mis padres o mi madre: ¿piedad?, ¿responsabilidad?, ¿cercanía a los demás?, ¿búsqueda de Dios?, ¿huida del pecado, de hacer el mal?, etc.
- 4.3. ¿Cómo veo a Dios en los acontecimientos de mi vida: en las situaciones difíciles y en los momentos de más alegría?
- 4.4. ¿Qué “impulsos del corazón” suelo secundar (guiado por el Espíritu Santo) que puedan ayudar a los hermanos a hacer mejor oración?
- 4.5. ¿Cómo supero la rutina en mi práctica sacramental?
- 4.6. ¿Cómo ayudo a los jóvenes en la praxis pastoral de los sacramentos?

# La fatiga del discernimiento y el radicalismo en la decisión<sup>2</sup>

Francisco Santos, sdb

## I. Introducción

El tercer año de preparación al bicentenario del nacimiento de Don Bosco nos invita a profundizar en su vivencia espiritual. El presente retiro se va a centrar en su discernimiento vocacional. Lo vamos a hacer siguiendo su testimonio, que pedagógicamente es ofrecido en las memorias del oratorio. Con esto, utilizamos el método histórico, que es el modo en que se prefiere estudiar el fenómeno de la vocación tanto en la Sagrada Escritura como en la Historia de la Iglesia. Fijarnos en el proceso vocacional de los grandes hombres y mujeres de fe que nos ha dado la historia, nos permite ver las semejanzas y las diversidades en los distintos procesos vocacionales, y en nuestro propio proceso también.

Reflexionar sobre las vocaciones en la Biblia, como la de Abraham, Moisés, Jeremías, Pablo, etc., y en la historia de la Iglesia como Ignacio de Antioquía, san Agustín, san Bernardo, santo Tomás de Aquino, san Ignacio de Loyola... hasta llegar a Don Bosco, y las biografías actuales... nos ayuda a llegar a lo concreto de nuestra propia vocación en comparación con las otras experiencias vocacionales conocidas, reconociendo lo común y lo particular de toda experiencia espiritual.

A partir de la experiencia espiritual de Don Bosco en su discernimiento vocacional vamos a meditar sobre la seriedad de las opciones tomadas en nuestra vida, el compromiso asumido y el modo en que lo vivimos al tomar la decisión primera y al mantener la opción en la fidelidad.

Don Bosco nos ha regalado en las memorias del oratorio y en sus escritos espirituales una lectura de su propia vivencia espiritual durante la época de su discernimiento vocacional inicial. Su obra "El joven instruido" contiene un capítulo dedicado al joven en la elección de estado. En él, nos expresa su propia vivencia y al mismo tiempo propone un itinerario vivido en primera persona, advirtiendo de los logros y las dificultades que se pueden encontrar. Lo hemos incluido en anexo a este retiro.

---

<sup>2</sup> Inspirado en GIRAUDO, Aldo, *Don Bosco, maestro de vida espiritual. Servid al Señor con alegría*, CCS, Madrid 2012.

## II. La experiencia espiritual de Juan Bosco en su discernimiento

No podemos precisar en qué momento empieza Don Bosco su discernimiento vocacional, o qué experiencias de su vida le han servido como discernimiento vocacional, pero sí podemos acercarnos a lo que él mismo nos cuenta de su propio discernimiento. Lo hace muchos años después de ocurridos los hechos, por lo que aumenta el carácter personal y educativo de lo que nos manifiesta. Así debemos comprenderlo. Nuestro padre Don Bosco, nos muestra, desde su propia experiencia, el camino de su propio itinerario vocacional. No podemos contentarnos sólo con la lectura –ya conocida, por otro lado- de los hechos, sino con la interpretación “edificante” que Don Bosco nos quiere dejar. Desde aquí situamos nuestra reflexión espiritual.

Ante la “elección de estado” sobre la que reflexiona Don Bosco, como maestro espiritual, encontramos hoy una seria dificultad. No se dan hoy jóvenes que acudan a nuestra consulta con esta cuestión: la elección de estado. Y sin embargo, continúa siendo una “circunstancia capitalísima” como el mismo Don Bosco concluye en su experiencia personal. Los años que Don Bosco pasó en Chieri (escuelas y seminario) marcan el paso del joven en búsqueda al sacerdote con un sueño por realizar. Los años que Don Bosco pasó en Turín en el Convictorio Eclesiástico, con Don Cafasso, marcan el paso a la opción definitiva por los jóvenes. Este itinerario está marcado fuertemente por los dos elementos que destacamos para nosotros hoy: la fatiga del discernimiento, y el radicalismo en la decisión tomada. Fatiga y radicalidad son constantes en el proceso vocacional de todo creyente.

Contamos también, para conocer los aspectos generales y los específicos de la vocación, con las biografías de los jóvenes escritas por Don Bosco. Profundizar en ellas, relativizando adecuadamente las particularidades del lenguaje y las experiencias espirituales de aquel contexto, nos aportan elementos que intentaremos individuar para el discernimiento vocacional personal y de otros.

En primer lugar, para el discernimiento vocacional, tanto Don Bosco en su tiempo como nosotros hoy, hemos de tener en cuenta desde el inicio los requisitos imprescindibles que la iglesia y la congregación piden para emprender la “carrera eclesiástica”; con palabras de Don Bosco: sentirnos atraídos hacia esa vida, tener suficientes dotes intelectuales, morales y físicas, y contar con buena voluntad. Estos elementos son básicos, claros e irrenunciables, entonces y ahora. De estas claves surge a lo largo del proceso la “luminosa certeza interior” de ser llamado. Aparece esta idea en las vidas de los jóvenes escritas por Don Bosco, en su propia experiencia, en la vida de Luis Comollo, y tal vez sea este elemento el más destacado en todo discernimiento: llegar a la certeza interior de ser llamado.

Podría ser este **nuestro primer punto de oración y reflexión:**

mi certeza interior de ser llamado... ¿en qué se fundamenta?, ¿cómo he podido experimentarlo?, ¿cómo me he apropiado de esta “certeza”?

Es propio del lenguaje y estilo de los “Ejercicios Espirituales” contar con una actitud, que hoy en día se olvida con frecuencia en nuestra cultura occidental europea: una preparación interior para la acción mediante un control interior de la mente y del corazón que permita **hacerse más disponible a la voz de Dios**. La búsqueda de la voluntad de Dios requiere una

pureza y rectitud de intención que se refleja en la historia del discernimiento vocacional de Don Bosco. No basta con querer algo bueno si ese bien no es el querer de Dios. Cuando Don Bosco escribe la vida de Comollo, en la nueva versión de 1884 destinada a los estudiantes, reproduce una carta de Comollo a un amigo sobre los medios para conocer la propia vocación y perseverar en ella. Encontramos muy reflejado en ella el sentir de Don Bosco:

“Se afirma en ella que el discernimiento lo favorecen la **oración**, la **frecuencia sacramental**, la **invocación Mariana** y, sobre todo, la **dócil apertura de corazón al guía espiritual**. Además es muy importante cuidar diariamente la **meditación** y el **examen de conciencia**, pero es fundamental no tener otra mira que el perfecto cumplimiento de la divina voluntad”<sup>3</sup>.

En *el joven instruido*, se indican tres instrumentos para la “elección”, entendida como el discernimiento de la propia identidad y la adhesión al cometido histórico que Dios ha establecido para cada uno:

1. Vivir puras la infancia y la juventud, o reparar con una sincera penitencia;
2. La oración humilde y perseverante;
3. La consulta a “personas temerosas del Señor y sabias, especialmente el confesor, declarando con plena claridad el caso y tus disposiciones”.

Resulta también significativo, que Don Bosco insista en que hace falta “romper cualquier dilación”, con una determinación valiente, basada en la adhesión incondicionada a la divina voluntad<sup>4</sup>. “**Proponte seguir los deseos de Dios pase lo que pase, y a pesar de la desaprobación del que juzgase con las miras del siglo**”.

Conocemos la fatiga de este momento, sobre todo cuando se abren ante el joven o ante uno mismo un amplio abanico de posibilidades, todas buenas (las contrarias a Dios, ya las consideramos inviables), o cuando prolongamos en el tiempo la decisión en espera de un cambio de circunstancias, una confirmación inapelable u otras cuestiones que ya no dependen de nosotros mismos: situaciones familiares, de estudios, de relaciones, de vivencias “irrenunciables”, o de experiencias previas que hay que realizar para tomar una decisión.

**Estamos en el CORAZÓN de la espiritualidad cristiana, y de la espiritualidad de Don Bosco: darse a Dios sin reservas, sin esperas y sin tergiversaciones.**

<sup>3</sup> G. BOSCO, *Cenni sulla vita del giovane Luigi Comollo*. Citado en A. GIRAUDO, *Don Bosco, maestro de vida espiritual. Servid al Señor con alegría*, CCS, Madrid 2012, p. 50.

<sup>4</sup> *Preámbulo para hacer elección, Ejercicios de San Ignacio*: En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, y así, cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin. Así como acaece que muchos eligen primero casarse, lo cual es medio, y secundario servir a Dios nuestro Señor en el casamiento, el cual servir a Dios es fin. Asimismo hay otros que primero quieren haber beneficios, y después servir a Dios en ellos. De manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas y, por consiguiente, hacen del fin medio y del medio fin; de suerte que lo que habían de tomar primero toman postrero. Porque primero hemos de poner por obycto querer servir a Dios, que es *el fin*, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conviene, que es el medio para el fin; así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima (EE 169).

### III. El miedo ante las decisiones (la fatiga del discernimiento)

Don Bosco, a la edad de 19 y 20 años, consciente de sus propios límites y de las responsabilidades que se derivan de una elección, sintetiza en las Memorias del Oratorio:

“Se acercaba el fin del año de Retórica, época en la que los estudiantes suelen decidir su vocación. El sueño de Morialdo seguía siempre grabado en mí; más aún, se me había repetido otras veces de modo mucho más claro, por lo que, si quería hacerle caso, debía escoger el estado eclesiástico, hacia el que precisamente sentía propensión”.

El mismo Don Bosco cae en la cuenta de la insuficiencia de la idealización o el aprecio por una vocación para la elección según Dios. Continúa en las Memorias del Oratorio:

“Pero como no quería creer en sueños, y mi manera de vivir, ciertos hábitos de mi corazón, y la falta absoluta de las virtudes necesarias para ese estado, hacían dudosa y muy difícil esa deliberación”.

Consideremos la seriedad con que Don Bosco toma sus decisiones vocacionales, y con eso tendremos un baremo para considerar la propia y también aquellas que son capaces de “deshacerse” en poco tiempo o al más leve cambio de las condiciones. La perseverancia vocacional, pensamos, está estrechamente unida a la seriedad de la toma de decisiones.

Don Bosco considera que una elección de abrazar el estado eclesiástico es inconsistente si no tiene las condiciones básicas, que en su caso y para sus jóvenes son:

- la propensión y la estima;
- la concreción que se opone a sueños y proyectos idealizados;
- un estilo de vida adecuado (el suyo necesitaba una reforma);
- un corazón purificado de afectos humanos o de repliegues narcisistas, de vanidad y de orgullo;
- un bagaje de virtudes específicas necesarias para la vocación que iba a abrazar.

Y añade lo que considera determinante para el discernimiento y que califica su propuesta educativa y su modelo pastoral:

“¡Oh si entonces hubiera tenido un guía que hubiese cuidado mi vocación! Habría sido para mí un gran tesoro, ¡pero ese tesoro me faltaba! Había un buen confesor, que pensaba en hacerme buen cristiano, pero en vocación no quiso nunca meterse”.

Independientemente de las circunstancias concretas del discernimiento de Don Bosco en esta época (convento o seminario), Don Bosco se guía por lo que en la formación de aquella época se proponía: los *Opúsculos relativos a la elección de estado* de San Alfonso M<sup>a</sup> de Ligorio:

Hay que leer el estado que con más seguridad pueda garantizarnos la salvación; la vida consagrada es el lugar más seguro para servir a Dios, librarse de preocupaciones mundanas, disipadoras, sustraerse a peligros y tentaciones y, sobre todo, alcanzar esa paz interior “que Dios hace gozar a los buenos religiosos”.

Un elemento más para nuestra reflexión. Don Bosco es consciente de la **diferencia entre el proyecto personal y el proyecto de Dios**, pese a que en ambos se busque el bien. Es aquí donde surge la necesidad del “amigo del alma”, del acompañante en la toma de decisiones. “Como los obstáculos eran muchos y duraderos, decidí exponer todo a mi amigo Comollo”.

El discernimiento acompañado le lleva a una conclusión a la que por sí mismo no habría podido llegar: Es necesario que dé un paso concreto, que se ponga en una situación nueva, de ruptura con el ambiente en el que está viviendo, para garantizarse condiciones espirituales y ambientales idóneas para un progresivo conocimiento de la voluntad del Señor. Se realiza así un paso determinante en la vida de Juan:

En la nueva orientación en la que todo se difumina en un segundo plano frente a la **prioridad de la divina voluntad** decididamente abrazada en la humilde entrega, le es posible finalmente **configurar actitudes y líneas de conducta** diarias bien definidas y concretas. Dejando aparte titubeos, temores y razonamientos demasiado humanos, él hace un **acto de fe obediente** como si tuviese la certeza de la vocación y se sitúa en la perspectiva interior de quien está llamado a la vida sacerdotal<sup>5</sup>.

Nos admira la determinación de Don Bosco una vez realizado el sufrido discernimiento. Pocos meses después, viste la sotana, y descubrimos en él la consecuencia de la decisión tomada: una elección totalizadora, un tipo de consagración solemne, de la que nunca más se separará en su vida.

Para nuestra reflexión sobre este punto, podríamos considerar nuestro propio itinerario en la toma de decisiones, tanto vocacionales como de la vida ordinaria, nuestro proyecto de vida, si realmente es el proyecto de Dios para nosotros o si en algo hemos antepuesto “lo nuestro” a “lo de Dios”.

#### IV. Entrega total (las decisiones radicales)

La relación entre la elección de estado y la salvación eterna en Don Bosco le lleva a la continua y **lúcida referencia al fin último**. Todo se desarrollaba para él conscientemente en el escenario luminoso de las cosas últimas. La orientación clara a Dios y la totalidad de la entrega a Él impresionan. Este doble movimiento de apartamiento del pasado, como cambio radical de modo de vida y de criterios, y el optar por algo nuevo, que tiene a Dios en el centro, queda expresado para Don Bosco en el acto de “despojarse y revestirse”, la purificación del corazón y de la mente para un cambio radical de perspectiva. Se trata de **una verdadera reforma**, no sólo de carácter ético, sino espiritual de plena conformidad a la voluntad de Dios, de unión e inmersión en Él, para permanecer en la perspectiva de Dios. “Que la justicia y la santidad sean el objeto constante” de pensamientos, palabras y obras.

Con su estilo pedagógico, en el relato de las Memorias del Oratorio, Don Bosco quiere hacernos entender lo drástico que fue para él el gesto de la imposición de la sotana, y el contraste tan fuerte frente a un estilo “mundano” de vida que ahora para él estaba vacío. Don Bosco, en la plena madurez de su vida recuerda estos acontecimientos de sus comienzos vocacionales, y recordando un momento autobiográfico de gran intensidad, aprovecha la ocasión para subrayar a sus lectores (los “queridísimos hijos salesianos”): la exigencia de apartamiento decidido del corazón, sin ambigüedad y componendas, por parte de quien quiera “entregarse del todo al Señor” y vestirse “el hábito de santidad”. Los maestros de espiritualidad, especialmente Ignacio de Loyola, Francisco de Sales y Alfonso de Liguori, son unánimes en esta enseñanza: **no puede haber ningún progreso espiritual sin determinación radical, sin una ruptura clara y tajante con el viejo estilo de vida.**

<sup>5</sup> A. GIRAUDO, *Don Bosco, maestro de vida espiritual. Servid al Señor con alegría*, CCS, Madrid 2012, p. 56.

Para nuestra reflexión personal queda el grado de radicalidad de nuestras opciones. Si hemos sentido realmente un desprendimiento radical de nuestros gustos o proyectos personales y nos hemos entregado totalmente al Señor en la misión y apostolado entre los jóvenes, en la vivencia de la consagración religiosa y/o sacerdotal, en la vida fraterna en comunidad; o si sentimos que esta entrega no es como debiera, pensemos ante el Señor qué debemos hacer al respecto.

Don Bosco nos deja un modelo de concreción de una radicalidad en la entrega: **su propia regla de vida**, sus determinaciones traducidas en actitudes concretas de entrega al Señor en el momento de recibir la sotana. Reflejan, según los estudiosos, las actitudes ascéticas que él juzga irrenunciables para una auténtica totalidad de consagración:

- Huida de las ocasiones de dispersión, de la disipación y de la vanagloria;
- “recogimiento” practicado y amado;
- Templanza y sobriedad;
- Esfuerzo por adquirir una cultura religiosa en contraposición con la mundana como modo para “servir” al Señor;
- Salvaguarda de la virtud de la castidad “con todas las fuerzas”;
- Espíritu de oración;
- Ejercicio diario de la comunicación pastoral para la edificación y la evangelización, como una de las tareas primarias de la misión.

Don Bosco recuerda la “promesa de imprimir en el alma el propósito de servir a Dios”, que San Francisco de Sales pone en la cúspide del camino de purificación.

“Para que [las deliberaciones] me quedasen bien impresas fui ante una imagen de la Santísima Virgen, las leí y, después de una oración, hice promesa formal a esa Celestial Bienhechora de observarlas a costa de cualquier sacrificio” (MO, p. 61).

Para Don Bosco, las promesas bautismales asumidas, y la conversión sincera a Dios coinciden en la disponibilidad para seguir su llamada en una vocación especial y para cumplir su voluntad.

Así pues, llegados a este punto, podemos sintetizar que el discernimiento vocacional realizado por Don Bosco, como modelo de descubrimiento de la voluntad de Dios y su realización en la vida, requieren también en nosotros hoy un esfuerzo claro de búsqueda sincera, liberada y liberadora para adquirir, en una purificación continua de nuestras motivaciones, la certeza de haber acogido a Dios en nuestra vida como lo más importante y único deseo del ser. Esto se confirma con la vida radicalmente centrada en Dios.

Creemos que este itinerario de la vida de Don Bosco, como el de tantos santos de nuestra historia y los grandes modelos bíblicos, nos aporta elementos sugerentes e importantes para nuestra propia vivencia vocacional. De esta manera, también nosotros, podemos participar de esta vida en el espíritu que lleva a vivir la centralidad de Dios y su primacía en la vivencia vocacional de todo llamado, creyente y fiel.

## V. Aceptar con humildad la primacía de Dios

Este último apartado nos puede ofrecer elementos para la meditación y para revisar nuestra vivencia. No se espera otra cosa de un día de retiro. Como nos enseña Don Bosco con su propia experiencia, hay que **aceptar humildemente que Dios tiene que ser siempre el primero**.

La fuente, el origen de la entrega total, en las vocaciones bíblicas, la de los patriarcas y profetas, la encontramos, como en Don Bosco, en que la persona llamada es consciente de que todo se lo debe a Dios, de que está totalmente en sus manos. Resulta emblemático el texto de Jer 1, 5-10:

Antes de formarte en el vientre te conocí, antes que salieras del seno te consagré, te constituí profeta de las naciones. Yo dije: ¡Ah, Señor, mira que no sé hablar, pues soy un niño! Y el Señor me respondió: no digas: “Soy un niño”, porque irás adónde yo te envíe, y dirás todo lo que yo te ordene. No les tengas miedo, pues yo estoy contigo para librarte, oráculo del Señor. Entonces el Señor alargó su mano, tocó mi boca y me dijo: “Mira, yo pongo mis palabras en tu boca; en este día te doy autoridad sobre naciones y reinos, para arrancar y arrasar, para destruir y derribar, para edificar y plantar”.

En definitiva, para nosotros, siguiendo el discernimiento de Don Bosco, en la línea de las vocaciones en la Biblia y en la Iglesia, desde una perspectiva de fe, hemos de entender la vocación como un **don total, absoluto y pleno**, cuyo comienzo y final están, no en nuestras manos, sino en las manos de Dios. Pero al mismo tiempo, no podemos olvidar que la vivencia vocacional no es ingenua ni pasiva. La purificación, la fatiga, la experiencia incluso del abandono, se dan en todo proceso vocacional. También en Don Bosco, y no podemos presumir que en nosotros no se tenga que dar. El mismo Jeremías llega a “maldecir” el día en que nació. Son los dos extremos de una misma experiencia, que se encuentra en la misma persona. Leemos en Jer 20, 14-18:

“¡Maldito el día en que nací, el día que mi madre me dio a luz no sea bendito! ¡Maldito el hombre que dio a mi padre la noticia: “Te ha nacido un hijo varón” llenándolo de alegría! ¡Quede ese hombre como las ciudades que el Señor arrasó sin piedad, que oiga gritos por la mañana, y alaridos a mediodía” ¿Por qué no me hizo morir en el vientre? Mi madre habría sido mi sepulcro, y nunca me habría dado a luz. ¿Para qué salí del vientre? Para ver penas y tormentos y acabar mis días afrentado”.

Jeremías, y tal vez cada persona que toma en serio la fatiga del discernimiento y la radicalidad de la respuesta, pasa por una doble experiencia: por un lado, las **pruebas purificadoras** que no pretenden resquebrajar ni negar la acogida de la vocación, sino purificarla de sus expectativas ingenuas, para cincelar la personalidad del profeta, del llamado, para prepararlo para lo que Dios le pide, aunque le parezca que su vida es un rotundo y permanente fracaso. Y también, para darle una **seguridad que se consolida** con las pruebas.

“Pero el Señor está conmigo como un héroe poderoso; mis perseguidores caerán y no me podrán, probarán la vergüenza de su derrota, sufrirán una ignominia eterna e inolvidable” (Jer 20, 11).

# Formación

## ¿Qué quiero decir cuando digo “Creo en Dios”?<sup>6</sup>

Fr. José Rodríguez Carballo, ofm

Año 2012 – 2013: *Año de la fe*. Un *Año* en el que todos somos invitados a atravesar la Puerta de la fe (cf. *Hch* 14, 17)<sup>7</sup>. Un *Año* en el que los creyentes somos llamados a redescubrir el gozo de ser tales, y en el que, al mismo tiempo, somos urgidos a reforzar, y tal vez a recuperar, el entusiasmo necesario para testimoniar nuestra fe y comunicarla *a los de lejos y a los de cerca* (cf. *Ef* 2, 17). Leemos en *Porta fidei*:

“... también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido en favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe”<sup>8</sup>.

Reflexionar sobre la fe, redescubrir el gozo de creer, redoblar el entusiasmo por una nueva evangelización, celebrar, confesar, testimoniar, “encontrar el sendero justo para acceder a la *puerta de la fe*”<sup>9</sup>, son todos verbos activos que piden una respuesta activa de cuantos se confiesan discípulos del Señor Jesús; como activos son los verbos usados por el Papa Francisco en su homilía a los Cardenales en la Capilla Sixtina, al día siguiente de su elección. En aquella ocasión el Sucesor de Pedro invitaba a los creyentes a caminar en la presencia del

<sup>6</sup> Pronunciada en la XLII Semana nacional de vida religiosa. Publicada en *La búsqueda de Dios. Alegría de la fe en la Vida Consagrada*. Publicaciones Claretianas, 2013.

<sup>7</sup> *Porta fidei* (=PF) 1

<sup>8</sup> PF1.

<sup>9</sup> Cf. PF7; cf. PF8. 9.

Señor, a edificar con piedras vivas y a confesar a Cristo crucificado<sup>10</sup>. Todo un camino de fe el que nos propone el Papa.

El *Año de la fe* es una ocasión propicia para hacer verdad sobre nuestra fe (verificar), a fin que ésta crezca de día en día y pueda “iluminar de manera cada vez más clara la alegría y el entusiasmo renovado del encuentro con Cristo”<sup>11</sup>. Hemos de tener la valentía de preguntarnos: ¿Soy creyente o un simple ateo practicante? ¿Cuál es el estado real de *salud* de mi fe? Creo necesario que, especialmente durante este *Año*, hagamos una pausa, *moratorium*, para verificar nuestra fe. ¿Qué actuales son las palabras del entonces Cardenal Ratzinger cuando en 1989 afirmaba: “La apostasía de la edad moderna se funda sobre la caída de una verificación de la fe en la vida de los cristianos!”. Ya no podemos considerar la fe como un presupuesto obvio de la vida de los cristianos y de los religiosos<sup>12</sup>. Pienso no alejarme demasiado de la verdad si afirmo que la crisis de fe que se vive dentro de la Iglesia, como muchas veces ha denunciado Benedicto XVI, también se palpa entre los consagrados y religiosos. Y no me refiero a una fe teórica, sino a una fe que “involucre la vida, la totalidad de nosotros mismos: sentimiento, corazón, inteligencia, voluntad, corporeidad, emociones, relaciones humanas”<sup>13</sup>.

En lo que sigue parto de dos preguntas fundamentales: ¿Qué quiero decir cuando digo “Creo en Dios”? y ¿Qué es la fe?, para plantearme otras muchas que piden una respuesta lúcida por parte de cada uno de nosotros.

### ¿Qué quiero decir cuando digo “Creo en Dios”?

En este contexto y dentro de las ya bien enraizadas Semanas de Teología de la Vida Religiosa que este año llega a la 42 edición, es justo y necesario que nos preguntemos: ¿Qué quiero decir cuando digo creo en Dios?

Si lo que caracteriza ante todo al cristiano, y con más razón al consagrado, es la fe, es decir: la adhesión al Dios único y vivo, explicado y narrado (cf. *Jn* 1, 18) en modo definitivo por Jesús, el Mesías y Señor, entonces, en la respuesta que demos a esta pregunta, que está a la base del tema que me ha sido asignado para esta intervención, se declina la calidad profética de nuestra vocación consagrada, en la que profecía evangélica, (cf. *Lc* 1, 67-79) es reconocer y señalar la presencia del Señor, su visita a la historia humana; es discernir los signos del alba cuando todavía es de noche, ser faro de luz en alta mar, *centinelas de la mañana* (cf. *Is* 21, 11-12) que anuncian un nuevo día aún en medio de la noche oscura. En la respuesta a esta pregunta se declina también la sustancia y la eficacia de nuestra consagración: no en nuestros proyectos, ni siquiera en la coherencia de nuestro testimonio –sabiendo cuánto estamos expuestos a la fragilidad-, sino sobre la palabra del Señor que haciéndose encuentro con nosotros, lanza de nuevo nuestra vocación y misión: “¿Pedro, me amas? ...Sígueme” (cf. *Jn* 21, 15).

¿Qué quiero decir cuando digo “Creo en Dios”? Esta pregunta ha de ser acompañada de otra que tal vez la debiera preceder: ¿Qué significa creer?<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Cf. Papa Francisco, *Homilía* 14/03/2013.

<sup>11</sup> *PF* 2.

<sup>12</sup> *PF* 2.

<sup>13</sup> Benedicto XVI, *Catequesis* 17/10/2012.

<sup>14</sup> Es importante clarificar el significado preciso de las palabras “fe” y “creer”, pues son palabras “extraordinariamente ambiguas”, que pueden padecer tantas malinterpretaciones y distorsiones cf. Luis Conzález-Carvajal, *La fe, un tesoro en vasijas de barro*, Sal Terrae, Santander 2012, 15.

En cuanto consagrados, la pregunta qué quiero decir cuando digo “creo en Dios” nos coloca delante del elemento constitutivo de nuestra fe. Una fe “que no se confía a frases, sino a una realidad que se despliega delante de nosotros: una realidad que es al mismo tiempo la Verdad y la Salvación más profunda”<sup>15</sup>. Entonces creer no significa solo saber y proclamar que Dios existe, *credere Deum*, ni siquiera *credere Deo*, creer lo que dice, si no que significa, *credere in Deum*, es decir: dejarse cuestionar por tal verdad, adherirse plenamente a su voluntad, escuchar y poner en práctica su Palabra (cf. *Lc 11, 27*)<sup>16</sup>. Cuando afirmamos “creo en Dios” estamos diciendo como Abraham y como María: “Me fío de ti; me entrego a ti, Señor” (cf. *Gn 12, 1; Rm 4, 18; Lc 1, 45*). La fe es una entrega confiada Dios. Decir “creo en Dios” es estar enamorado de él, *el primer amor*. En este sentido “creer” es sinónimo de “conocer a Dios” (cf. *1Ts 4, 5; Tit 1, 16*)<sup>17</sup>. Decir “creo en Dios” supone una experiencia personal de Dios; experiencia que de momento es parcial pero que anticipa la experiencia plena: “Ahora vemos como en un espejo, confusamente, entonces le veremos cara a cara”, como dice el Apóstol Pablo (*1Co 13, 12*). Esto hace que nadie puede tener fe por otro<sup>18</sup>. Decir “creo en Dios” es reconocimiento y acogida humilde y grata del amor que proviene de Dios, como nos enseña san Juan: “Hemos conocido y creído el amor que Dios tiene por nosotros” (*1Jn 4, 16*). Decir “creo en Dios” significa fundar mi vida en él, dejar que su palabra oriente cada día las opciones concretas de la propia vida, hasta decir con David: “Aquí estoy: el Señor haga conmigo como bien le parezca” (*2Sam 15, 26*), sin temer perder algo de uno mismo, como la viuda de Sarepta (*1Re 17, 13-14*). Todo ello no impide, sin embargo, el grito de la fe probada: “¿Por qué...? ¿Por qué?”, como dirá el profeta Jeremías (cf. *Jr 12, 1*), o “¿Hasta cuándo...?”, como gritará el justo (*Ab 1, 1.12*).

Abraham, el creyente, nos enseña qué es la fe, y, como extranjero en la tierra, nos indica la verdadera patria. La fe nos hace peregrinos, *mendicantes de sentido*. Metidos de lleno en el mundo y en la historia, sin embargo nos sentimos sin morada fija aquí, peregrinos hacia la patria celestial. Escribe Benedicto XVI: “Afirmar “yo creo en Dios” nos impulsa, entonces, a ponernos en camino, a salir constantemente de nosotros mismos, justamente como Abraham, para llevar a la realidad cotidiana la certeza que nos viene de la fe: es decir, también la certeza de la presencia de Dios en la historia; una presencia que trae vida y salvación, y nos abre a un futuro con él para una plenitud de vida que jamás conocerá el ocaso”<sup>19</sup>. Siendo experiencia de seguimiento integral de Jesús, la vida consagrada resulta esencialmente itinerante.

A este punto creo necesario dejar claro que nuestra fe es cristológica, o no es fe cristiana. Por ello para nosotros decir “creo en Dios” es conformarse plenamente a Cristo, hasta poder decir con Pablo de Tarso: “Vivo, más no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (*Gal 2, 20*). El cristiano lo es en la medida en que se identifica con Cristo, en cuanto sigue a Cristo, y su vida se dice cristiana porque se inspira a la de Jesús. Otro tanto, y todavía con más razón, se

<sup>15</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il Credo. Meditazioni sul Simbolo apostolico*, Jaka Book, Milano 1991, 31.

<sup>16</sup> Cf. Naturalmente, “este tercer sentido de la palabra “creer” supone los dos anteriores. No sería posible creer *en Dios sin antes creer que existe y sin creer cuanto nos diga. Credere Deum, crederé Deo, credere in Deum* no son tres formas de creer, sino tres dimensiones del creer, cf. LUIS GONZÁLEZ –CARVAJAL, *o.ct.* 25ss LUIS GONZÁLEZ –CARVAJAL, *o.ct.* 25ss LUIS GONZÁLEZ –CARVAJAL, *o.ct.* 25ss LUIS GONZÁLEZ –CARVAJAL, *o.ct.* 25ss.

El verbo hebreo *yd'* que es traducido por “conocer” una relación íntima entre dos personas o entre Dios y el hombre. En este sentido bien podemos decir que “creer” denota una experiencia mística, es decir: “Un conocimiento no intelectual de Dios, sino experimental”, LUIS GONZÁLEZ –CARVAJAL, *o.ct.* 40.

<sup>18</sup> Esta experiencia personal de Dios no es de tipo sentimental. Se trata de una experiencia que toca la vida más que el sentimiento.

<sup>19</sup> BENEDICTO XVI, *Mi legado espiritual*, San Pablo, 2013, 25.

puede y debe decir del consagrado. Por ello, para un cristiano y para un consagrado creer es sinónimo de secuela-seguimiento de quien es la encarnación de Dios, de aquel que ha narrado al Dios invisible: seguimiento de Jesús. Porque creen, los consagrados deciden *seguir sus huellas*, estar con él, permanecer con él, seguirlo *más de cerca y representar perpetuamente* en la Iglesia aquella forma de vida que el Hijo de Dios escogió al venir al mundo para cumplir la voluntad del Padre<sup>20</sup>. Para un consagrado, creer es aprender a ser y obrar como Jesús: vivir con él, en libertad interior y en comunicación fraterna, para expresar y expandir así su obra de evangelio.

Marcel Gauchet ha escrito que lo específico del cristianismo es la salida de la religión. Si esto es así, para nosotros creer en Dios no es nunca creer solo en una realidad trascendente: nuestra fe es una fe cristológica. Jesús, Verbo hecho carne, es el centro de nuestra fe. El Dios en quien creemos es el Dios de Jesucristo y Cristo es el sentido de nuestra fe, la meta y el camino de nuestro itinerario como creyentes: “El Hijo de Dios se hizo para nosotros camino”, dirá la *Plantita* de Francisco, Clara de Asís<sup>21</sup>. En las otras religiones es el libro, la enseñanza lo que pide la atención y todo el amor. En el cristianismo no es así. Para nosotros el centro es Jesús: es él el Evangelio, él es el camino para ir a Dios (cf. *Jn* 14, 6). Dice un texto sapiencial de Oriente al discípulo budista: “si encuentras a Buda, mávalo”. En el cristianismo solo podemos decir: “Si encuentras a Jesús tienes la vida eterna” (cf. *Jn* 6, 68; *1Jn* 1, 2).

Por este motivo, la fe, como ha afirmado Benedicto XVI en repetidas ocasiones, supone un encuentro vivo con la persona de Jesús, encuentro que plasma y transfigura la vida del creyente “en la novedad radical de la resurrección”<sup>22</sup>. El creyente es un hombre, una mujer nuevos; novedad que viene del encuentro con Cristo. Es el encuentro con Cristo el que hace al cristiano, el que hace creer la fe. Este encuentro se realiza a través de una vida sacramental intensa, de la oración en cuanto diálogo con el Amigo, y de la Lectura orante de la Palabra. Hemos de ser muy conscientes de que en el campo de la fe nos lo jugamos todo en el encuentro con la persona de Jesús. Sin ese encuentro nuestra adhesión no será a una persona o a una forma de vida, sino a una idea o ideología. La pregunta sobre nuestra fe en Dios nos lleva, por tanto, a algo muy esencial: el encuentro con Cristo, en quien el Padre se revela (cf. *Jn* 7, 1ss), y nos lleva a preguntarnos: ¿cómo ilumina y transforma mi vida consagrada? ¿Qué sello le imprime? ¿Qué belleza, verdad y bondad le confía como testimonio eclesial?

La exhortación apostólica post-sinodal *Vita consecrata* habla de las personas llamadas a una especial consagración diciendo que hacen

“una experiencia singular de la luz que emana del Verbo encarnado es ciertamente la que tienen los llamados a la vida consagrada. En efecto, la profesión de los consejos evangélicos los presenta como *signo y profecía* para la comunidad de los hermanos y para el mundo; encuentran pues en ellos particular resonancia las palabras extasiadas de Pedro: “Bueno es que estemos aquí” (*Mt* 17, 4). Estas palabras muestran la orientación cristocéntrica de toda la vida cristiana. Sin embargo, expresan con particular elocuencia el carácter *absoluto* que constituye el dinamismo profundo de la vocación a la vida consagrada: ¡qué hermoso es estar contigo, dedicarnos a ti, concentrar de modo exclusivo nuestra existencia a ti! En efecto, quien ha recibido la

<sup>20</sup> VATICANO II, *Lumen gentium* 44.

<sup>21</sup> SANTA CLARA, *Testamento* 5.

<sup>22</sup> *PF* 6.

gracia de esta especial comunión de amor con Cristo, se siente como seducido por su fulgor. Él es el más hermanos de los hijos de Adán” (Sal 45, 3), el incomparable”<sup>23</sup>

Los consagrados deberíamos preguntarnos si la fe en Dios se declina en esta experiencia “totalizante”, en esta “especial” y “exclusiva comunión de amor con Cristo”. San Buenaventura define la fe con tres imágenes que considero muy esclarecedoras para cuanto estamos diciendo: *fundamentum stabiliens*, fundamento que da estabilidad; *lucerna dirigens*, lámpara que dirige; *ianua introducens*, puerta que introduce<sup>24</sup>. En cuanto fundamento, la fe es la que da estabilidad en la vida; en cuanto lámpara, la fe es la luz que consiente ver e indica la dirección justa; y en cuanto puerta, la fe es la que permite andar más allá, hasta introducirnos en la comunión Cristo. La fe es la luz que nos consiente llegar y abrir la puerta que nos introduce en el mundo de Dios y que nos permite caminar hacia él.

Una última anotación sobre lo qué es la fe. Vida y fe van siempre de la mano. Benedicto XVI, en su primera catequesis sobre la fe afirmó: “Tener fe en el Señor no es un hecho que interesa solo a nuestra inteligencia, el área del saber intelectual, sino que es un camino que involucra la vida, la totalidad de nosotros mismos: sentimiento, corazón, inteligencia, voluntad, corporeidad, emociones, relaciones humanas”<sup>25</sup>. La fe, lejos de ser algo separado de la vida, es su alma: “La fe cristiana, operosa en la caridad y fuerte en la esperanza, no limita, sino que humaniza la vida; más aún, la hace plenamente humana”<sup>26</sup>. No podemos hablar de fe sin hacer referencia a la vida, pues es ésta la que hace comprensible y atractiva aquella (cf. *Sant 2, 1ss*). Fe y vida se exigen recíprocamente, y una sostiene la otra. Por otra parte, sostenidos por la fe, miramos con confianza a nuestro compromiso en la transformación de las *estructuras de pecado*, “esperando cielos nuevos y una tierra nueva, en los cuales habita la justicia” (*2P 3, 13*). Solo uniendo fe y vida, fe y compromiso en favor de una sociedad más en sintonía con los valores del Evangelio, seremos “signos vivos de la presencia del Resucitado en el mundo” (*PF 15*). Y es que la vida de la fe es la fuente absoluta de nuestra alegría y de nuestra esperanza, de nuestro seguimiento de Jesucristo, de nuestro testimonio al mundo. Fe y vida son inseparables.

Mucho es lo que hemos dicho sobre lo qué quiero decir cuando digo “creo en Dios”, y mucho más es lo que, sin duda alguna, se podría decir. Es la hora de preguntarnos: Cristo ¿es realmente el centro que unifica nuestra existencia de consagrados? Nuestra vida consagrada ¿es realmente “pensada y construida de tal manera que la preocupación del Dios de Jesús y de su servicio aflore como el tronco de un árbol despojado de su corteza?”<sup>27</sup>. En los grandes creyentes la fe lo relativiza todo, no porque borre del horizonte todo aquello que no es Dios, sino porque coloca cada cosa en el lugar que le corresponde. Los consagrados ¿podemos decir que tenemos una jerarquía de valores tal que cada uno está en el lugar que le corresponde? La palabra hebrea que traducimos por “creer” (*he'min*) deriva de la raíz *'mn* (estar firme) y significa “saberse seguro”, apoyarse en alguien, fundamentar toda la vida sobre alguien. Esto le lleva a Isaías a afirmar: “Si no creéis, no estaréis firmes” (*Is 7, 9*). ¿En quién depositamos nuestra confianza, sobre qué roca fundamentamos nuestra vida? La fe en Cristo es como “un segundo nacimiento” (cf. *Jn 3, 3-8*) ¿En qué modo nuestra fe cambia nuestra vida, de tal modo que haya un antes y un después? “¿La fe es verdaderamente la fuerza transformadora en nuestra vida, en mi vida? ¿O es solo uno de los elementos que forman

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Vita Consecrata* 15.

<sup>24</sup> SAN BUENAVENTURA, *Prol. Breviloquium*.

<sup>25</sup> BENEDICTO XVI, *Catequesis*, 17/10/2012.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> J.M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo*, Edizione Pauline, Alba 1975, 87.

parte de la existencia, sin ser el determinante que la involucra totalmente?”<sup>28</sup>. “Tú eres todo, riqueza a saciedad”, confesaba san Francisco<sup>29</sup>. ¿Podríamos decir nosotros lo mismo? ¿Es este el horizonte de nuestras opciones cotidianas?

### ¿Ocultamiento o revelación de Dios?

Antes de preguntarnos de forma negativa si ocultamos el rostro de Dios en nuestra vida y misión, deberíamos urgentemente re-apropiarnos de la fuerza reveladora de nuestra vocación: ¡tenemos el deber de hacer resplandecer un aspecto específico, según el propio carisma, del misterio de Dios-Amor, de su voluntad salvífica y santificante! Esta humilde y gozosa autoconciencia es más que necesaria en el contexto actual, el cual, en sus cada vez más fuertes aspectos de fragmentación y de desorientación, evoca sin saberlo la epifanía del Evangelio hecho carne en nuestra carne de hombres y mujeres conquistados por Cristo en modo exclusivo.

Hecha esta premisa, hemos de recordar algunos “signos” bien conocidos de nuestra cultura actual, que sin duda alguna están influyendo en nuestra vida y que pueden dificultar la epifanía de Dios en nuestra existencia. Me limito a señalar cuatro rasgos –podrían ser muchos más-, de la cultura actual.

Un primer dato a tener presente es que vivimos en un contexto sociocultural en continua transformación. Una transformación tan rápida que a veces resulta difícil darnos cuenta de lo que nos envuelve y nos condiciona. En este contexto, a los consagrados se nos pide saber descubrir el sentido profundo de lo que parece escapar de la conciencia de muchos de nuestros contemporáneos, para narrar con la vida lo que hace parte de la eternidad aquí en la tierra.

Otro rasgo característico de nuestra sociedad son las relaciones virtuales. Sabemos muy bien que hoy cualquier acontecimiento puede ser vivido como espectáculo, en la apariencia o en la ficción, y que si el individuo pierde el contacto con la realidad, para sobrevivir, crea un mundo paralelo; un mundo muchas veces virtual, en detrimento de unas relaciones que abren constantemente a un tú, a otro que interpela, provoca, incomoda, que espera respuestas auténticas, caracterizadas sobre todo por un acercamiento narcisista a la vida, centrado “en la exaltación de la individualidad y de la autosuficiencia”<sup>30</sup>. En este contexto, a los consagrados se nos pide hacer un largo camino en profundidad, para no quedarnos en la superficialidad, y la capacidad de establecer relaciones auténticas basadas en la “lógica del don” y en la aceptación gozosa del otro como regalo.

Un tercer rasgo cultural de nuestros tiempos es el contacto exaltado o inexistente con la propia corporeidad, aspecto que no permite acoger en modo auténtico la belleza de la vida en todas sus tonalidades. Tampoco hay que olvidar la gestión de la afectividad: se establecen y se sufren relaciones líquidas que no comprometen a la persona. En el momento actual, “el amor oblativo y la fidelidad parecen no encontrar espacio, suplantados por la búsqueda de la libertad individual, de la relación personal y de la consecución del suceso a cualquier precio”<sup>31</sup>. Dado que la capacidad relacional está atrofiada en la base, el individuo no hace experiencia de intimidad profunda, canal privilegiado que abra a las preguntas de sentido, a la

<sup>28</sup> BENEDICTO XVI, *Catechesis* 17/10/2012.

<sup>29</sup> SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Alabanzas al Dios altísimo*, 4.

<sup>30</sup> T. CANTELMÍ – G. CONGEDO, *Psicología per la vita consagrada*. Ed. Franco Angeli, Milano 2012, 57.

<sup>31</sup> *Idem*.

búsqueda del misterio y de la presencia de Dios que habita la raíz de la persona. En este contexto, a los consagrados se nos pide ser *mendicantes de sentido*; se nos pide la entrega sin reservas, el ágape hasta las últimas consecuencias.

El último rasgo a destacar es el consumismo. Dejándose atraer por las necesidades superfluas y creadas y la cultura del “usa – consume – tira”, los hombres y mujeres de hoy no siempre demuestran reconocer y gestionar las necesidades auténticas, ni son capaces de llamar por nombre sus propios sentimientos que, en el proyectar la vida, representan “el carburante de las motivaciones, la motivación para superar la pasividad y entrar en relación con la realidad”<sup>32</sup>. En este contexto, a los consagrados se nos pide vivir en lo esencial, se nos pide llevar un estilo de vida que no desdiga de nuestra profesión de pobreza.

Como vemos, es mucho lo que se nos pide. En la vida consagrada hay mucha coherencia y son muchos los hombres y mujeres que, con su vida, son epifanías del Señor. Pero también nosotros, haciendo parte de esta historia fluida y contemporáneamente habitada por Dios, inmersos en la gran aldea de la globalización, y llevando con nosotros los rasgos culturales de la sociedad actual, no siempre respondemos a nuestra vocación de ser epifanía, influenciados, como estamos –y sin entrar en detalles-, por algunos condicionamientos culturales actuales que no favorecen el discernimiento evangélico para una calidad de vida diversa, caracterizada por la búsqueda auténtica del rostro de Dios.

Debido a todo ello, un reto que tenemos por delante todos los consagrados es el de revitalizar nuestra vida y misión para evangelizar la postmodernidad. El tiempo en que vivimos, “rico de esperanzas, proyectos y propuestas innovadoras encaminadas a reforzar la profesión de los consejos evangélicos”, es también un tiempo *delicado y duro*, como ya nos recordaba Juan Pablo II<sup>33</sup>. La vida consagrada tiene necesidad de una renovación profunda que, desde la *fidelidad creativa*<sup>34</sup> al propio carisma, la lleve a responder también a los signos de los tiempos y de los lugares. Para ello es necesario *re-visitar* la propia identidad y escuchar atentamente la llamada del Señor a la conversión (cf. *Mc* I, 15). Solo así podremos ser epifanías del Señor, y manifestar nuestra pasión por Cristo y por la humanidad. Para la vida consagrada ha sonado la hora de cultivar seriamente las raíces, de vivir la radicalidad evangélica.

### ***Un camino de fe***

En la homilía de la fiesta de la Presentación del Señor, en ocasión de la *XII Jornada de la Vida Consagrada* (2 de febrero 2013), el Papa Benedicto XVI ha hecho tres invitaciones a todos los consagrados que nos permitirán entrar de lleno en la *puerta de la fe*. Profundizar en las propuestas que nos llegan de Benedicto XVI puede ser de relevante importancia para comprender cuál es la respuesta específica de fe que permita a los consagrados su dedicación exclusiva a Dios, como prometimos en nuestra profesión religiosa.

*Primera invitación:* “Os invito, en primer lugar, a alimentar una fe en grado de iluminar vuestra vocación. Os exhorto, por tanto, a hacer memoria como en una peregrinación interior, del *primer amor* con el cual el Señor Jesucristo ha hecho arder vuestro corazón, no

<sup>32</sup> L. LEUZZI – F. MONTUSCHI, *Aiutare i giovani a progettare la vita*, Ed. OCD, Roma Morena 2009, 32.

<sup>33</sup> JUAN PABLO II, *Vita consecrata* 13.

<sup>34</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Vita consecrata* 37.

por nostalgia, sino para alimentar aquella llama. Y para ello es necesario estar con él, en el silencio de la adoración, y, de este modo, despertar la voluntad y la alegría de compartir la vida, las opciones y la obediencia de fe, la beatitud de los pobres, la radicalidad del amor. A partir siempre de este encuentro de amor, vosotros dejáis todo para estar con él y ponerse como él al servicio de Dios y de los hermanos”<sup>35</sup>.

“Hacer memoria”, como una peregrinación interior, del “primer amor”. Es éste el primer acto de fe, que ilumina nuestra vocación. El texto del *Apocalipsis* (2, 4) que subyace a esta primera invitación de Benedicto XVI es al mismo tiempo un reproche y una consolación. El punto central es *el amor por él*, un amor que puede venir a menos también en la estructura de la vida consagrada. Se habla de un “antes”, cuando el amor era más auténtico. Se trata, por tanto, de un “volver” (*sub*, conversión), de reencontrar una pasión más intensa en la pasión por Cristo. El *primer amor* es, ante todo, el amor con el cual él nos ha amado, nos ha escogido; el *primer amor* es el que le ha llevado a amarnos *hasta el extremo*, con amor pascual. *Hacer memoria* no es tanto un recuperar entusiasmo, sino el re-colocarnos en la medida alta de aquel amor que, por gracia, ha sido derramado en nuestros corazones, y re-leer toda nuestra historia, de tal modo que pueda ser transparencia del Señor, epifanía suya, en los sentimientos, en nuestras acciones y en nuestras palabras.

En la vida de los consagrados ¿hay cosas que no hablan del *primer amor* que hacen opaco el amor de Cristo? ¿Cómo alimentamos la llama de nuestra vocación? ¿Somos conscientes de que solamente en la calidad siempre renovada de este amor está la profecía y nuestro mayor servicio a la humanidad?<sup>36</sup>. Este es el gran reto al que la vida consagrada debe dar una respuesta positiva si no quiere ser arrastrada por el viento de la insignificancia y del conformismo, de la mediocridad y del anti-testimonio.

*Segunda invitación*: “Os invito, en segundo lugar, a una fe que sepa reconocer la sabiduría de la debilidad. En las alegrías y en las aflicciones del momento presente, cuando la dureza y el peso de la cruz se hacen sentir, no dudéis que la *kenosis* de Cristo es ya victoria pascual. Precisamente en la limitación y en la debilidad humana somos llamados a vivir la conformación con Cristo, en una tensión totalizante que anticipa en la medida de lo posible en el tiempo, la perfección escatológica. En la sociedad de la eficiencia y del suceso, vuestra vida marcada por la “minoridad” y la debilidad de los pequeños, por la empatía de los que no tienen voz, se convierte en un signo evangélico de contradicción”<sup>37</sup>.

La del Papa es una invitación a madurar y testimoniar una fe que sepa reconocer la sabiduría de la debilidad. Somos testimonios convencidos y libres de que “el suceso no es uno de los nombres de Dios” y que “los caminos de Dios son diferentes y que su suceso llega mediante la Cruz y está siempre bajo este signo” (J. Ratzinger).

¿Vivimos en actitud de gratitud cuando en cualquier situación de minoridad, de aparente fracaso, de incompreensión del mundo, y, concretamente, de la disminución numérica, del envejecimiento, de la pobreza vocacional, nada nos impide vivir el misterio pascual? ¿No estamos corriendo el riesgo de caer, también nosotros, en la lógica del “papel” que desempeñamos, de la competición, del éxito a cualquier precio? En cuanto hombres y

<sup>35</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la fiesta de la presentación del Señor*, 2 de febrero 2013.

<sup>36</sup> “La verdadera profecía nace de Dios, de la amistad con él, de la escucha atenta de su Palabra en las diversas palabra en el diálogo de la oración, la proclama con la vida, con los labios y con los hechos”, JUAN PABLO II, *Vita consecrata* 84.

<sup>37</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la fiesta de la presentación del Señor*, 2 de febrero 2013.

mujeres de fe, a los consagrados se nos pide una profunda reconciliación y adhesión a la “minoridad”, conscientes que la fragilidad manifestada en muchas formas puede ser su fuerza, y que dicha fragilidad podría ser un paso obligado para una verdadera revitalización y una profunda renovación. Los consagrados no conocemos el horizonte y el futuro que nos espera, pero teniendo presente el momento actual, con sus elementos contrastantes, podemos presentir que todavía hay cartas que jugar, energías que poner en juego para que puedan reemerger fuerzas vivas. A condición de que nos movamos ya.

*Tercera invitación.* “Finalmente os invito a renovar la fe que os hace peregrinos hacia el futuro. Por su misma naturaleza, la vida consagrada es peregrinación del espíritu, en búsqueda de un Rostro que unas veces se manifiesta, otras se esconde [...] Sea ésta el deseo constante de vuestro corazón, el criterio constante que orienta vuestro camino, tanto en los pequeños pasos de cada día, como en las decisiones más importantes. No os unáis a los profetas de desventuras que proclaman el fin y la falta de sentido de la vida consagrada en la Iglesia de nuestro tiempo, antes bien, revestíos de Jesucristo y vestiros de las armaduras de la luz – como exhorta san Pablo (cf *Rm* 13, 11-14)-, permaneciendo despiertos y vigilantes...<sup>38</sup>.

La última invitación que Benedicto XVI lanza a los consagrados para hacer verdad sobre su fe remite a nuestro ser signo de la única esperanza que no defrauda, y desafía directamente la perspectiva del secularismo: ser peregrinos hacia el futuro. “Tu rostro busco Señor” (*Sa*/26, 8). Contra tantas tendencias que cierran al hombre en la esfera puramente material, en la exaltación de una autonomía que hace irreconciliable la libertad del individuo y la verdad, en la indiferencia hacia Dios y la consiguiente pérdida del sentido vocacional de la vida, el Papa emérito coloca de nuevo la plena realización de la persona consagrada como camino en búsqueda del rostro de Dios, como éxodo constante del propio yo para encontrar el Tú de Dios, con el cual vivir una íntima relación de amistad, hasta el pleno cumplimiento de la comunión escatológica.

Los consagrados hemos de adquirir de nuevo la conciencia del gran testimonio de fe que desborda de nuestro ser “la generación que busca el rostro del Señor” (cf. *Sa*/24), con todo lo que comporta esa búsqueda: oración constante, fidelidad al don recibido, vigilancia amorosa, obediencia filial y gozosa a la voluntad del Señor, purificación de las falsas imágenes de Dios. En este sentido, los consagrados hemos de colocar en el centro de su jornada a Dios, dándole la prioridad de intensidad y de tiempo que le corresponde, si no queremos estar sujetos a tantas insinuaciones del materialismo, del pragmatismo, de la autoreferencialidad.

Las últimas palabras de la homilía de Benedicto XVI a la que estamos haciendo referencia sigilan, en la verdad más profunda, nuestra existencia dedicada exclusivamente a Dios: “Queridos hermanos y hermanas: la alegría de la vida consagrada pasa necesariamente a través de la participación en la cruz de Cristo”. Solo adhiriéndose existencialmente a la cruz de Cristo el consagrado muestra de ser un verdadero creyente y no un simple ateo prácticamente.

<sup>38</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la fiesta de la presentación del Señor*, 2 de febrero 2013.

### **Identikit de un hombre o una mujer de fe**

No es suficiente hacer las cosas por Dios, zambullirse en multitud de cosas religiosas o sagradas para poder decirse personas creyentes y “dar razón de nuestra esperanza” (cf. *IP3*, 15). Aunque quienes encontramos o a quienes nos acercamos con frecuencia se sienten atraídas por las cosas que hacemos, no quiere decir que nuestras obras interroguen, provoquen, acerquen las personas a Dios, entre otras cosas porque sabemos bien que hay muchas asociaciones o movimientos que, a veces, pueden ofrecer servicios óptimos. “Los consagrados de hoy son llamados a un descentramiento de los problemas internos para ponerse en juego, con sus fuerzas actuales, y también con el deseo, que permanece fuerte, en lo que es esencial: Cristo. Este esencial debe movilizar todas sus energías. Encontrar a Cristo, tener una estrecha amistad con él, hablar de él y hacerlo conocer: es aquí que se juega la identidad de los religiosos, y no en los roles o funciones a las cuales la sociedad podría darle valor”<sup>39</sup>.

Los hombres y mujeres que se acercan a nosotros deben descubrir en nosotros nuestro ser en Dios, nuestro ser creyentes, a través de relaciones sencillas, espontáneas, íntimas, gratuitas, respetuosas, de igualdad; deben poder sentir toda la cercanía y acogida, y no la autosuficiencia; deben poder acoger a través de una comunicación abierta a la búsqueda y a la acogida recíproca, una modalidad auténtica de relación que habla al corazón también a través de un estilo de vida diverso. Hoy somos llamados a decir con nuestro ser: “Dios ha roto el silencio y ha hablado, Dios existe, Dios nos conoce, Dios nos ama, Dios ha entrado en la historia. Jesús es su palabra, el Dios con nosotros, el Dios que nos muestra que nos ama, que sufre con nosotros hasta la muerte y que resucita”<sup>40</sup>.

Teniendo como telón de fondo cuanto hemos dicho, el consagrado que vive de fe, don del Espíritu,

- es consciente de ser misterio a sí mismo, vive en el umbral del límite y del infinito, donde se descubre creatura a la presencia del Totalmente Otro que tiene el rostro del Padre de Jesucristo y reconoce tal dimensión en los otros;
- cuida el silencio, la dimensión contemplativa que “permite a la persona observar la realidad desde otra perspectiva, desde la cima, aparentemente estático e inmóvil, pero fundamentalmente capaz de acoger realidades nuevas, vivas, para llegar contemporáneamente al corazón de sí mismos y de la realidad”<sup>41</sup>;
- vive en continua escucha de Dios, de las personas que encuentra, en la historia, en actitud de obediencia;
- no navega en solitario, no vive como *solterón*, sino que se siente parte de un circuito, hace espacio al otro y estructura el tiempo para cuidar las relaciones *ad intra* y *ad extra*: acoge y trasmite la fe en comunión, trabajando en red en el propio ambiente según el mandamiento nuevo del amor, custodia el bien común; permanece siempre en relación con todos los hombres y mujeres de su tiempo, a partir de los hermanos y de las hermanas de la comunidad o fraternidad, acoge al otro sin condiciones;
- consolida en el tiempo el sentido de pertenencia a la propia comunidad con la cual comparte su vida humana y espiritual;

<sup>39</sup> JEAN-CLAUDE LAVIGNE, *Perché abbiamo la vita in abbondanza*, Ed. Oiqajon, Magnano 2011, 34.

<sup>40</sup> BENEDICTO XVI, *Meditación*, XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 8/10/2012.

<sup>41</sup> L. LAUZZI – F. MONTUSCHI, *Aiutare i giovani a progettare la vita*, Ed. OCD, Roma, 2009, 40.

- percibe su vida como don de Dios y madura la conciencia que la existencia vivida en el Espíritu, potencia la humanidad y libera las personas;
- asume un estilo de vida sobrio, vive con lo poco que recibe, funda su vida en la esencialidad, no busca el bienestar a cualquier costo, no acapara para sí, comparte lo que posee, cree en la Providencia;
- vive el servicio en la gratuidad y en la *lógica del don* y de la restitución;
- se pone y se entiende a sí mismo de modo unificado y no fragmentado;
- es capaz de proyectualidad que permite el desarrollo integral de sí mismo y de los otros en libertad;
- adquiere la capacidad de discernimiento evangélico, instrumento que consolida la adquisición de un método autoformativo;
- es portador de paz y de justicia; siente la belleza y la custodia; difunde esperanza.

## Conclusión

Como bien sabemos, creer supone, ante todo, *acoger* un don con el cual somos agraciados inmerecidamente: el don de la fe. “El Señor le abrió el corazón para adherirse a las palabras de Pablo”, afirman los Hechos hablando de Lidia (cf. *Hch* 16, 14). Francisco de Asís, como otros muchos, así lo reconoce también en su *Testamento*: “El Señor me dio una fe tal[...] El Señor me dio y me sigue dando una fe tan grande...”<sup>42</sup>. Como para Francisco también para nosotros todo es gracia<sup>43</sup>, también la fe. Por eso, como ya hemos dicho, la fe mira siempre a actuar y transformar la persona desde dentro, mira a la conversión de la mente y el corazón.

La fe, sin embargo, es también compromiso personal para conservarla y hacerla crecer. Para ello Benedicto XVI nos propone que durante este *Año de la fe* hagamos “memoria del don precioso de la fe”<sup>44</sup>. Ya el santo Obispo de Hipona en una de sus homilías sobre la *redditio symboli*, es decir sobre la entrega del Credo, dice: “Vosotros lo habéis recibido [el Credo], pero en la mente y en el corazón lo debéis tener siempre presente, lo debéis repetir en cama, repensarlo en las plazas y no olvidarlo durante las comidas; e incluso cuando dormís con el cuerpo, debéis vigilar en él con el corazón”<sup>45</sup>. La Iglesia primitiva pedía que se aprendiese de memoria el Credo<sup>46</sup>, para *conservar* la fe y para *recordar* la propia condición de creyentes. Este *re-cordar*, pasar de nuevo por el corazón, no se limita al pasado, sino que hace que la fe entre en el presente, cualificando la propia vida, y se abra al futuro desarrollándose y creciendo, como crece el grano de mostaza (*Mt* 13, 31). De este modo el contenido del Credo, síntesis de nuestra fe, se hace historia, se hace vida y se abre a las *mirabilia Dei*, “obras admirables de Dios”, que el Señor sigue haciendo en nosotros.

La fe, es pues una gracia que hemos de acoger con verdadera y profunda gratitud, y una responsabilidad que nos lleva a tomar conciencia de ella, “para reanimarla, para purificarla, para confirmarla y para confesarla”<sup>47</sup>. La fe, si no queremos que se apague y perder así nuestra condición de ser sal y luz en nuestro mundo (cf. *Mt* 5, 13-16), ha de ser redescubierta constantemente (cf. *PF* 4), y vivida con gozo, de tal modo que podamos confesarla,

<sup>42</sup> Cf. SAN FRANCISCO, *Testamento* 4. 6.

<sup>43</sup> Cf. SAN FRANCISCO, *Testamento* 1. 2. 4. 6. 14. 25.

<sup>44</sup> *PF* 8.

<sup>45</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermo* 215, 1

<sup>46</sup> Cf. *PF* 9.

<sup>47</sup> PABLO VI, *Exhort. ap. Petrum et Apaulum Apostolos*, 1967.

individualmente y comunitariamente, interiormente y exteriormente, y celebrarla en la liturgia y en nuestra vida cotidiana<sup>48</sup>. La fe que me ha sido dada, me ha sido también confiada para que la conserve y la haga crecer. “Con el corazón [...] se cree [...] y con la boca se hace profesión de fe” (*Rm* 10, 10). Acogida y responsabilidad son inseparables.

Considero que el *Año de la fe* es una buena ocasión para que la vida consagrada y cada uno de nosotros, acoja ese don con renovada gratitud y al mismo tiempo lo asuma con verdadera responsabilidad. Por otra parte, siento que el Señor nos dice hoy a los consagrados, como ayer a sus discípulos: “Ánimo, soy yo”, porque dudáis (cf. *Mt* 14, 31), y como dijo, a través del profeta Ageo al pueblo de Israel en momentos muy difíciles para él, también hoy nos dice a nosotros: “¡Ánimo, al trabajo, porque yo estoy con vosotros!” (*Ag* 2, 4). Siento como dirigidas en primera persona a nosotros los consagrados aquellas palabras de la *Carta a los Hebreos*: “Mantengámonos firmes en la esperanza que profesamos, porque fiel es quien hizo la promesa” (*Heb* 10, 23). Las dificultades no faltan en la vida consagrada. Las experimentamos diariamente. Pero nosotros, como dice siempre la *Carta a los Hebreos*, “no somos gente que se arredra [...], sino hombres y mujeres de fe” (cf. *Heb* 10, 39), y desde nuestra pobreza gritamos, seguros de ser escuchados: “Señor, creo pero aumenta mi fe”.

La fe será el único recurso para rehacer de nuevo la vida consagrada. “Cualquier otra cosa nos distanciará de la realidad, del centro vital de nuestras vidas, y también nos disminuirá”. La fe es la única que hará posible que la vida consagrada “sea hoy lo que fue en el pasado: catalizadora de la presencia divina y voz profética en medio de nuestro mundo”<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. *PF* 8, 9.

<sup>49</sup> Joan Chittister, *Las ocho montañas de la vida consagrada. Espiritualidad para hoy*, Publicaciones claretianas 2010, 11.

# Comunicación

## La escuela frente a los jóvenes, los medios de comunicación y los consumos culturales en el siglo XXI

Luis Alberto Quevedo<sup>50</sup>

### I. El cambio de época

Si tuviéramos que señalar el fenómeno cultural más significativo de la segunda mitad del siglo xx, éste sería sin duda la revolución en las comunicaciones y su impacto tanto en el espacio social e institucional como en la vida privada de las personas. En este período se han producido profundas mutaciones en los procesos de personalización, en el mundo del trabajo, en las instituciones básicas que instituyó la modernidad; al tiempo que se establecieron nuevas claves culturales en relación al mundo de las imágenes, la proliferación de los no lugares y la aparición de una nueva estética, el “neobarroco”, signado por la búsqueda de formas caracterizadas por la inestabilidad y la mutabilidad de los objetos y los bienes culturales. Paralelamente se transformaron las estructuras del conocimiento y de apropiación simbólica del mundo que se forjaron en los últimos cuatro siglos.

El desarrollo de las nuevas tecnologías electrónicas para la transmisión y almacenamiento de datos (o simplemente para ofrecer a la gente mayores opciones de esparcimiento,

---

<sup>50</sup> Sociólogo, Secretario Académico de FLACSO, Profesor de Sociología Política de la UBA.

comunicación y aprendizaje) forman parte de los procesos más complejos y novedosos en nuestras sociedades. Los medios de comunicación se han constituido –y lo están haciendo cada vez más– en un ecosistema o ambiente donde se desenvuelve nuestra vida y donde se recrean y producen lenguajes, conocimientos, valores y orientaciones sociales.

Por otra parte, los medios han logrado alterar las barreras tradicionales entre el tiempo libre/esparcimiento y el mundo del trabajo o del estudio y han modificado también nuestros patrones perceptivos y estéticos. Los cambios en los soportes de la escritura han producido, como siempre, efectos profundos en el campo de la cultura: los textos ya no son los mismos cuando se digitalizan y pueden inscribirse en un microchip o CD, tampoco son iguales nuestras nociones de espacio y tiempo, en tanto es posible ver desde nuestros hogares y “en simultáneo” lo que está sucediendo en el extremo más lejano del mundo. En este sentido, el cambio perceptivo no impacta solamente en la imaginación que acompaña al mundo sino que modifica el funcionamiento de las instituciones, la economía, el derecho y los vínculos interpersonales.

En este nuevo mundo de las tecnologías de la comunicación, la escuela ha sido y es una de las instituciones que más sufrió el impacto de las transformaciones culturales que se viven como consecuencia de la expansión de los medios, primero, y de la digitalización, después. Sin embargo, y desde hace más de cincuenta años, la escuela es también la institución que más resistencias le opone a estas transformaciones de época. En efecto, la escuela moderna fue concebida dentro del universo que Marshall McLuhan bautizó como “la galaxia Gutenberg”, es decir, un mundo dominado por la lógica del libro (cuya base es la estructura de la linealidad y el orden secuencial) y que encontró en la escuela no solamente a su más sólido aliado sino también a la institución que garantizaba la transmisión y reproducción de los saberes consagrados en la cultura letrada. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación no han hecho otra cosa que erosionar las bases mismas en que se asienta la escuela del siglo XIX, pero no ha recibido de parte de ella una acogida entusiasta sino que más bien la escuela percibe a los medios como una amenaza. Sin embargo, el cambio que deberá aceptar y asumir resulta inevitable.

La aceleración tecnológica modificó también de manera profunda y desigual el perfil de las sociedades de fin de siglo, la constitución del espacio público y los modos de vida de buena parte de sus integrantes, al tiempo que cambió los referentes culturales, especialmente en el caso de los jóvenes. Como lo señala Emilio Tenti Fanfani (2000): “Mientras que el programa escolar tiene todavía las huellas del momento fundacional (homogeneidad, sistematicidad, continuidad, coherencia, orden y secuencia únicos, etc.) las nuevas generaciones son portadoras de culturas di-versas, fragmentadas, abiertas, flexibles, móviles, inestables, etc. La experiencia escolar se convierte a menudo en una frontera donde se encuentran y enfrentan diversos universos culturales”.

Una encuesta reciente referida a los consumos culturales en nuestro país refleja que la Argentina (siguiendo un patrón bastante generalizado en la región) registra en el primer lugar de los consumos culturales la exposición a la televisión. El promedio de horas por día de consumo televisivo alcanza las tres horas y media y este comportamiento atraviesa de manera bastante homogénea a todos los grupos sociales. Si bien registra algunas variaciones cuando consideramos las variables duras como el sexo, el lugar de residencia o el nivel educativo (los universitarios consumen menos televisión que los otros segmentos) la edad es la variable más significativa: el segmento de 14 a 24 años registra el mayor consumo y lleva el promedio a casi cuatro horas de consumo por día.

Por muchos motivos podemos afirmar que la televisión ha colonizado el tiempo libre de la gente y que los jóvenes son consumidores intensivos de tecnologías de comunicación: a la televisión debemos sumar los videos musicales, el cine, la radio, los videogames y –en los sectores sociales más altos– las tecnologías ligadas a la computación, como el email, internet, chat, juegos en red, etc. En los últimos tiempos los cibercafés o los locutorios ubicados en los distintos barrios de las grandes ciudades de la Argentina están provocando un consumo más transversal de las tecnologías, que se complementa con el fenómeno de los encuentros sociales entre los jóvenes en estos nuevos espacios públicos.

Esta presencia de la tecnología en la vida cotidiana de los jóvenes se ha transformado en un problema central para los educadores pues constituye hoy –en especial si pensamos en la televisión– un agente de socialización tan importante como la escuela o la familia. Giovanni Bechelloni (1990) ha señalado con absoluta justeza el papel estratégico que juega la televisión desde hace varias décadas como agente de socialización (en el sentido más clásico que estableció la tradición sociológica) y como “educador” de los niños y jóvenes: “Se puede ser hijos de la televisión de dos maneras: o porque la primera socialización ha sentido fuertemente la influencia de la televisión o porque la televisión ha intervenido de modo arrollador y se ha introducido establemente en el horizonte cultural de una persona.”

Frente a este panorama, ya en la década del 80 el desafío para el sistema escolar fue diagnosticado como la necesidad de emprender la “alfabetización audiovisual” de los docentes y desarrollar en los alumnos una capacidad crítica frente a los medios, esto es, la aptitud para apreciar y utilizar el lenguaje visual y posibilitar la recepción activa de sus mensajes. Esto no implicaba el abandono de los campos tradicionales del aprendizaje, sino la aceptación de que los jóvenes viven en un mundo cultural e informativo que se ha extendido. La escuela, que supo llevar la crítica del libro al aula, fue y es aliada de la imprenta pero retrocede frente a los medios, que producen significativos efectos cognitivos y formativos en su audiencia.

En su excelente libro *La tercera fase*, Raffaella Simone (2001) muestra de manera sutil e inteligente la profundidad del cambio en los modelos de inteligencia y las formas de adquirir conocimientos que caracterizan a nuestro tiempo: “Se trata de lo siguiente: a finales del siglo xx hemos pasado gradualmente de un estado en el que el conocimiento evolucionado se adquiría sobre todo a través del libro y la escritura (es decir, a través del ojo y la visión alfabética o si se prefiere, a través de la inteligencia secuencial) a un estado en el que éste se adquiere también –y para muchos principalmente– a través de la escucha (es decir, el oído) o la visión no-alfabética (que es una modalidad específica del ojo), es decir, a través de la inteligencia simultánea. Hemos pasado, así pues, de una modalidad de conocimiento en la cual prevalecía la linealidad a otra en la que prevalece la simultaneidad de los estímulos y de la elaboración.”

Sin embargo, este desafío no fue asumido por la escuela de forma sistemática y la tarea sigue aún pendiente. Pero la incorporación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) continuó su marcha y hoy enfrentamos otro desafío: el de incorporar al espacio escolar los nuevos lenguajes digitales.

La institución escolar debe enfrentar, entonces, los problemas que se derivan de la necesidad de articular dos lenguajes y dos modos de aprendizaje diferentes: por un lado, aquel que es propio de la tradición escolar y está basado en la lectura, el estudio y el avance de lo simple a lo complejo que supone un trabajo lineal y ordenado; por el otro, el lenguaje de los medios de comunicación y de la informática, que implica la adquisición de un “conocimiento en

mosaico”, caracterizado por los montajes temporales y la fragmentación, por el hipertexto que implica un nuevo modo de leer, por la mezcla de información y ficción y por la superposición de géneros estéticos. En este sentido, el catalán Joan Ferrés (1998) en su libro dedicado a analizar los vínculos entre la televisión y la educación, señaló: “Mientras la cultura tradicional era limitada en conocimientos, pero organizada, coherente, estructurada, la cultura mosaico se caracteriza por el desorden, la dispersión, el caos aleatorio.” Así es la estructura narrativa de la televisión, pero también la de casi todos los medios de comunicación con los que se relacionan cotidianamente los jóvenes.

## 2. El regreso de la mirada

Pero vayamos por partes. Desde el siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX, la gran cultura letrada de la época se vio amenazada por un fenómeno absolutamente nuevo: la lectura en masa de los sectores populares de un tipo de literatura por entregas, de “baja calidad”, escrita especialmente para el gran público y que se consumía sin mayor esfuerzo. Muchos investigadores han dado cuenta de este fenómeno, pero fue Roger Chartier (1995) el que mejor reseñó en sus trabajos los efectos que produjo en nuestra cultura moderna la multiplicación de los lectores durante la ilustración y las nuevas formas de la circulación y consumo de la literatura popular. Un par de siglos después, los defensores de la cultura del libro han revisado su horror decimonónico frente a un fenómeno mucho más “amenazante”, como es la televisión: al menos en aquella época la gente leía textos –muchos de ellos escritos por personajes ilustres de la literatura–, mientras que los jóvenes de hoy solamente quieren ver televisión, escuchar relatos audiovisuales y hablar entre ellos. Durante los siglos XVIII y XIX (dominados por la cultura letrada y con la preponderancia del periódico como medio de comunicación hegemónico) el debate se daba por la calidad de la literatura, en un territorio donde el libro era amo y señor de los formatos consagrados. Ya en el final del siglo xx, el enfrentamiento se estableció entre dos formas comunicativas absolutamente distintas: la cultura letrada y la cultura de la imagen, para llegar al siglo XXI donde se vive el desarrollo de la cultura digital y de la convergencia tecnológica de los lenguajes y formatos. A este cambio sustancial en las tecnologías y la cultura de época –y como lo señalamos más arriba–, es lo que Raffaele Simone denominó “tercera fase” de las estructuras del conocimiento, las ideas y la información.

Sin embargo, los términos de la discusión a que hacemos referencia más arriba no son muy diferentes. Todo el problema consiste en saber si la cultura de masas de fines del siglo xx –en la cual la televisión es uno de sus elementos más representativos pero no el único– supone algún tipo de producción cultural (que las instituciones educativas puedan rescatar e incorporar en sus planes de estudio) o no. Más exactamente: si se trata de un tipo de producción cultural valorable por aquellas instituciones que encarnan el saber de una época o si todo se reduce a la alienación, el fin de nuestra capacidad crítica, la fuente de la violencia cotidiana o la pérdida de la libertad individual. Lo que está en juego en este momento es justamente la valoración de los productos de la videocultura y su relación con los que pertenecen al mundo del libro.

Existe mucha literatura que ha colocado en las producciones de la cultura de masas y especialmente en los medios audiovisuales el origen de los problemas que caracterizan a nuestras sociedades en el fin de la modernidad. Desde los años 30 y 40 del siglo xx, y sobre todo a partir de los trabajos de los miembros de la Escuela de Frankfurt (Walter Benjamín, Theodor Adorno y Max Horkheimer, entre otros) se imprimió una mirada crítica sobre los

medios y los productos de la cultura de masas que comenzaba a gestarse, que dejó una huella muy honda entre quienes investigaron estos fenómenos en Europa y Estado Unidos. El trabajo de Dwight MacDonal (1979) sobre *masscult* y *midcult* es un ejemplo emblemático de esta mirada. Más contemporáneamente (y entre muchos otros) estas marcas las podemos encontrar en Giovanni Sartori (1997) que nos alerta sobre el deterioro de la política, Gianfranco Bettetini (2001) sobre la crisis de los valores, Pierre Bourdieu (1997) sobre la banalización del discurso y la censura que ejerce la televisión y los innumerables textos que acusan a los medios por el incremento de la violencia en nuestras sociedades.

Esta mirada crítica que en muchos casos coloca a los medios como responsables de todos los males que aquejan a nuestras sociedades, ha hecho que la visión liberal de Karl Popper y la conservadora de Karol Wojtyla coincidan en la necesidad de poner un freno a la televisión. En el texto *La televisión es mala maestra* (1998), que reúne entre otros los artículos de estos dos importantes hombres de nuestra cultura, Popper no solamente nos advierte sobre el poder educativo de los medios y los riesgos que corre la libertad ante el avance incontrolado de la televisión, sino que propone la creación de un tribunal que controle a los licenciarios de televisión y que regule la actividad bajo la amenaza de retirar las licencias de aquellos que no cumplan con las exigencias del tribunal. Allí dice: “Por esto, en un sistema televisivo que operase según mi propuesta, todos se sentirían bajo la constante supervisión de este organismo y deberían sentirse constantemente en la situación de quien, si comente un error (siempre con base en las reglas fijadas por la organización), puede perder la licencia. Esta supervisión constante es algo mucho más eficaz que la censura, porque la patente, en mi propuesta, debe ser concedida sólo después de un curso de adiestramiento, al término del cual habrá un examen”.

Sin embargo, y pese a todos estos presagios y propuestas de control, los medios están cada vez más lejos de los controles estatales y avanzan no sólo ocupando el tiempo libre de las personas, sino que constituyen un verdadero ecosistema cultural donde se desenvuelve buena parte de nuestra vida. En este nuevo ambiente se construyen principios de socialización de las personas, se distribuyen conocimientos y se generan valores y orientaciones sociales. Incluso se alteran las distinciones y barreras clásicas entre el tiempo libre y el trabajo. Previamente a estas transformaciones, la escuela sabía que no constituía un sistema cerrado sobre sí mismo; pero ahora debe convivir con la idea de que su monopolio de la educación está puesto en cuestión por los medios de comunicación electrónicos.

A fines del siglo XIX, la escuela pública argentina se caracterizaba por una dinámica y una capacidad de innovación que la sociedad no tenía. El maestro, la escuela y los métodos de enseñanza eran los símbolos más claros de la modernidad. Modernizar el país era expandir la escuela. Hoy la escuela en muchos casos se ha encerrado sobre sí misma. La sociedad se transforma más rápidamente que ella y, en muchos puntos, contra ella. Y este desencuentro no es solamente (ni principalmente) de contenidos, sino que involucra de manera integral a la institución escolar y a las nuevas instituciones de la cultura mediática y digital. Aguaded y Contín (2002) sostienen al respecto: “La escuela y los medios de información de masas son dos ámbitos privilegiados del discurso, pero ambos mantienen una diferencia fundamental: el primero, en una tendencia tradicional y casi universal trabaja con públicos “cautivos” sujetos casi exclusivamente a una pedagogía transmisora y reproductora que intenta perpetuar un sistema endogámico de supervivencia a través del logro de eventos circunstanciales que son denominados, genéricamente, títulos. Los medios, en cambio, distribuyen sus voces de manera abierta, cautivando al público, con un sistema en plena expansión que tiene todo a su favor, desde la tecnología novedosa a los intereses mercantiles de los grupos poderosos”.

Pero, ¿cuál ha sido la reacción de la escuela frente a este fenómeno? Ante todo, lo que podemos constatar es una reserva por parte de los docentes, cuando no una oposición más marcada, a aceptar el giro cultural de esta época que se centra en la imagen y que nos obliga a reconocer en la televisión algún tipo de fenómeno cultural significativo para la formación de los jóvenes. Claro está, nos referimos a la televisión realmente existente, no a los segmentos que, de alguna manera, siguen los patrones audiovisuales aceptados por el sistema escolar, como el documental, el informativo o la televisión educativa. Probablemente esta reserva por parte de los docentes –aunque no de todos– tenga su origen en las dificultades que entraña la cultura de la imagen y en los problemas que hoy tenemos para detectar y definir con exactitud el modo de acción e influencia de la televisión en los niños. Todos los docentes saben que, en los tiempos que corren, la seducción que ejercen los medios audiovisuales es infinitamente mayor que la seducción que ejerce la cultura letrada; pero esta pérdida que ha sufrido la escuela en su capacidad para atrapar a los alumnos no se ha traducido en la búsqueda de nuevas estrategias pedagógicas sino más bien en una expulsión del objeto indeseado del aula: el aparato de televisión.

Paralelamente, mientras los niños del siglo XIX descubrían el mundo a través de los relatos orales y los libros, los niños que nacen a fines del siglo xx se relacionan naturalmente con una realidad que está basada en la cultura electrónica. Las primeras noticias del mundo que recibe un niño de hoy vienen de la televisión, los videogames, los mails, las pantallas interactivas, los fax, los teléfonos inalámbricos y las computadoras. Ya no es necesario que Julio Verne los haga imaginar el fondo del mar, sino que les resulta más atractiva la idea de vivir esa experiencia a través de las imágenes computarizadas. Este giro cultural no es “un elemento más” de nuestra época, sino que es para los niños el ecosistema donde nacen, aprenden y se desarrollan: la cultura de las pantallas, los teclados, los joysticks, los mouse y la digitalización electrónica. Todas estas tecnologías compiten de manera desigual con el lápiz, el papel y los pizarrones.

Pero volvamos a la televisión y a una pregunta central: ¿cuáles son las críticas que más frecuentemente se le hacen? En general podríamos señalar: su falta de profundidad y seriedad en los temas que trata; el exceso de violencia; la baja calidad de los textos y las historias características de la televisión: la comedia, el melodrama y el policial; la imposibilidad de salir de las reglas del espectáculo cuando se trata de programas de esparcimiento; el bajísimo nivel de lenguaje que utilizan los hombres de la televisión y el poco esfuerzo que supone el consumo y decodificación de imágenes. Frente a esto, la acción educativa de la escuela se presentó siempre como un esfuerzo colectivo de largo plazo, con un escalonamiento en la adquisición de saberes y con la planificación que implica todo proceso de aprendizaje; la necesidad de la lectura como centro del conocimiento; la importancia de profundizar en la historia y la herencia cultural de una nación y, finalmente, la asociación que existe entre educación y ciudadanía, perfeccionamiento moral y buenas costumbres sociales. Por el contrario, la televisión es acusada de superficial, inmediata y de fácil consumo, banal, menospreciadora de los valores morales y, en el límite, capaz de poner en juego los valores esenciales de la comunidad.

Colocados del lado del sistema escolar, podríamos decir que una hipótesis de esta época se formularía así: la disminución de las habilidades de la lectoescritura en los chicos es directamente proporcional al número de horas que miran televisión. Y es probable que alguna verdad encierre este enunciado. Pero una hipótesis contraria también es válida: el retraso en el aprendizaje en los niños de las reglas de producción y decodificación de imágenes es directamente proporcional al tiempo que tarde la escuela en hacerse cargo de

los nuevos lenguajes audiovisuales. La cultura electrónica de este fin de siglo se aleja cada vez más de las condiciones en las cuales nació y se desarrolló la cultura del libro. De allí que el diálogo y el acercamiento entre estos dos universos sea absolutamente necesario.

A nuestro entender, este diálogo debe comenzar por un reconocimiento por parte de la escuela de que el mundo de las videoculturas, ligado absolutamente a la dinámica de la industria capitalista de fin de siglo, continuará su marcha con o sin el visto bueno de las instituciones educativas y que los jóvenes seguirán sometidos a las pautas de la cultura de la imagen mientras no cambie el paradigma dominante del conocimiento actual. Estas pautas, por otra parte, nos obligan a un tipo de entrenamiento y aprendizaje totalmente diferente que aquél que rige a la cultura letrada. Debemos reconocer, por ejemplo, que somos analfabetos audiovisuales, antes de colocarnos en el rol de pedagogos de las imágenes; y a esto agregar nuestra dificultad para ingresar al mundo digital y a que, cuando lo hacemos, nuestra velocidad de aprendizaje es menor a la de los jóvenes y niños.

Por otro lado, este acercamiento necesita la puesta en práctica de ciertos principios de innovación que, por parte del sistema escolar, deben partir por reconocer que la televisión no es solamente un eficaz auxiliar pedagógico para la tarea escolar, sino que conlleva ciertos lenguajes y formas culturales propios, que son el centro de la socialización de los niños del nuevo siglo. Por lo tanto, debe transformarse en el centro de atención de la escuela, a fin de dar cuenta de sus características, de sus posibilidades y también de sus trampas.

Este sería un primer paso a fin de abandonar esa posición que coloca a la televisión en un lugar bastante bajo de la escala de los valores culturales. Lo que realmente constituye un desafío para las condiciones actuales del conocimiento son las producciones televisivas, que transmiten modelos de familia, de sexualidad, de ciudadanía política, de amistad o de ideologías morales y no las que tienen como eje el pensamiento dominado por el libro. Un programa documental o de debate de ideas en televisión suele estructurarse con una lógica de funcionamiento que puede ser aceptada por el sistema escolar. El problema para el trabajo docente es competir con las propuestas realmente masivas que están destinadas a los niños, jóvenes o adultos y cuyos contenidos (dominados por la lógica comercial) se encuentran en las antípodas de los fines escolares. El problema que debemos encarar es la empatía que producen entre los niños y jóvenes los programas como Chiquititas o Rebelde Way y no tanto La aventura del hombre o El legado kids.

Pero una de las sorpresas más grandes que tiene la escuela no es que los chicos se relacionan de forma positiva y entusiasta frente a los medios sino que los medios están entregando productos que impactan de manera positiva en la gente y le devuelve una imagen del mundo con la que hoy las sociedades articulan el sentido social, y que entonces produce efectos cognitivos muy importantes en sus audiencias.

El abandono de esta posición defensiva de la escuela frente a la televisión nos permitirá una segunda operación: reconocer que la televisión no solamente conlleva algún tipo de conocimiento, sino que también pone en juego valores estéticos propios y que ha sabido crear y recrear los géneros clásicos consagrados por la cultura letrada. Entonces una pedagogía de la imagen debe hacer el esfuerzo por centrar la atención en todos estos fenómenos y formar jóvenes con espíritu crítico –y no de exclusión– frente a los medios electrónicos. Esto supone que el rol de la escuela y de la acción educativa en general no es solamente la de “desmitificar” los mecanismos de la seducción televisiva (¿acaso alguna vez se acompañó la enseñanza de la lectoescritura con una desmitificación del libro?) sino de introducirnos en la comprensión de sus reglas.

Finalmente, la escuela deberá aceptar que los principios de la linealidad, de la progresión en la adquisición de conocimientos y de la planificación educativa por etapas no son los únicos caminos a seguir, y que el mundo de las videoculturas nos coloca frente a otras formas de aprendizaje, donde el mundo aparece como algo más caótico, desprogramado y de aprehensión holística, que nada tienen que ver con las formas educativas que caracterizaron a la cultura del libro. Las destrezas del aprendizaje que supone la producción y decodificación de las imágenes son necesariamente de otro mundo y, para esto, debemos aprender de la televisión, más que enseñar a verla.

Pero también debemos saber que al ingresar al espacio televisivo se nos presentarán problemas nuevos ya que el consumo de este medio está ligado no sólo a la recepción de “contenidos” (mensajes, en el sentido más clásico) sino que se liga a las formas del goce contemporáneo, a la producción y experimentación con imágenes y a las experiencias estéticas basadas en la velocidad y en la fragmentación. Además, la televisión es en algún sentido la cumbre de la mediatización y, por lo tanto, de una de una sociedad hiperrepresentada, porque está en un lugar central del poder contemporáneo y de las estrategias políticas de poder.

En este sentido, podemos decir que la televisión desvirtúa toda autenticidad y tiene más bien su eje en el artificio, y coloca al goce en el centro de la escena desarrollando, con gran eficacia, sus estrategias de seducción. La televisión seduce sin fundarse ni demostrarse; es decir, no está bajo las reglas de la razón, ni de la verdad, sino que tiene su propio régimen de verdad: como todo poder moderno –en el sentido de la modernidad– constituye sus propias reglas de legitimidad.

Al respecto, podemos definir algunos ejes para comprender a la televisión y su relación con los diferentes públicos:

- Debemos colocar a la televisión en discontinuidad con las otras formas del espectáculo y de la representación que se conformaron en la modernidad. La televisión tiene una lógica de funcionamiento social y establece vínculos con sus públicos que le son propios.
- La televisión se ha revelado como un agente de socialización (en el sentido sociológico del término) que compite con la familia y la escuela.
- Debemos renunciar a una idea técnica de las tecnologías (y en particular de la televisión) y no confundir un aparato con un lenguaje. La televisión es un lenguaje en el sentido más clásico del término y es capaz de producir sentido y conformar un ecosistema cultural (y global) que no deviene de ningún otro medio de comunicación. En general, en nuestro sistema educativo la tecnología se entiende como la enseñanza de algo más de ciencias aplicadas, algunas técnicas, un trabajo manual sofisticado o la simple incorporación de equipamiento (tal como ingresó la computadora para la que se inventó un “gabinete de computación”).
- En este sentido, tener “competencia televisiva” deviene de una experiencia y un tipo de conocimiento que es exclusivo de este medio. La competencia televisiva no proviene de la relación con la radio, ni con el cine, ni con el teatro, y por eso debemos analizar el modo en que la televisión ha revolucionado todos los géneros tradicionales de los otros medios de comunicación y ha creado otros nuevos.

- Como lo ha señalado Giovanni Bechelloni (1990), la televisión constituye un lenguaje materno-natural incorporado a nuestras sociedades: los niños nacen con la televisión encendida en el hogar, en el espacio público, en las instituciones que transitan y en todos los ámbitos de su vida cotidiana. En este sentido tiene una gramática y una sintaxis propia que debemos desentrañar.
- La televisión es un lugar (nuevo) donde se naturaliza la sociedad. En este sentido, debemos analizar también el “efecto de ideología” que produce este medio.
- El consumo de la televisión la redefine como objeto. Esto quiere decir que debemos entender el modo social de apropiación de la televisión y el modo en el que los diferentes públicos la usan. Mientras que el cine o el teatro interrumpen una situación cotidiana, son discontinuos ante los acontecimientos (justamente, porque se presentan como extraordinarios) y además tienen poderosos dispositivos de consumo (la butaca), la televisión se presenta como un objeto que se redefine en los mecanismos de apropiación.

Éstos son algunos de los elementos que debemos incorporar en el momento de analizar el lugar de la televisión en la sociedad contemporánea y, en particular, para comprender el vínculo que este medio tiene con los jóvenes. La pregunta que surge es si los cambios culturales que ha provocado la televisión van en el mismo sentido en que avanza la escuela o no.

Nuestra hipótesis consiste justamente en afirmar que el corpus de prácticas culturales en el que se desarrolla la socialización de la mayoría de los niños y los jóvenes está vinculado a las industrias culturales y en particular a los medios masivos de la comunicación, y que todas estas prácticas son, en un sentido u otro, cuestionadoras del espacio escolar.

Dichas prácticas se asientan en principios que se forjaron fuera del ámbito escolar y que se asientan en la aceleración (como las ha descrito Paul Virilio en varios de sus trabajos), las lógicas complejas, la descentralización, los fenómenos de descorporización (pérdida de los referentes espaciales constituidos en la modernidad) y los mecanismos sociales de seducción. Todos estos principios moldean las prácticas sociales de este fin de siglo y no solamente no son aliados del sistema educativo sino que lo interpelan e interrogan.

Un buen ejemplo de esto lo constituye el mundo digital que está produciendo una convergencia de formatos y lenguajes que va modificando todos los productos culturales que conocíamos hasta el presente. Por ejemplo la informática que, como decíamos más arriba, implica la adquisición de un “conocimiento en mosaico” caracterizado por los montajes temporales y la fragmentación, y sobre todo por la aparición del hipertexto que mezcla formatos, lenguajes originados en distintos ámbitos (textos, gráficos, imágenes animadas, fotografías, etc.), y que combina la información con la ficción, superponiendo distintos géneros estéticos.

Este desencuentro de formatos y de maneras de relacionarse con los productos culturales que se producen y circulan en el mundo digital se profundiza en el modo en que los jóvenes (y la sociedad en general) se relaciona con Internet. Desde la navegación errática que nos propone la Web, hasta el uso del email o de los sitios de chat, podemos constatar que el modo en que los jóvenes incorporan las nuevas tecnologías se encuentra en total discontinuidad con las prácticas de aprendizaje que le propone la escuela. “La web y la escuela son dos dominios que no intersectan –dice Alejandro Piscitelli (1998)– y el trabajo

que habrá que hacer para que estos dos motores de la producción/ distribución de conocimiento se animen a interactuar creativamente es tan gigantesco que cabe dudar si llegaremos a tiempo para reconciliarlos.”

En este territorio, el pasaje del texto al hipertexto al que hacíamos referencia más arriba es uno de los fenómenos más importantes que vive la cultura de nuestro tiempo y se ha producido en el seno del mundo digital. Los medios masivos, que son muy sensibles a estos fenómenos los han adoptado de manera inmediata. Aun los medios gráficos tradicionales (como los periódicos) han incorporado las infografías como una forma nueva de organización de la información que se origina justamente por el impacto que producen los medios audiovisuales en la industria gráfica.

Como consecuencia de todo lo expuesto, consideramos que el dialogo entre las NTIC (y en particular la televisión) y la escuela debe comenzar por lo siguiente:

1. Un reconocimiento por parte de la escuela de que el mundo de las videoculturas, ligado absolutamente a la dinámica de la industria capitalista de la era posindustrial, continuará su marcha con o sin el visto bueno de las instituciones educativas y que los jóvenes seguirán sometidos a las pautas de la cultura de la imagen mientras no cambie el paradigma dominante del conocimiento actual.
2. Admitir que entre la cultura letrada y la cultura audiovisual hay discontinuidad y que, por lo tanto, debemos reconocer la especificidad de cada una.
3. Aceptar que estas pautas nos obligan a un tipo de entrenamiento y aprendizaje totalmente diferente que el que rige a la cultura letrada. Hasta el presente la mayoría de los productos culturales están formateados bajo los principios de la galaxia Gutenberg, pero esto está cambiando velozmente.
4. Poner en práctica ciertos principios de innovación que, por parte, del sistema escolar, deben partir por reconocer que las NTIC no solamente no funcionarán como un “auxiliar pedagógico” para la tarea escolar sino que modificarán sensiblemente su estructura cognitiva, los soportes con los que habrá de trabajar y la misma arquitectura escolar (en el sentido de “dispositivo”) tal como fue concebida en el siglo XIX.

Éste sería un primer paso a fin de abandonar la posición que coloca a la televisión en un lugar bastante bajo de la escala de los valores culturales. La televisión compite con los fines y los contenidos escolares pero redefiniéndolos. Al contrario de la escuela, la televisión sí se hace cargo del tema educativo, a través de lo que se llama “eduversión”, esto es, inscribiendo los contenidos “educativos” y formadores en el centro mismo de la industria del entretenimiento.

Éste es uno de los fenómenos más sorprendentes que están ocurriendo hoy en el complejo universo de las tecnologías digitales de la información y la comunicación y sobre todo en la televisión. Este concepto, que en inglés lo conocemos como edutainment, define el encuentro entre dos mundos que parecían irreconciliables: el mundo de la escuela (ligado a los fines educativos) y el de la televisión, que en nuestro país y en la mayoría del planeta está ligada a fines puramente comerciales y empresariales. Sin embargo, muchos de los programas que ofrece hoy el espectro televisivo han tomado temas típicamente educativos para presentarlos bajo formatos del entretenimiento.

En el caso del canal Discovery Kids, por ejemplo, esto que acabamos de definir como un concepto se ha vuelto el centro de su política cultural. Casi toda su programación está

pensada con criterios de formación para los chicos: desde la tradicional Plaza Sésamo hasta programas como Artemanía, donde se enseña (en el sentido clásico del término) a trabajar artesanalmente con distintos materiales y a conocer a los maestros de la pintura universal. Aun los documentales, un género muy transitado por la televisión educativa clásica, tienen un tratamiento totalmente nuevo: los narradores son niños y sus temáticas y contenidos se presentan bajo el formato de aventuras e interacción con los animales.

Otro tanto ocurre con Nickelodeon, donde se verifica esta nueva tendencia en los canales para chicos que se apoyan en historias que pretenden crear conciencia sobre temas como la discriminación y la ecología. En realidad todos estos canales de última generación incursionan en temáticas y géneros impensados. Incluso el Cartoon Network, un canal de dibujos animados, incorporó a su programación micros educativos sobre arte y lenguas. El concepto de eduversión fue tratado por Jacques Attali (1999), que lo definió como “la diversión con fines educativos en forma de juegos interactivos y de universos virtuales”. Pero esto recién empieza y tal vez estemos en las puertas de un nuevo concepto de televisión, que contribuya más a la formación de los niños, aunque no renuncie a sus fines comerciales.

Para la escuela, un primer principio de innovación podría ser la puesta en consideración de la televisión en tanto objeto de estudio y no sólo como medio de enseñanza o auxiliar pedagógico. El rol de una formación para los maestros y de una acción educativa para los niños sería el de volver a centrar la atención sobre la comunicación televisiva en sí misma, sus características, sus posibilidades, incluso sus trampas, compararla con otros modos de comunicación para develar su especificidad. Sería uno de los modos de salir de los debates de opinión que ubican a la televisión en un lugar bastante bajo en la escala de valores culturales.

Un segundo principio podría ser el de dar a esta innovación un carácter realmente formador y no meramente defensivo. Numerosos especialistas subrayan la necesidad de armar a los niños con un espíritu crítico frente al peligro que significa para ellos la televisión. Sin embargo, los niños y los jóvenes (como la sociedad en general) no se enfrentan a las NTIC como un peligro ni se ven a ellos mismos como víctimas de estrategias fatales. Tanto en el consumo de televisión como en los videogames, los chats, el uso de internet y del email, hay goce, esparcimiento, nuevas relaciones sociales y una manera especial de establecer un vínculo (complejo y cambiante) con los objetos de la cultura contemporánea.

Un trámite más positivo y dinámico consistiría, en cambio, en despertar el espíritu crítico de los niños no sólo a partir de una suerte de censura de las emisiones sino de un interés hacia las imágenes y la comunicación. Si se trata de formar individuos conscientes y creativos, sería útil suscitar y desarrollar su curiosidad hacia todas las formas de expresión originales (analizar qué es un debate, un reportaje, una dramatización, un juego televisivo). No es imposible imaginar una formación que contribuya a sentar las bases de una estética de la televisión. Implícitamente, a través de sus mensajes, la televisión tiende también a convertirse en la “memoria”: la televisión se crea ella misma un lugar esencial en el patrimonio, como un museo de la vida cada día renovado.

Un último principio podría enunciarse así: admitir que la comunicación televisiva nos pone en presencia de nuevas formas de aculturación que modifican las situaciones escolares. Parecería que, en su gran mayoría, los maestros no ven a la televisión como un hecho susceptible de modificar las situaciones escolares. Esto podría explicarse por el hecho de que la utilización actual de los mensajes televisivos se hace en beneficio de un discurso, que es el de la escuela, y el sentido de la comunicación que ella instaura.

Para concluir, podríamos decir que acompañar a los niños y a los jóvenes en estos nuevos vínculos con las NTIC, los transformaría no solamente en receptores activos frente a los medios sino en productores y recreadores de los sentidos que allí transitan. Las nuevas tecnologías despiertan en los jóvenes un interés no solamente en el terreno del consumo sino en sus potencialidades productivas y este sentido está siempre un paso delante de la escuela. Por eso, la escuela debería reencontrarse con su rol innovador en materia cultural integrando en su seno a las NTIC en la lógica y en los formatos realmente existentes para luego reutilizarlos, cambiarlos, recrearlos y volverse productora de nuevos fines y contenidos.

# Pastoral Juvenil

## Hacia una pastoral de «engendración»<sup>51</sup>

Philippe Bacq<sup>52</sup>

El título puede sorprender. ¿Qué significado tiene? La expresión «pastoral de engendración» es cada día más frecuente en la literatura consagrada a la pastoral, pero con connotaciones diferentes según los autores. Lo que sigue intenta clarificar las nociones. Ante todo, se revisan algunas teorías pastorales que coexisten en la actualidad, y luego se explicitan las características propias de una pastoral de engendración.

### La pastoral a lo largo del tiempo...

Un poquito de historia siempre arroja luz, la necesaria para ubicarse un poco. Diferentes paradigmas pastorales entraron en escena en los últimos años, y todos se afirmaron con relación a un modelo tradicional que se fue elaborando desde el siglo V, se impuso en el IV Concilio de Letrán en 1215 y atravesó los siglos hasta nuestros días. Enorme fecundidad la de

---

<sup>51</sup> Traducimos así el original francés "engendrement". El Diccionario de la RAE trae "engendramiento" y "engendración", ambas como la acción de engendrar. Otras traducciones posibles podrían ser "alumbramiento", "gestación", pero preferimos mantener un término lo más cercano posible al original, por más que sea de uso más bien infrecuente.

<sup>52</sup> Philippe Bacq, es belga, jesuita, profesor en el Centro Lumen Vitae de Bruselas, del cual ha sido también director. Junto con el jesuita francés Christoph Theobald, ha escrito dos libros sobre esta propuesta: *Une nouvelle chance pour l'Évangile: Vers une pastorale d'engendrement* (2004) y *Passeurs d'Évangile: Autour d'une pastorale d'engendrement* (2008). La publicación de este artículo nos fue sugerida por Pablo Bonavia. Es evidente que refleja la situación de las Iglesias de esos países, pero puede ser inspirador para la nuestra.

este modelo que nutrió la fe de múltiples generaciones de cristianas y cristianos. Tratemos de caracterizarlo.

### **La pastoral de “transmisión” o de “encuadramiento”.**

Fue la que guió durante siglos la vida de las parroquias. En Francia se la llamaba corrientemente pastoral “ordinaria”, para distinguirla de la pastoral más “misionera” de los movimientos. Buscaba sobre todo “transmitir” la fe como una herencia recibida, en una época en que ella se comunicaba de una generación a otra, según “procedimientos casi automáticos”. Alguien se convertía en cristiano casi por ósmosis, adoptando simplemente los modos de pensar, los comportamientos y las prácticas del medio creyente de pertenencia. Las cosas de la fe eran evidentes y se identificaban con la práctica: ser cristiano era ser bautizado y practicante. En ese contexto, la pastoral consistía en transmitir fielmente la doctrina, la moral, los sacramentos y la disciplina canónica de la Iglesia.

Actualmente, algunos teólogos la llaman también “pastoral de encuadramiento”, y con ello aluden ante todo a una manera sistemática de marcar el espacio. La noción de territorio es en efecto central en este paradigma. El ideal buscado sería una iglesia por pueblo y por parroquia, y un párroco que resida cerca de ella. Pero la expresión sugiere también una forma determinada de “encuadrar” la vida de los creyentes o de los futuros creyentes desde su nacimiento hasta su muerte, apoyándose en dos pilares centrales: la celebración de los sacramentos y la persona del párroco. Bautismo, confirmación, casamiento o sacerdocio, unción de los enfermos, marcan las grandes etapas de la existencia. La eucaristía dominical, y eventualmente la reconciliación, marcan el ritmo de la vida corriente. El párroco es la base de la unidad de la parroquia: reúne a los fieles y celebra la liturgia para ellos; los instruye y vela para que cumplan las normas canónicas de la Iglesia que aseguran en gran parte la unidad del cuerpo eclesial. Este paradigma pastoral, que tiene largos siglos de existencia está muy lejos de haber sido superado en la actualidad. Gilles Routhier señala con exactitud que “está aún vivo en el imaginario de la mayoría de los católicos”.

Sin embargo, hoy día es cada vez más cuestionado. Fue elaborado en una época en que la sociedad era homogénea, la gran mayoría de los ciudadanos creyentes y practicantes, cosa que ya no existe más en nuestros días. Además, la sociedad y la Iglesia estaban fuertemente imbricadas, lo que podía llevar a pensar que la religión era una función de la sociedad y que la Iglesia estaba al servicio de esta última. Esta colusión había llevado a la Iglesia a pensarse de manera privilegiada en términos de poder, más o menos a la manera de los estados, dejando de ser suficientemente la Iglesia del Evangelio y de la fe. Las delicadas cuestiones que todavía hoy se plantean acerca de las responsabilidades respectivas de sacerdotes y laicos, y de la justa repartición de los “poderes” de unos y otros pueden ser consideradas como un remanente de ese modelo pastoral de encuadramiento. De manera aún más radical, Jean Delumeau [muy prestigioso historiador católico francés] plantea una cuestión de fondo sobre esto. Este tipo de pastoral logró de manera admirable formar una “cristiandad”, ¿pero había realmente “cristianizado”? Y recuerda un hecho del siglo XX de enorme significación: los grandes responsables del nazismo, Hitler incluido, ¡habían frecuentado el catecismo! Y se puede agregar que las naciones europeas, llamadas católicas, no fueron capaces de evitar dos guerras mundiales. Luego de numerosos siglos de evangelización, ¿el Evangelio había transformado realmente a las personas?

Esta observación nos hace pensar. Después de todo, ¿qué quiere decir “cristianizar”? ¿No es esencial alcanzar la vivencia profunda de las personas e implicarlas de manera existencial en el proceso de fe?

### Una pastoral de la acogida

En esta misma línea de pensamiento, desde la Segunda Guerra mundial y las transformaciones culturales que la han seguido, a la pastoral de “transmisión” se le agregó una “pastoral de proximidad”, también llamada “pastoral de la acogida”. En una sociedad que se había diversificado hasta el extremo, se abrió camino una toma de conciencia cada día más viva sobre la insuficiencia de la transmisión de la doctrina de la Iglesia desde lo alto y de manera distante; es necesario tomar en cuenta verdaderamente a las personas, sus deseos y esperanzas.

El concilio Vaticano II constituyó una etapa decisiva en esta evolución. En su discurso de apertura, el papa Juan XXIII había pedido insistentemente a los obispos “leer los signos de los tiempos” y elaborar un “magisterio de carácter sobre todo pastoral”. Los invitaba a no repetir simplemente la doctrina tradicional de la Iglesia, sino a presentar la substancia de la fe en sintonía con las maneras de pensar de los hombres y mujeres de su tiempo.

Los obispos respondieron ampliamente al deseo del papa. En los documentos más innovadores del concilio afirmaron una nueva convicción de fe: el Espíritu de Dios está actuando en la evolución que rescata el valor de la dignidad de la persona humana y sus derechos. Sobre todo resaltaron el derecho de cada uno a elegir libremente su religión. Legitimaban así un pluralismo de derecho, lo que responde a uno de los reclamos más urgentes de la sociedad contemporánea: la libertad de ser uno mismo y de decidir personalmente sobre la orientación de la propia vida. En este nuevo contexto, subrayaban la importancia del intercambio y el diálogo “por medio de los cuales unos exponen a otros lo que han descubierto o piensan haber descubierto, para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad”. E invitaban a cada quien a adherir a la verdad “por un asentimiento personal”, escuchando su propia conciencia, porque, decían, “es la conciencia lo que el hombre debe seguir fielmente en todas sus actividades para llegar a su fin que es Dios”. Estos acentos centrales del concilio eran verdaderamente innovadores y dieron un impulso muy nuevo a la pastoral: leer los signos de los tiempos, escuchar lo que el Espíritu actuante en el mundo dice a la Iglesia, y entrar entonces en diálogo con las otras religiones y las otras concepciones de vida con un gran respeto de las libertades personales. A partir del concilio, estas actitudes de fondo están en el corazón mismo de una “pastoral de la acogida”.

Pero en la realidad concreta surgieron nuevas dificultades provenientes de una creciente secularización. Esta erosionó progresivamente el piso del cristianismo tradicional. La familiaridad con el misterio cristiano se diluyó en múltiples recomposiciones de lo religioso. La pastoral del bautismo y del matrimonio es uno de los lugares en que esta ausencia de referencias cristianas apareció agudamente. A menudo, las personas que se acercan a pedir uno de estos sacramentos están muy lejos de atribuirles el sentido teológico que la Iglesia les da. ¿Cómo respetar lo que buscan sin “liquidar al mismo tiempo el misterio de la fe”? La actitud pastoral que consiste simplemente en acoger las demandas, ¿no transforma el actuar pastoral en una “lógica de mostrador”, y la parroquia en una “estación de servicio” en la que cada uno viene a buscar solamente lo que le sirve cuando siente la necesidad? Pero por otra parte, las personas que llegan a pedir una celebración sacramental a la Iglesia, le están dando a ella un peso simbólico que tiene sentido para ellas. ¿Cómo situarse pues de manera justa?

### Una pastoral de “propuesta”

Ante estas dificultades, los obispos franceses invitaron a los católicos de su país a desarrollar en estos tiempos una pastoral que llaman “pastoral de propuesta”. De este modo marcan distancias con respecto a los dos paradigmas pastorales evocados antes. Por un lado, “proponer” no tiene el mismo sentido que “transmitir”. En la cultura plural y diversificada en que vivimos, no es ya posible remitirse a los “automatismos de transmisión admitidos comúnmente”, señalan. La fe es siempre “objeto de una elección”, no puede confundirse con el “entrar a un sistema”, porque es siempre un “compromiso de la libertad” que involucra la responsabilidad personal del creyente. Es importante cuidar una apropiación personal de la fe que presupone una adhesión libre al misterio cristiano. El respeto de la libertad de cada uno es pues primordial en una pastoral de propuesta. Por otro lado, “proponer” no significa tampoco simplemente “acoger”. En este encare, el gesto pastoral es activo, dinámico. Proponer es “tomar la iniciativa”, es animarse a anunciar públicamente la fe en una sociedad que tiende a relegar lo religioso a la esfera de lo privado. La propuesta se desmarca así del simple “insertarse” (literalmente “hundirse” -enfouissement), porque la fe conlleva también implicaciones éticas públicas, busca humanizar el conjunto de la sociedad. Es preciso pues trabajar a la luz del día, utilizando los medios modernos de comunicación. En su comentario de la Carta de los obispos franceses [“Proponer la fe en la sociedad actual. Carta a los católicos de Francia”. Elaborada en un proceso de varios años, discutida a diversos niveles de la Iglesia, fue publicada en 1996 como preparación al jubileo del 2000], H.-J. Gagey invita a desarrollar con mucha amplitud una catequesis de los niños y los adolescentes que llegue a implicar a los medios de comunicación cristianos, y esto mucho antes de la “última etapa de la preparación litúrgica”.

La Carta a los católicos de Francia suscitó mucho interés en otras Iglesias de Europa. El tono empleado fue muy valorado. Los obispos reconocen plenamente ciertos valores de la cultura contemporánea, como la libertad, el pluralismo y el compartir. No se sitúan ante sus contemporáneos con la actitud de quien mira desde arriba, pero no por eso renuncian a proponerles abiertamente la tradición de la Iglesia. Estos nuevos acentos responden manifiestamente a algo que se esperaba.

Pero esta manera de proceder puede también prestarse a malentendidos. El verbo “proponer” sugiere una iniciativa que parte de la Iglesia y va hacia el exterior, aunque ciertamente la palabra en sí no induce a pensar en un movimiento de una sola dirección. Una propuesta pide ser acogida, invita a quienes es dirigida a confirmar la invitación recibida. ¿Pero se puede decir que instaure con los destinatarios un verdadero diálogo de reciprocidad, por el cual unos y otros avanzan juntos hacia la verdad, como lo deseaba el concilio? ¿No se corre en la práctica el riesgo de adoptar inconcientemente “la posición superior de quien tiene recursos para compartir con quien está en posición inferior y no los tiene”? Hace dos años, en la asamblea de los obispos en Lourdes, mons. Bille, luego de recordar las grandes líneas del documento episcopal, concluía con estas palabras: “¿Quiere esto decir que podríamos pensar el anuncio del Evangelio solamente al modo del don, del aporte, de la propuesta, a hombres y mujeres que tendrían todo para recibir y nada para decir o dar? Pero sabemos perfectamente que no existe Evangelio sin diálogo. No podemos aportar todas las respuestas sin haber antes escuchado las preguntas, ni podemos escuchar solamente las preguntas para las que tenemos respuestas. El diálogo que queremos vivir está por otra parte más allá de la relación entre las preguntas y las respuestas, y está fundado en el hecho de que un mismo Espíritu está actuando en el evangelizador y el evangelizado, y de que el primero, si sabe lo que está

proponiendo, acepte también el ser convertido por quien ha querido escucharlo”. Estas observaciones ilustran mucho sobre el tono de una pastoral de propuesta.

Además, el término “fe” suscita también preguntas. Hablando con propiedad, la fe designa la respuesta que los creyentes dan a Dios que se les comunica cuando leen las Escrituras y participan en la vida eclesial. A lo largo de los siglos, la Iglesia católica objetivó lentamente su manera de creer en una doctrina, una práctica sacramental y una disciplina canónica precisas que se distinguen y a veces hasta se oponen a otras objetivaciones de la fe, las de las Iglesias de la Reforma o de la Ortodoxia, por ejemplo. ¿Hay que revalorizar todas esas “mediaciones objetivas” de la fe católica? Algunas de ellas son necesarias para balizar el camino de una fe auténtica, pero no tienen todas la misma importancia; es necesario establecer una jerarquía de ellas, como lo afirmó el concilio. Además, tomadas en su globalidad, son como la gramática de la vida creyente. ¿Pero pueden ellas despertar verdaderamente el deseo y el gusto de creer en una época en que todas las instituciones son cuestionadas? ¿No convendría más bien ir más a fondo, a la fuente misma, a la “experiencia creyente” de la Iglesia, como se lo planteaba mons. G. Ponthier en la misma asamblea de Lourdes? ¿Pero cómo tener acceso a la experiencia creyente si no es por la lectura de los Evangelios? Lo que se necesita hoy día, ¿no es más bien “proponer el Evangelio” más que “proponer la fe”?

Surge otra cuestión: la pastoral de propuesta se despliega en la esfera pública y se sitúa en el largo plazo. Por medio de ella, la Iglesia desea proponer “la fe” católica como una instancia de sentido entre otras en el espacio cultural contemporáneo. Pero este objetivo lejano no da respuesta a la cuestión pastoral concreta que surge cuando unas personas piden tal o cual sacramento, sin atribuirle el sentido objetivo que la Iglesia enseña. En ese caso, ¿cómo articular el respeto de la libertad y la propuesta de la fe? ¿Es conveniente invitarlas a seguir una iniciación cristiana más o menos larga como condición previa para recibir el sacramento? Pero, de este modo, ¿no se corre el riesgo de ejercer una presión indebida sobre la libertad y esa catequesis puede verdaderamente suscitar en esas personas una adhesión libre e interiorizada a la fe de la Iglesia?

### Una pastoral de la iniciación

¿Será para responder a estas dificultades que la pastoral de propuesta es a menudo calificada con el término “iniciación”? La palabra nos remite entonces a la comunidad cristiana en su conjunto, adultos y jóvenes reunidos, invitados a entrar juntos en un proceso de fe viva. Ser iniciados en la fe significa familiarizarse progresivamente, ayudándose mutuamente, en “la vivencia cristiana integral”. La participación en las actividades de la comunidad cristiana y la inmersión en la liturgia de la Iglesia con su dimensión convivial y fraterna, son particularmente valoradas en la pastoral de iniciación. El objetivo es por tanto el de transformar progresivamente las parroquias en verdaderas comunidades cristianas, que reunirían en un verdadero camino de iniciación a los jóvenes y menos jóvenes, a los más integrados y a los periféricos, y eventualmente a gente nueva, procedente de horizontes diversos.

Esta perspectiva es muy estimulante, pero choca también ella con realidades de todos los días. G. Routhier señala que en el Quebec, todos los esfuerzos realizados en los años 70 para suscitar verdaderas comunidades cristianas resultaron casi inútiles. Se avanzó poco “hacia una Iglesia de sujetos, en la que cada uno participa”. Esta constatación vale también para numerosos países europeos. Según este autor, la situación actual se vuelve aun esquizofrénica. El discurso oficial desarrolla un lenguaje comunitario mientras que de hecho la parroquia funciona como un servicio público de lo religioso: “distribuye” sacramentos, pero

estos “no dan cuerpo a la Iglesia”. Si se quisiera caminar resueltamente en el sentido de una Iglesia comunitaria, rápidamente se chocaría con la resistencia de algunos parroquianos que se dirigen todavía a la parroquia para celebrar un bautismo o un casamiento, pero que desconfían de la “comunidad”. Tienen miedo de perder su libertad. Para ellos, el antiguo control social que ejercía el párroco era preferible al “control social comunitario percibido como oprimente”.

Este análisis subraya gráficamente las dificultades concretas de la realidad, que además son reforzadas por la dinámica desarrollada en muchas diócesis que consiste en unificar las parroquias en unidades pastorales más amplias. Se puede comprender fácilmente la lógica de tales iniciativas: algunas parroquias están al borde de la asfixia, no alcanzan ya a prestar por sí mismas los servicios pastorales indispensables para su supervivencia. Resulta pues lógico reagruparlas en conjuntos más amplios. Pero si estas “remodelaciones parroquiales” no son acompañadas por una dinámica local de proximidad, no van a favorecer la constitución de “comunidades cristianas” como se propone una pastoral de iniciación. Las unidades pastorales se vuelven forzosamente más anónimas que las parroquias locales y son menos aptas para hacer nacer comunidades vivas y participativas.

Hay que reconocerlo: nadie puede pretender hoy día poseer el “modelo pastoral” adaptado a los desafíos de la época contemporánea. Las rápidas evoluciones de las sociedades ultramodernas ya no permiten más armar un único paradigma que se pretenda imponer en todos lados. La búsqueda del desarrollo personal, los reclamos de autonomía y el deseo de experimentar por sí mismo lo que hace vivir en el diálogo interpersonal, han relativizado la confianza que las generaciones pasadas depositaban en una Revelación divina sustraída a los imprevistos de la historia y garantizada por la institución “Iglesia”. La práctica pastoral global que nacía de esta manera de hacer Iglesia está hoy día sujeta a caución. Es imposible evitar los procesos personales y diversificados de quienes se acercan a contactar a la Iglesia. Lo que funciona con unos puede resultar un fracaso con otros.

Por nuestra parte, nos habita una fuerte convicción: lejos de ser un obstáculo a la evangelización, la coyuntura actual ofrece “una nueva oportunidad al Evangelio”. De hecho, la “pastoral de engendración” toma su inspiración de una cierta forma de referirse a los relatos fundadores. No pretende substituir los otros modelos pastorales, porque no se considera uno más de ellos, sino que se sitúa a otro nivel. Integra aspectos de transmisión, de acogida, de propuesta, de iniciación, pero lo hace según un estilo evangélico propio que le confiere su perfil específico.

### **Hacia una pastoral de engendración**

La palabra “engendramiento” remite a la experiencia humana más poderosa y más frágil, más emotiva y gozosa, a veces más dolorosa, que puede existir. Evoca ante todo las palabras y los gestos del hombre y la mujer que se aman y que se unen para dar vida. Ofreciéndose así el uno al otro, ambos se engendran mutuamente a su identidad personal: se vuelven aún más varón y mujer, diferentes, únicos, incomparables, y sin embargo complementarios. Juntos, dan la vida a un nuevo ser que a su vez los engendra a ser padres. La presencia de un recién nacido en un hogar transforma radicalmente la relación de los esposos que lo han traído al mundo. Por él, acceden a una nueva identidad, se vuelven padre y madre aprendiendo a adivinar las necesidades, los deseos, los miedos, las tristezas, las alegrías o las fantasías de su hijo. Después viene la larga paciencia de la educación que conduce al niño a ser humano entre humanos. La obra de engendramiento (alumbramiento, gestación) se realiza en relaciones de

reciprocidad que se instauran en un momento determinado y se desarrollan en la duración de lo cotidiano. Acontecimientos llenos de significado van marcando el ritmo de este lento crecimiento de la vida. Instantes de gozo y de acercamiento mutuo, pero también de sufrimiento y separación. Porque la obra culmina cuando el niño de otrora, convertido en adulto, se separa de sus padres y se lanza a la vida, libre, autónomo, listo para aportar a la sociedad toda la riqueza de su novedad.

La palabra “engendración” está llena de múltiples connotaciones que abren perspectivas de una gran densidad existencial: el don de la vida, la complementariedad de lo masculino y lo femenino, la reciprocidad de los intercambios, el nacimiento de una nueva identidad; una actitud de acogida y de don, de placer, de alegría, de sufrimiento también, aceptando el duelo, la travesía por lo desconocido, la sorpresa ante lo imprevisto de la vida...

### Suscitar la vida

Aplicada de manera análoga a la actividad pastoral, la expresión requiere ante todo la atención al don de la vida. El primer objetivo de una pastoral de engendración es suscitar vida. No solamente la vida cristiana o aun espiritual, sino la vida en todas sus dimensiones, física, psicológica, intelectual, afectiva... Y ante todo y por encima de todo la vida en lo que tiene de más elemental, lo que es cada día necesario simplemente para existir con dignidad humana. Este debería ser el primer signo distintivo de las comunidades cristianas de hoy: estar presentes en los lugares en que la vida se halla en situación precaria y amenazada; estar cerca de quienes sufren o a quienes la historia margina o excluye; suscitar en torno a ellos una dinámica de solidaridad. Esta resulta tanto más necesaria cuanto la sociedad en proceso de globalización relega a una multitud de seres humanos a un sufrimiento anónimo y silencioso, como si fuera natural, normal. No podemos hacer nada, se dice a menudo al evocar la miseria que se extiende en el mundo. Se habla un poco al estilo de lo que se dice de los daños colaterales inherentes a una guerra. No se los busca directamente pero no se puede evitarlos. Hay que acostumbrarse a ellos.

¡Pues no! Suscitar la vida es resistir juntos y con todas las fuerzas a todo lo que degrada al ser humano. El corazón del Evangelio está allí. El Dios en quien creen los cristianos ha creado a los humanos a su imagen, libres, autónomos, creadores de su historia. Y no deja de trabajar con ellos para hacer más humano este mundo. Hoy como ayer, esta actitud pastoral es prioritaria. Pero hoy, es probablemente la única que pueda ser elocuente. Para una multitud de personas, las expresiones culturales de la fe cristiana se han vuelto incomprensibles, no remiten a nada esencial. A menudo son percibidas como obligaciones que impiden vivir. ¿Cómo podrían comunicar sentido, si no se despliegan en palabras y gestos de solidaridad? El futuro de muchas comunidades cristianas se juega en ese terreno.

Pero nadie engendra bajo la presión de una ideología. El engendrar no nace ni del gusto del poder, ni de la ansiedad ni de la culpabilidad. El engendrar pertenece al orden del deseo que se estremece por la presencia del otro, se ofrece al diálogo y sintoniza con él. En esto, el estilo del Evangelio es determinante. Cuando Jesús encuentra a un leproso (Mc. 1,41) o a la viuda de Naim (Lc. 7,13), o cuando ve a las multitudes desamparadas que lo buscan (Mc. 6,34), “se estremece de compasión”, dicen los relatos. En griego, la expresión es muy elocuente, ya que remite a las entrañas de la mujer que gesta. Cristo se deja tocar en el lugar de sí mismo en donde germina la vida. De esta emoción surgen palabras y gestos que restauran y devuelven fuerza y valentía para seguir adelante. Esta actitud del Evangelio es la misma que la de las comunidades cristianas que se refieren a él, y que nace por una relación

renovada con Cristo y con los otros que Marcos sugiere con pocas palabras: “estar con él y ser enviado” (cf. Mc.3,14). La relación con Cristo es primordial y se nutre con la oración y la vida sacramental de la Iglesia. Pero está atravesada por un movimiento que lleva hacia los otros, no con una actitud de superioridad o de lástima, sino según su estilo propio, hecho de respeto y simpatía.

### **Favorecer el aporte armonioso de lo masculino y lo femenino**

La palabra “engendramiento” subraya también una determinada cualidad de las relaciones entre varones y mujeres en la comunidad cristiana. Nadie engendra solo. Nadie engendra con su igual. El engendramiento conjuga el aporte armonioso de lo masculino y lo femenino. Suscita entre varones y mujeres relaciones vividas por sí mismas, por el gusto de estar juntos y de llegar, unos ayudados por otros, a una nueva identidad. Es bien cierto que en la actualidad las mujeres están más y más asociadas a la vida de la Iglesia, pero las instancias de poder y decisión permanecen todavía en manos de los varones y más precisamente de los ministros que la Iglesia ha ordenado a su servicio. Esta situación corre el riesgo de polarizar la atención sobre el ejercicio del culto y del poder que conlleva, sobre las funciones específicas de los sacerdotes y de los laicos. Ahora bien, el engendrar ante todo remite a cada uno a una manera de ser, hecha de acogida y de don. Invita a reconocer plenamente los carismas de cada uno, y más concretamente llama a los varones a desprenderse de una forma muy masculina de pensar la Iglesia y de darle forma a su imagen, sobre todo en una situación cultural en que una gran mayoría de católicos son mujeres. Nuestras parroquias, ¿son espacios en que las relaciones entre cristianos y cristianas son vividas con felicidad? Si así no fuera, ¿cómo podrían ser fuente de vida? El placer, el gozo, una dosis de alegría caracterizan la engendración. Nadie engendra por deber...

### **Adoptar relaciones de reciprocidad**

No hay engendración que no sea mutua. La pastoral que lleva ese nombre se desarrolla en un medio comunitario donde las personas mantienen entre ellas relaciones de proximidad. Según la expresión de Pablo, los cristianos se convierten así en “miembros los unos de los otros”, poniendo al servicio de la comunidad los carismas recibidos del Espíritu y acogiendo los dones que han sido concedidos a los otros. De ese modo se engendran “la estima recíproca” y “el mutuo afecto” (Rom. 12,4-10), con la finalidad de que “los miembros cuiden en común los unos de los otros” (1Cor. 12,22-24), y que sea edificada “la casa de las relaciones mutuas” que es la Iglesia, el cuerpo de Cristo (Rom. 14, 17-19). La pastoral de engendración supone entonces que las parroquias desarrollen células eclesiales de talla humana. En esto, se asemeja a la pastoral de la iniciación. Pero ella no busca transformar toda la parroquia en un medio homogéneo, sino que vela para que siga siendo un ambiente abierto para todos.

Lo que es verdad para la parroquia lo es también para toda la Iglesia. Ella se renueva y nace sin cesar por el diálogo incesante con los hombres y mujeres de su tiempo, y así se deja engendrar a una vida nueva que se expresa en mediaciones institucionales objetivas siempre en movimiento. Las fronteras que distinguen a los cristianos de los otros no desaparecen por ello, pero se vuelven porosas, permeables a la acción del Espíritu. La Iglesia no tiene miedo de renacer sin cesar a su propia identidad siguiendo los llamados del Espíritu que discierne en las evoluciones culturales contemporáneas. Este rejuvenecimiento de la Iglesia suscita una manera renovada de pensar la fe, de expresarla y de vivirla. En el siglo II san Ireneo decía ya:

“Esta fe que hemos recibido de la Iglesia, la conservamos con cuidado, porque sin cesar, y bajo la acción del Espíritu de Dios, como un contenido de gran valor en un recipiente precioso, siempre se rejuvenece y hace rejuvenecer al recipiente que la contiene” (Ad. Haer., III, 24, 1).

Este aspecto dinámico, evolutivo, de una Iglesia en génesis es menos valorado en los otros paradigmas pastorales.

Hay, sin embargo, que disipar un malentendido. La pastoral de engendramiento no deja de lado los aspectos organizativos e institucionales indispensables para darle fuerza y estabilidad. No rechaza los proyectos pastorales y presta mucha atención a los procedimientos que permitan realizarlos lo mejor posible. Pero elabora las estructuras que cree necesarias, según lugares y circunstancias, poniéndolas al servicio de las relaciones, que es lo que promueve prioritariamente. Forma ante todo equipos de trabajo y trata de que entre los miembros de esos equipos reine una cualidad de relaciones inspiradas en el Evangelio. Esta prioridad pastoral se considera tanto más necesaria cuanto la sociedad contemporánea está muy estructurada, encerrando a las personas en toda una serie de reglamentos que a menudo tienen prioridad sobre la convivialidad en las relaciones sociales. La eficacia y la rentabilidad son las consignas dominantes de las sociedades ultramodernas y estos objetivos amenazan con extenderse a la pastoral con la excusa de la inculturación. La preocupación por la eficacia arriesga convertirse en obstáculo a la fecundidad del Evangelio. La Palabra de Dios no da fruto sino por relación de contagio, como lo sugiere el cuarto evangelio cuando relata los múltiples encuentros que formaron el núcleo de la primera comunidad (Jn. 1,35-51).

En esta perspectiva, la pastoral de engendración acoge las múltiples iniciativas que surgen a nivel local, y al mismo tiempo está atenta para integrarlas en la pastoral de conjunto de una unidad más amplia. Sostiene las pequeñas realizaciones parciales, diversificadas, que considera como otras tantas emergencias del Reino. No duda en suscitarlas y coordinarlas, entrelazándolas, por así decir, en un tejido según la lógica de la artesanía más que de la producción en serie, o dicho de otro modo, se piensa a sí misma como una pastoral de lo “cosido a mano”.

### **Nacer juntos a una nueva identidad**

Esto es así porque la pastoral de engendración toca la identidad de las personas. Y en eso está una de sus características más importantes, ya que ella no busca sobre todo ofrecer una doctrina, un mensaje, o a proponer una práctica sacramental o de otro tipo. Desea que cada uno pueda descubrir su identidad propia y vela para que sea coherente consigo mismo en las decisiones que toma. Para ella, la libertad de conciencia está antes que nada, como lo es para el Evangelio, como lo era para los obispos reunidos en el concilio Vaticano II. El responsable pastoral no busca atraer al otro hacia sí, seduciéndolo o dominándolo. Más bien lo reenvía a sí mismo, respetando su camino de libertad. La pastoral, dice con acierto Christoph Theobald, “es el arte de encontrar a alguien al nivel de su conciencia... Es el arte de suscitar, por la propia presencia, lo más singular que hay en el otro... Se podría utilizar otra fórmula: la pastoral es el arte de engendrar conciencias”. La pastoral de engendración reconoce que cada quien es único y trata de promoverlo en lo más personal que tenga.

Transmisión y propuesta inducen más que nada una objetivación del contenido de la fe. Según estos modelos, la Iglesia ofrece ampliamente a todos su tradición y propone a quienes lo deseen que se la apropien personalmente. No es menor el riesgo de centrarse ante todo

sobre el objeto a transmitir, dejando en segundo plano la experiencia personal de la acogida de Dios que se comunica “como un amigo” y que invita a los seres humanos a “compartir su propia vida”, para retomar expresiones del concilio. Sólo Dios puede “engendrar” a alguien a compartir su vida. La pregunta que surge no es pues cómo va a suscitar la Iglesia nuevos cristianos, o qué estrategias pastorales desarrollar para ser bien eficaces. Para nada. Las preguntas son más bien del tipo qué sucede entre Dios y estos hombres y mujeres que viven al comienzo del siglo XXI; qué caminos recorre El para alcanzarlos y hacerlos nacer a su vida; en qué cosas invita a la Iglesia a transformar su manera tradicional de creer y de vivir para permitir ese encuentro. Del mismo modo, en todo diálogo pastoral interpersonal, el animador o la animadora adopta una actitud de discernimiento: “¿Cómo se está acercando Dios a la persona con la que hablo ahora?” La relación de engendramiento es siempre triangular, ya que reconoce en el corazón del diálogo que se instaura la presencia del Otro. Antes de proponer la fe, o de desear iniciar a la fe, el responsable pastoral se vuelve atento a la relación que Dios desea instaurar con quienes se dirigen a él. Este desplazamiento de acentos es de talla, ya que descentra a la Iglesia de sí misma, la pone al mismo tiempo a la escucha de Dios y del mundo, en una actitud de desasimiento, de “des-control”: “¿Quién era yo para impedir que Dios obrara?”, decía Pedro a los cristianos más tradicionales de Jerusalén que le reprochaban el haber entrado a la casa de Cornelio, el pagano (Act. 11,18).

### **Acompañarse mutuamente**

En esta perspectiva, el acompañamiento de las personas se convierte en una verdadera prioridad pastoral. El formar grupos de creyentes que revisen juntos su vida a la luz del Evangelio es lo que ofrece hoy posibilidades reales de futuro a nuestras parroquias. Es cierto, movimientos, comunidades, grupos diversos practican ya desde hace tiempo estos “compartir la vida”. Pero muy raramente están ligados a las parroquias propiamente dichas. Estas están sobre todo centradas en las asambleas dominicales y festivas con el objetivo de celebrar los sacramentos. Estas celebraciones siguen siendo evidentemente muy importantes en una perspectiva de engendración. Pero en una sociedad plural y diversificada, en que la experiencia personal es lo que se pone antes que nada, esas celebraciones ya no son suficientes para dar cohesión a la parroquia. Existe un riesgo grande de ver cómo se desfibra el tejido parroquial. Para paliar estas dificultades no basta con recordar los principios y normas que se deben mantener en nombre de la obediencia. El recurso al argumento de autoridad superior ha perdido su eficacia. El discernimiento fraterno vivido en grupos amigables en los que la palabra circula libremente, ofrece más posibilidades de comunión. Son numerosos los jóvenes que no logran concebir otra forma de unidad.

Acompañar es también formar cristianos que sean testigos por su modo de vida y que tengan el deseo de tejer en todos lados redes de Evangelio. ¿Es una casualidad que los primeros apóstoles estaban remendando sus redes cuando fueron llamados (Mc. 1,18)? El cuadro es elocuente. Ofrece una imagen significativa del ministerio apostólico de mañana. Actualmente, el llamado a vivir el Evangelio pasa muy a menudo de uno a otro por contagio, como en los relatos fundadores (cf. Rom. 16,1-23). Aquí nos enfrentamos a la cuestión de la formación de los animadores y animadoras pastorales. Adquirir el arte de saber releer un diálogo pastoral para discernir en él la acción del Espíritu, se convierte en una cuestión mayor de la pastoral de mañana.

## Proponer el Evangelio

El gran desafío pastoral es discernir cómo Dios mismo está actuando en la sociedad contemporánea. Pero ¿cómo llevar a cabo este discernimiento? Ante todo, proponiendo el Evangelio lo más ampliamente posible. Lo que nos dicen los relatos que Jesús hace con sus discípulos y con todos los que encuentra, puede hacerlo hoy el Cristo resucitado con quienes leen esos relatos. Abrirles el camino de la Palabra es ofrecerles una nueva oportunidad de dejarse engendrar por Dios a su propia vida. Proponer el Evangelio, leerlo entre varios en grupos en que cada uno puede escuchar la voz del otro, dejarse trabajar por él, aquí está el corazón de una pastoral de engendración. En la base de esta actitud pastoral, existe una fuerte convicción: sólo la Palabra de Dios puede abrir, hoy como ayer, “la puerta de la fe” (Act. 15,27).

Dejar al Evangelio volver a nosotros. Esta decisión inicial puede transformar bastante radicalmente la manera de encarar la fe cristiana que extendió ampliamente la pastoral de “encuadramiento”. Los relatos no proponen una sola manera de creer, bien enmarcada, codificada y que debería imponerse a todos. Distinta es la manera de creer de los judeocristianos y la de los paganos convertidos. Diversos son los acentos de los evangelios sinópticos y los del cuarto evangelio... La exégesis cada vez presta más atención a esta gran diversidad de los orígenes, tan esclarecedora para vivir la cultura pluralista de estos tiempos. Pero también, de un relato al otro aparecen convergencias, capitales para la perspectiva de la pastoral de engendración. Al correr de la lectura se van dibujando dos grandes figuras de creyentes.

## Hombres y mujeres signos del Reino

Ante todo, una cantidad de hombres y mujeres se vuelven hijos e hijas de Dios simplemente por su manera de vivir la relación con los demás. Dios se comunica a ellos sin que tengan necesariamente conciencia de ello. Desde el comienzo de su relato, Mateo llama la atención sobre esa multitud numerosa y cosmopolita a la que Jesús enseña en el monte. Sus primeras palabras son palabras de felicidad que dirige indistintamente a todos: “Bienaventurados los pobres de corazón, los mansos, los misericordiosos, los constructores de paz, los sedientos de justicia... El Reino de Dios les pertenece, serán llamados hijos de Dios... verán a Dios” (cf. Mt. 5, 1-12). Dios los ha pues adoptado como sus hijos e hijas, los engendra a su propia vida, concediéndoles manifestar en su existencia cotidiana la manera que El tiene de reinar sobre el mundo, en la pobreza de corazón, la mansedumbre, la paz y la justicia. Por eso “el Reino de los cielos les pertenece”. En otras palabras, estas personas llevan una vida de la que se podría decir que es ya sacramental en sí misma, porque significa y realiza cotidianamente el estilo de vida de Dios mismo. Son personas signos del Reino. Según la mirada del Evangelio no hay pues “relaciones simplemente horizontales”, que estarían separadas de una auténtica relación con Dios. Todo comportamiento verdaderamente humano tiene ya la riqueza de la vida misma de Dios.

Al final de su relato, Mateo llegará a decir que el Cristo resucitado se comunicó a esas personas sin que ellas lo supieran. Durante el juicio final, el Hijo del Hombre las coloca a su derecha y les dice: Vengan, benditos de mi Padre, al reino preparado para ustedes desde la creación del mundo, porque tuve hambre y me dieron de comer, sed y me dieron de beber, estaba desnudo y me vistieron... Y los “justos”, sorprendidos, le preguntan: ¿cuándo sucedió esto? El rey les responde: cada vez que lo hicieron a uno de estos pequeños que son mis hermanos, a mí me lo hicieron (cf. Mt. 25, 31-40). El Cristo resucitado se había hecho

realmente presente a ellos, en el corazón de sus relaciones, mientras ellos sembraban amor a su alrededor. Él afirma, en efecto, que todos los humanos que viven según su conciencia han recibido, como los cristianos, las primicias del Espíritu que los hace capaces de vivir la Ley del Amor.

Esta convicción ilumina la manera como los evangelistas presentan la actitud pastoral de Cristo. Página tras página, sin descanso, cuentan los múltiples encuentros de Jesús con quienes cruzan su camino al vaivén de las circunstancias. Intervienen un momento, luego desaparecen del relato sin dejar rastro. Unos son llevados por el deseo de ver a Jesús, como Zaqueo; otros, con mucho los más numerosos, se acercan a él para pedir ser liberados o curados. ¿Cuál es la manera en que Jesús los acoge?

En los evangelios sinópticos accede a sus deseos en un auténtico diálogo de verdad y les comunica un plus de existencia. Son restaurados desde dentro, engendrados a una nueva vida. Pero nunca Jesús los invita a hacer un acto de fe explícita en él. Tampoco los invita a formar parte del grupo de los discípulos que lo siguen. En términos actuales diríamos que no busca convertirlos en cristianos. ¡Se trata de algo extraordinario! Jesús testimonia un inmenso respeto de la libertad de cada uno, en lo que cada uno tiene de irrepetible y lo reenvía simplemente a la verdad de su existencia: “Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”, dice al paralítico (Mc. 2, 11).

Más aún, a sus ojos, estos hombres y mujeres son ya creyentes. “Confía, hija mía, tu fe te ha salvado”, dice a esa mujer afectada por hemorragias desde mucho tiempo (Mt. 9,22). Y ante la actitud del centurión, exclama, lleno de admiración: “En verdad les digo, no he encontrado a nadie con tanta fe en Israel” (Mt. 8.10). Ahora bien, ninguno de ellos reconocerá en Jesús al Cristo, ni lo llamará así. Esa gente está habitada por un deseo de vivir y se dirigen a él porque perciben que Él puede comunicarles esa vida.

¿No podremos pensar que muchas personas que en nuestros días se acercan a la Iglesia, por ejemplo, para pedir un sacramento, son un poco comparables a esos creyentes del Evangelio que se acercaban a Jesús sin adherir durablemente a él ni convertirse en sus discípulos? ¿No estará también la Iglesia llamada a reconocer la fe que ya los anima y a revelarles, de una manera u otra, ese “Felices ustedes” que resuena en el discurso del monte? ¿Y si la Iglesia suscitara nuevas maneras de celebrar la presencia del Reino en la vida de esas personas sin por lo mismo buscar integrarlas a la comunidad cristiana?

### **La identidad de los discípulos**

Ellos también son invitados a convertirse en hombre y mujeres del Reino, pero con ellos sucede algo completamente nuevo. Ante todo, varios de ellos están presentes desde el comienzo del relato y lo estarán a lo largo de todo el Evangelio, hasta el final. Algunos son llamados directamente por Jesús a seguirlo. Otros, mujeres concretamente, se unen espontáneamente al grupo que se constituye progresivamente en torno a él (cf. Lc. 8, 1-3). Numerosos son los que siguen a Jesús en todas sus recorridas; oyen la enseñanza que dirige a las multitudes, a los escribas y a los fariseos; son testigos de sus curaciones, viven con él acontecimientos significativos: una tempestad que se calma, la travesía del mar hacia territorio pagano... Ellos también son engendrados a la vida de Dios, pero lo son en la continuidad de ese acompañar a Jesús, cosa que no sucedía con los otros actores del Evangelio.

Siguiendo a Jesús, esos hombres y mujeres lo engendran progresivamente a una nueva identidad: gracias a ellos Él se convierte en el iniciador y el pastor de una comunidad visible y

duradera que será el núcleo de la futura comunidad cristiana. Pero también ellos acceden poco a poco a una nueva identidad: en los Evangelios sinópticos es solamente a ellos que Jesús un día les hará una pregunta que tiene que ver con su persona: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy?” (Mc. 8, 28). Pero no inmediatamente, en el primer momento de su encuentro. No se anima a hacerlo más que después de un largo tiempo de andar junto con ellos. Simón responde en nombre del grupo: “Tú eres el Cristo”, iniciando así la confesión de fe de la Iglesia. Ahora bien, Pedro está recién al comienzo de su proceso. Comprende muy poco el título que acaba de emplear. Para él está lleno de connotaciones de poder y de gloria que llevará a Jesús a dar a sus discípulos una enseñanza completamente nueva: él es Cristo, sí, pero lo será al estilo del servidor de Isaías, que vino para servir y no para ser servido (Mt. 20,28). Hasta el fin del relato, sus propios discípulos no comprenderán esta enseñanza. Su fe en él está pues lejos de ser pura. Incompleta, en parte ilusoria, mezclada con malentendidos y errores, es sin embargo la matriz de la fe de la Iglesia que, a lo largo de su historia, continúa siendo tan imperfecta en su expresión.

Este hecho hace pensar. ¿Quién puede determinar la calidad de su propia fe y apreciar la de otra persona y según qué criterios? ¿Y cómo trazar con precisión la frontera entre los hombres y mujeres del reino y los discípulos? Mateo habla de Simón el leproso que recibe a Jesús en su casa (Mt. 26,6), y de José de Arimatea que “fue enseñado por Jesús” (Mt. 27,57). ¿Son ellos discípulos, hablando estrictamente? ¿Y esos hombres y mujeres que abren sus casas para recibir a los doce en misión? (Mc. 6. 1-13). La frontera no es nítida y los narradores no se preocupan de determinarla con claridad. Dejan abierta la cuestión, no disipan las dudas. ¿Y si esa fuera la manera de actuar de Dios, la de no querer fijar demasiado las cosas? En tiempos de cristiandad, la Iglesia había definido claramente las condiciones canónicas necesarias para ser reconocido como católico y recibir válidamente los sacramentos. Era algo coherente con la pastoral de encuadramiento de esa época. Pero en nuestros días, la mutación cultural en proceso, ¿no invita a volver a la flexibilidad de los comienzos? ¿Y si la Iglesia, llevada por la preocupación de actuar correctamente, estuviera a veces demasiado presionada a “almacenar en su granero” (cf. Mt. 13, 30).

### **Según el ritmo del Evangelio**

Los cristianos que entran en una perspectiva de engendración están convencidos que el Evangelio invita a todos los seres humanos a llevar una vida auténtica, en coherencia con su conciencia. Por eso, se animan a “proponer el Evangelio” a todos, invitándolos a vivir su existencia según las bienaventuranzas. Hoy día, una propuesta de sentido como esta es tanto más importante cuanto muchos de nuestros contemporáneos se han vuelto frágiles ante la multiplicación de opciones de vida. Sienten la falta de referencias... En este contexto, la propuesta del Evangelio tiene enormes posibilidades. La persona de Cristo puede ser significativa para muchos, porque Él encarna de manera única e incomparable una manera de vivir humana hasta el extremo. En su nombre, los cristianos critican y se oponen de manera enérgica y pública a ciertas dinámicas de la cultura contemporánea que desnaturalizan la dignidad de lo humano. Se unen a una multitud de hombres y mujeres que no son cristianos para promover una vida auténticamente humana. De este modo, la propuesta del Evangelio es para ellos el eje central de la pastoral.

Pero al mismo tiempo son tanto más libres de anunciar el Evangelio en cuanto dejan que la Buena Nueva abra en cada uno la “respuesta de fe” que le suba al corazón y a los labios: la respuesta de fe de un hombre o una mujer del reino, o la de un discípulo, sabiendo que entre

esas dos figuras el Espíritu suscita una gran diversidad de respuestas, diferentes en sus modalidades. Los signos de los tiempos nos invitan a dejar que el Espíritu de Cristo mismo trace caminos de vida diversificados para cada uno. Respetar las conciencias implica aceptar un despojamiento, una pérdida de dominio, de imposición. Tal vez sea de esta forma y sobre todo que la Iglesia es trabajada en estos tiempos por el misterio pascual de toda vida.

Estas orientaciones de fondo de una pastoral de engendramiento son una base. Se necesitará mucho tiempo y paciencia, y en la práctica misma, para clarificar todas las preguntas que giran en torno al “¿y en concreto cómo?”. Y mucho diálogo...

# La solana

## Tiempo de plenitud

Martín Gelabert, op

No todos los tiempos son iguales. Una cosa es el tiempo del reloj, el inexorable discurrir de los momentos, todos idénticos; y otra cosa es la vivencia humana del tiempo: hay momentos en que el tiempo se nos hace largo y otros en que se nos hace corto. Más aún, el tiempo puede vivirse como una experiencia opresiva y limitadora o como una experiencia de plenitud. Mis errores, mis pecados, los males que he causado forman parte de mí y me acompañan toda la vida, a veces en forma de fantasmas que me oprimen; mis proyectos e ilusiones de futuro están marcados por la fragilidad y el miedo al fracaso. Este modo de vivir el tiempo influye negativamente en mi vida. Pero yo puedo recordar el pasado de unos padres que me acogieron con amor, me sostuvieron en mi debilidad, y esta vivencia puede acompañarme toda mi vida como una experiencia sanante, que me asegura un futuro prometedor. Las manos amorosas que me crearon pueden llenar de alegría mi presente y mostrarse como promesa de futuro. Cuando vivo el tiempo como una oportunidad de acoger el amor, de abrirme al amor y de ofrecer amor, realizo una experiencia positiva del tiempo.

San Pablo afirma que “cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo” (Gal 4,4). Según este texto, la plenitud llega, o sea, requiere de una preparación. Y cuando llega no se agota en un instante, sino que permanece a lo largo de toda la vida de Cristo, que vivió su tiempo sintonizándolo con la eternidad de Dios. Esta unión con Dios, en el amor, hace que el tiempo sea pleno. También para nosotros el tiempo puede ser de plenitud en la medida en que vivimos unidos a Dios y nos abrimos a los hermanos por el amor. Pues el amor es lo que

hace que el tiempo deje de ser aburrido y caduco y se abra a una plenitud que se renueva cada día.

En la Encarnación del Verbo, el tiempo y la eternidad se fecundaron mutuamente. Dios no sólo entró en el tiempo, sino que asumió el tiempo, asumió nuestra realidad efímera para llenarla de eternidad. El motivo de esta asunción solo puede ser el amor. Lo propio del amor es ir hacia el amado, identificarse con el amado. El Verbo se hizo carne, “vino a lo nuestro”, a lo nuestro y no a lo suyo, porque lo nuestro es lo suyo (cf. Jn 1, 14). Y viniendo a lo nuestro lo lleno de divinidad. Se produjo un maravilloso intercambio. El tiempo de Cristo alcanzó su perfección en la Pascua. Así el tiempo entró en la eternidad, perdiendo para siempre su carácter caduco.

# El anaquel

## (Algunas) Claves de lectura de la histórica entrevista papal a las revistas jesuíticas

Dos teólogos españoles de prestigio enjuician la histórica entrevista concedida por el Papa a las revistas de la Compañía. **José María Castillo** destaca la sinodalidad, como la clave más importante y se alegra de que el camino hacia ella llevará a la Iglesia de Gregorio VII a Francisco. Por su parte, el también teólogo **Juan Masiá** subraya la importancia que Francisco concede al discernimiento y su capacidad de "pensar dudando y creer confiando".

### De Gregorio VII a Francisco

José María Castillo

Tengo la impresión de que somos muchos los católicos, y demasiados los ciudadanos, que no acabamos de caer en la cuenta de la **extraordinaria importancia que entraña la larga entrevista que el papa Francisco ha hecho pública** para darnos a conocer sus ideas y sus proyectos.

Por supuesto, en lo que dice el papa. **Es de enorme interés lo que Francisco afirma sobre la moral sexual** en la que machaconamente insiste tanto el clero, sobre sus ideas políticas, sobre la misericordia y la bondad que debemos poner en práctica todos los

seres humanos, sobre la religiosidad y otras cuestiones que sería largo enumerar. Sin embargo, el asunto más importante, que, a mi modo de ver, trata el papa, sospecho que se le escapa a mucha gente. Y es que la teología, como ocurre con la biología o la medicina, no está al alcance de todo el mundo. Sin embargo, periodistas y tertulianos, que no se atreverían a pontificar sobre cuestiones técnicas de biología, dictan sentencia tranquilamente sobre asuntos teológicos que exigen muchos años de estudio y reflexión.

Pero vayamos al tema que interesa. Hace cerca de mil años, en 1073, fue elegido papa un monje que tomó el nombre de **Gregorio VII**. Corrían malos tiempos para la Iglesia. Como es sabido, era entonces cuando estaban en auge las investiduras. Los señores feudales nombraban a su antojo (o según sus conveniencias) a los obispos, abades, y toda clase de cargos eclesiásticos. La Iglesia estaba en manos de los laicos, en el peor sentido que pueda tener esta afirmación. Y fue entonces cuando Gregorio VII decidió cortar con semejante estado de cosas. Lo cual era necesario y urgente. Pero, para conseguir un fin bueno, no se le ocurrió otra solución que concentrar todo el poder de la Iglesia en el papa.

El criterio determinante quedó formulado por el mejor conocedor de esta historia, Y. Congar: **"Obedecer a Dios significa obedecer a la Iglesia, y esto, a su vez, significa obedecer al papa y viceversa"**. Gregorio VII fijó sus convicciones en un documento famoso que consistía en 27 axiomas contundentes, que se resumen en tres criterios patéticos: 1) el papa es señor absoluto de la Iglesia; 2) el papa es señor supremo del mundo; 3) el papa se convierte en indudablemente santo (H. Küng).

Ahora bien, al atribuirse estos poderes, **Gregorio VII acabó con una larga etapa de diez siglos en la historia de la Iglesia**. Siglos en los que la Iglesia floreció, creció y forjó una cultura, que el monje Hincmaro de Reims supo sintetizar de forma admirable: "La Iglesia se expresa en plenitud en los concilios ecuménicos, al tiempo que regula su vida histórica por medio de los sínodos en los que se reúnen los obispos de una región determinada". Lo cual quiere decir que el gobierno ordinario de la Iglesia no se gestionaba desde Roma, sino mediante los sínodos locales, que presidían los obispos de una región. Siempre tomando las decisiones democráticamente con la participación de todos los miembros de cada sínodo local. Los nombramientos de obispos, las leyes litúrgicas y canónicas, etc, se adoptaban en los sínodos. La Iglesia no tenía una estructura de gobierno "curial", sino "sinodal". Sólo así se conocían los problemas que había que resolver. Y se tomaban las decisiones adecuadas. Así, aquella Iglesia tuvo una vida creciente, durante mil años.

El actual obispo de Roma, el papa Francisco, nos acaba de anunciar a todos que **la Iglesia vuelve a retomar el gobierno sinodal**. ¿Será como el del primer milenio? No puede ser idéntico. Pero, por lo que el papa ha dicho, irá ciertamente por ese camino. Dice Francisco en su reciente entrevista:

*"Los dicasterios romanos están al servicio del papa y de los obispos: tienen que ayudar a las iglesias particulares y a las conferencias episcopales. Son instancias de ayuda. Pero, en algunos casos, cuando no son bien entendidos, corren peligro de convertirse en organismos de censura. Impresiona ver las denuncias de falta de ortodoxia que llegan a Roma. Pienso que quien debe estudiar los casos son las conferencias episcopales locales, a las que Roma puede servir de valiosa ayuda. La verdad es que los*

*casos se tratan mejor sobre el terreno. Los dicasterios romanos son mediadores, no intermediarios ni gestores".*

Esta es la idea que Francisco tiene sobre el papel que les corresponde a las Congregaciones de la Curia Vaticana. El papa las pone al servicio de las Conferencias Episcopales. Y no al revés.

Pero la cosa no se queda en esto. El redactor de la entrevista recuerda que el pasado día de San Pedro, el 29 de junio, el papa definió "la vía de la sinodalidad" como el camino que lleva a la Iglesia unida "a crecer en armonía con el servicio del primado". En consecuencia, mi pregunta es ésta: **"¿Cómo conciliar en armonía primado petrino y sinodalidad? ¿Qué caminos son practicables, incluso con perspectiva ecuménica?"** Esta pregunta es fuerte y, en cuanto empiece a ponerse en práctica el proyecto al que apunta, todo cambiará. Porque, en el fondo, lo que viene a decir es que nos sentaremos juntos todos los cristianos - sea cada cual de la confesión que sea - para intercambiar en serio nuestras propuestas, hasta que llegemos al día dichoso de recuperar la unidad perdida.

Por eso, sin duda, el mismo Francisco siguió diciendo:

*"Debemos caminar juntos: la gente, los obispos y el papa. Hay que vivir la sinodalidad a varios niveles. Quizá es tiempo de cambiar la metodología del sínodo, porque la actual me parece estática. Eso podrá llegar a tener valor ecuménico, especialmente con nuestros hermanos ortodoxos. De ellos podemos aprender mucho sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre la tradición de sinodalidad. El esfuerzo de reflexión común, observando cómo se gobernaba la Iglesia en los primeros siglos, antes de la ruptura entre Oriente y Occidente, acabará dando frutos". Y el redactor añade estas palabras de Francisco, palabras que tienen que remover las bases de la teología: "Tenemos que caminar unidos en las diferencias: no existe otro camino para unirnos. El camino de Jesús es éste".*

Con una añadidura final, que les calla la boca a los que viven de la protesta contra todo cuanto viene de Roma:

*"Es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Temo la solución del "machismo con faldas"... Las mujeres están formulando cuestiones profundas que debemos afrontar.... En los lugares donde se toman las decisiones importantes es necesario el genio femenino. Afrontamos hoy este desafío: reflexionar sobre el puesto específico de la mujer incluso allí donde se ejerce la autoridad en los varios ámbitos de la Iglesia".*

**Este papa es noticia mundial porque ha tomado en serio el Evangelio.** Y más en serio aún, la centralidad de Jesús en la vida. Lo central no es la religión y sus ritos, ni los dogmas y sus ortodoxias. De nada de eso habla Francisco. **Aquí no se escucha el sonsonete de la prédica clerical, moralizante, amenazante y con frecuencia excluyente.** El futuro de la Iglesia está en recuperar su pasado. El pasado que nos lleva derechos al galileo Jesús de Nazaret. Si no echamos por ese camino, la Iglesia no va a ninguna parte. Si el Evangelio es el centro, lo decisivo no será la religión. El centro será la humanidad, todo cuanto nos humaniza. Por eso el papa es noticia mundial.

## Francisco, Papa del discernimiento

Juan Masiá

**Contra el vicio del fanatismo, la virtud de la incertidumbre.** Abundan hoy los fanatismos religiosos, políticos e ideológicos. En nombre de no sé qué divinidad, se planean terrorismos. En nombre de no sé qué libertad y democracia, se desencadenan guerras injustas, mal llamadas preventivas. En nombre de no sé qué ideología partidista, se disimulan corrupciones y se miente en los parlamentos desmintiendo evidencias.

Y la justificación de todos estos **fanatismos** se afirma con la retórica de las certidumbres absolutas, apoyadas por intolerancias, a veces teístas, a veces ateas, pero siempre exclusivistas y discriminadoras: los malos son el otro equipo, se distingue claramente del nuestro y se supone que merece ser aniquilado por el hecho de ser diferente.

Por eso, lo que más me ha gustado en la tan comentada entrevista al Papa Francisco, es su **capacidad de pensar dudando y creer confiando**. Su relectura es una dosis medicinal de sana incertidumbre, terapia contra los fanatismos.

A Francisco no le gusta presumir del monopolio de la meta. "A Dios, dice, se le encuentra en el camino". **No le convence el tradicionalismo restauracionista cristiano, que "lo quiere todo claro y seguro"**. Entre líneas atisbamos que él no va a predicar certidumbres absolutas para arrojarlas a la cabeza de un público fanático. Sabe que se expone a decepcionar a los fundamentalistas y anticipa la crítica de quienes le sospechen relativista.

*"No, si se entiende en el sentido bíblico, según el cuál Dios es siempre una sorpresa y jamás se sabe dónde y cómo encontrarlo, porque no eres tú quien fija el tiempo, ni el lugar para encontrarte con Él. Es preciso discernir el encuentro. Y por eso el discernimiento es fundamental"*.

**Es notable el énfasis en el discernimiento en muchos párrafos de la entrevista.** Cuando repito su relectura subrayando palabras clave, el bolígrafo fluorescente me pone de relieve el vocabulario de la incertidumbre confiada y la inseguridad segura que utiliza Francisco: "acompañar, buscar, ser creativo, aprender de los otros, aprender con el tiempo, consultar, síntesis de juventud y vejez, de cultura, fe y vida, caminar por caminos nuevos, salir de sí, vivir en periferias y fronteras, animar en vez de lamentarse, leer los signos de los tiempos, pensar con pensamiento abierto e incompleto, discernir más que discutir, narrar más que teorizar, tener en cuenta a las personas..."

**Pensador, que sabe dudar, y creyente, que sabe confiar,** opta Jorge Mario Bergoglio por la genialidad de santo Tomás en vez de por el tomismo decadente. Ese tomismo escolástico decadente prevalecía en la época de algunos manuales de filosofía que él estudió en el seminario -por cierto, con las certezas claras y distintas del mismo tomismo decadente en que se formó y enseñó su predecesor Karl Wojtila-. Pero el Papa Francisco opta hoy por la genialidad tomásica versus el tomismo decadente. Por eso elige: para pensar, dudar, y para creer, confiar.

Sigo releendo la entrevista y coloco en un marco el párrafo conclusivo de una espiritualidad de la incertidumbre fiel:

*"Sí, este buscar y encontrar a Dios en todas las cosas deja siempre un margen a la incertidumbre. Si una persona dice que ha encontrado a Dios con certeza total y ni le roza un margen de incertidumbre, algo no va bien. Si uno tiene respuestas a todas las preguntas, estamos ante una prueba de que Dios no está con él..."*

# ¿Porqué nombrar a San José en las plegarias eucarísticas? Esposo de María, padre de Jesús

José Cristo Rey García Paredes, cmf

*Por fin se ha oficializado la mención de san José, el esposo de María y padre de Jesús, en la plegaria eucarística. No se trata de una victoria del devocionismo sin fundamento. Se trata, más bien, de una memoria necesaria que configura a María, la madre de Jesús, y configura también a Jesús -el hijo de José-.*

## **¡José es su nombre!**

Su nombre es profundamente hebreo: ¡José! En su entorno familiar todos llevaban nombres hebreos, patriarcales. Eran nombres que evocaban a grandes personajes del pasado del pueblo. Ahí estaban María –su joven esposa-, Jesús o Josué –el hijo de su esposa-, Santiago, Joset, Judas y Simón –hermanos del Señor-. Había –en aquellos tiempos del s. I- hebreos que llevaban nombres extraños a la historia del pueblo, o nombres helénicos, como Andrés o Tolomé. José era tan hebreo, como Iñaki es tan vasco. José emerge como un auténtico descendiente de David, un davídida auténtico. La expresión “José, hijo de David” aparece en boca del mensajero divino que le es enviado.

“José” es un nombre hebreo en forma apocopada; como cuando en lugar de decir Javier, decimos Javi. Es un nombre teofórico. Habla de Dios en forma de deseo. Ja-asaf, o Yahweh aspa, que significa: ¡Que Dios-Yahweh añada! En el nombre de José hay un deseo de descendencia, de hijos, de crecimiento, de multiplicación ...

“José” evocaba a un gran patriarca, hijo de Jacob: José el soñador, el gran protagonista de los últimos capítulos del Génesis. Cuando sus padres –Jacob llama a su padre el evangelista Mateo- le impusieron ese nombre, probablemente pensaban en su hijo como un “nuevo” José. Y, probablemente también, el evangelista Mateo, cuando se refirió a él pensó en aquel misterioso patriarca que, vendido por sus hermanos, llegó a Egipto y en Egipto hizo sobrevivir al pueblo, cuando el hambre podría haber acabado con él.

Hay, sin embargo, una contradicción entre el significado del nombre y la realidad de José. Su vida no fue cauce, ni semilla. En las genealogías de Mateo (Mt 1) y de Lucas (Lc 3) se exaltan las figuras masculinas que “engendraron”. A todas ellas les fue concedido el “crecimiento”, como bendición de Dios. La única figura masculina “excluida” de ese crecimiento es José, “el esposo de María”. Porque cuando podríamos esperar una frase como ésta “Y José engendró de María a Jesús”, el evangelista dice: “Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Cristo”.

## El esposo de María

También en esto la figura de José es extraña. En un ambiente judío como el suyo, lo normal hubiera sido hablar de María como “la esposa de José”. Sería lo propio de una sociedad fuertemente patriarcal. En cambio, no. A José se le define por su esposa: él es “el esposo de María”. María, de la que apenas se presentan rasgos previos a su alianza sponsal con José -ide ella solo se dice que era “virgen”, es decir, todavía “intacta”!-, y de la cual no tenemos referencias familiares, es para Mateo y Lucas la realidad humana que define a José, pues José es “el esposo de María”. Se rompe aquí el modelo patriarcal. José no es el que engendra. José no es el que define la identidad de su esposa, sino al revés: la esposa engendra al Hijo y define al Esposo.



José pudo temerse muchas cosas. La más importante ésta: que una mujer, como María, que le había sido concedida como esposa en la ceremonia de los esponsales hebreo, pero con la cual todavía no había celebrado la boda tradicional o casamiento (iconducirla a casa!), le fuera arrebatada. ¿Por quien? Esto es lo extraño: ¡por el mismo Dios! José, hombre justo, muy cercano a Dios, tuvo que intuir que la mujer que tenía como esposa era “demasiado” para él. Tuvo que verla muy metida en Dios, como un ser “angelical”, como un cuerpo “consagrado”. Las dudas de José no tendrían tanto que ver con burdas sospechas de infidelidad. María no daría nunca que sospechar en ese sentido. El único contrincante o rival –permítasenos hablar así-, con quien José había de debatir era el mismo Dios. Su propósito de “retirarse” -¡abandonarla en secreto!- revela un fuerte estado de angustia.

Pero fue entonces cuando Dios le manifestó a José que también contaba con él y no solo con María. Contaba con él, en primer lugar, como esposo de María: “No temas en tomar a María como esposa”. Y, en segundo lugar, quería que impusiera el nombre al hijo de María, es decir, que lo reconociera como “suyo” y que durante toda su vida fuera fiel a ese reconocimiento. No se trataba únicamente, como puede verse, de un precioso gesto de adopción, sino de algo todavía más fuerte. El niño que asumía como hijo, era el hijo de su esposa del alma. El mismo Dios-Padre-Madre de ese Niño quería que José apareciera en la tierra como su “sacramento”, su representante, su vicario. Y José dijo “fiat”, “hizo lo que el ángel le había dicho”.

El esposo de María lleva su sponsalidad al culmen, haciéndose padre del hijo únicamente engendrado por María. María y José no tienen vocación dual, sino única. Estaban llamados a tener un solo corazón, una sola alma, y todo en común. Dios no quiso para su Hijo un contexto familiar dividido, discriminador, meramente matriarcal. Todo era en común. José y María, María y José son el comienzo de una nueva forma de comunión, porque –como decía

san Agustín-, los amores más fuertes son aquellos que “Dios aglutina”. El Hijo de Dios era “la gracia” del hogar de Nazaret. En él no faltaba la comunión del Espíritu Santo.

## El artesano de Nazaret

De José se dice que era “artesano”. Tenía la habilidad de arreglarlo todo, de rehacer lo deshecho, de ajustar lo desajustado. Su taller era un lugar donde lo inútil se volvía útil, lo afeado hermoso, lo escacharrado lograba funcionar. José era un sabio de las cosas; para él nada era imposible; estaba aliado, cordialmente aliado, con aquello que caía en sus manos. Y no solamente con ello, quizá, más aún, con sus propietarios.

José-artesano pasó haciendo el bien; quizá con poco tiempo para dedicarse “a lo suyo”, pero haciendo lo de los demás como si fuera propio. Por doquier iba dejando su impronta de cosas bien hechas y no chapuzas. El buen artesano no es materialista. Sabe que ha sido llamado para reparar los elementos que utilizamos para vivir y para hacer más fácil y agradable la existencia de los demás. El artesano es como el médico de las cosas. Su taller como un pequeño hospital. La bondad de su corazón se plasma en todo lo que hace.

El taller de José quedó transformado en casa, en hogar, gracias a la presencia de su mujer, María. A ella le dedicaba la mayor parte de sus pensamientos; por ella multiplicaba sus sudores; el artesano enamorado, la recordaba, la evocaba y cuando la veía entrar, todo su taller se iluminaba; entonces todo él se convertía en abrazo y beso, aunque no abandonara herramientas, ni tarea. Y cuando la mujer se iba, su presencia quedaba queda: itodo queda marcado por su presencia ausente!

Y José enseñó el oficio a su hijo –el hijo de María-. El taller se convirtió pronto en escuela, en ámbito transmisor de habilidades. Jesús, tal vez no recordara cuándo comenzó la primera lección. Tal vez... cuando caminando a gatas por el suelo se sorprendió ante las virutas, o cuando se quiso tragar un tornillo ante el espanto de su madre. Poco a poco fue familiarizándose con el trabajo transformador. El padre le iba enseñando los pequeños secretos que hacen fácil lo difícil, que dejan su firma única en todo lo que él hace. El padre se convirtió en maestro, en transmisor de sabiduría, cuando lo adiestraba, cuando lo corregía o alababa. Los hijos diligentes están en buenas condiciones y en forma para superar al maestro. Es entonces cuando el padre se muestra orgulloso de su hijo y así se lo expresa a la gente: “No os preocupéis, lo hará muy bien... mejor que yo!”. En el fondo José pensaría: “Conviene que él crezca y que yo disminuya!”. Un día el artesano desapareció. Y quedó el hijo. Mejor: el padre nunca desapareció; su espíritu impregnaba el taller. Jesús será siempre “el hijo del carpintero”.

## José, “sacramento del Abbá” para Jesús

Hay una serie de frases del Jesús adulto, tomadas del cuarto Evangelio, que adquiere desde José un profundo significado.

“Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo” (Jn 5, 17).



“Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace” (Jn 5,20).

“Las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo dan testimonio del Padre” (Jn 5,36).

“Las obras que hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí” (Jn 10,25).

“¿Por cuál de estas obras, que vienen del Padre, queréis apedrearme?” (Jn 10,32).

“Si no hago las obras del Padre, no me creáis” (Jn 10,37).

“El Padre que permanece en mí, es el que realiza las obras” (Jn 14,10).

El taller de Nazaret se muestra como anticipación y profecía. Jesús aprende de José a redimir, antes a las cosas que a los hombres. Supo hacer servible lo inservible, a no dar nada por definitivamente roto y escacharrado. En Nazaret, bajo la mirada de José, Jesús se ejercitó en la Redención. No le fue difícil pasar de “artesano de cosas” a “artesano de la humanidad”, pasar del “taller de Nazaret” al “taller del Evangelio”.

## La sombra de la cruz

¡Nazaret! taller y parábola, tuvo sobre sí la sombra de la cruz. Muchas lágrimas bautizaron aquellos trabajos, aquel humilde lugar. Las lágrimas contenidas de José cuando no entendía qué le estaba sucediendo a María, embarazada de no sabía quién. Las lágrimas de María, cuando descubría la sombra en el rostro de José, su gesto triste y angustiado al enterarse de la noticia y sentirse obligado a separarse de ella. El taller era el refugio, en el que los Tres se defendían de las habladurías de la gente. Eran una familia estigmatizada. “El Hijo de María”, ino de José! José -dirían- iel que no supo mantener su dignidad. ¡Jesús, el hijo ilegítimo, el hijo de la impureza! -pensaban los paisanos de Nazaret (Mc 6). Taller de Nazaret, santuario de lágrimas y dolor. Noche oscura que permitió hacer más esplendorosa la mañana del Reino. Tal vez la desaparición de José fue una profecía del abandono del Padre en la Cruz. Hubo un Nazaret muy próximo al Calvario.

José fue un hombre fecundo y creador. Se centró en la obra más importante. En el secreto de su taller tuvo el mejor aprendiz. Y él lo entrenó con exquisita sabiduría. Fue el padre “justo” que Jesús necesitaba. Fue el esposo “justo” que María necesitaba. Y Dios le dio crecimiento.

\* \* \*

*Mencionar a José en las plegarias eucarísticas, hacerlo presente en la Memoria de la Eucaristía es un acierto. ¡No separemos lo que Dios ha unido! ¡Ni María sin José! ¡Ni Jesús sin José! Su discreta y humilde presencia, la intensificación eclesial de su memoria, tendrá consecuencias y nos dilatará nuestra conciencia. Nunca José fue un peligro para la maternidad virginal de María, ni para la confesión de la divinidad de Jesús. Sí es una clave muy interesante para descubrir lo extraordinario en lo ordinario de nuestra vida humana.*



## Bicentenario de Don Bosco -espiritualidad-

### Presentación del Aguinaldo 2014:

*"Da mihi animas, cetera tolle"*

Acudimos a la experiencia espiritual de Don Bosco,  
para caminar en santidad según nuestra vocación específica

*"La gloria de Dios y la salvación de las almas"*

Queridos hermanos y hermanas de la Familia Salesiana:

Tras dedicar el primero de los tres años de preparación al Bicentenario del nacimiento de Don Bosco a conocer su figura histórica y el segundo a captar en él los rasgos fisionómicos del educador y actualizar su práctica educativa, en este tercer y último año queremos ir a la fuente de su carisma, basándonos en su espiritualidad.

La espiritualidad cristiana está centrada en la caridad, que es la vida misma de Dios, que en su realidad más profunda es Agape, Caridad, Amor. La espiritualidad salesiana no es diversa de la espiritualidad cristiana; también se centra en la caridad, en este caso en la "caridad pastoral", o sea en aquella caridad que nos impulsa a buscar "la gloria de Dios y la salvación de las almas": "*caritas Christi urget nos*".

Como todos los grandes santos fundadores, Don Bosco vivió la vida cristiana con una ardiente caridad y ha contemplado al Señor Jesús desde una perspectiva particular, la del carisma que Dios le confió, es decir, la misión juvenil. La "caridad salesiana" es caridad pastoral, porque busca la salvación de las almas, y es caridad educativa, porque encuentra en la educación el recurso que le permite ayudar a los jóvenes a desarrollar todas sus energías

para el bien; de esta manera los jóvenes pueden crecer como honestos ciudadanos, buenos cristianos y futuros habitantes del cielo.

Os invito, por tanto, queridos hermanos y hermanas, miembros de la Familia Salesiana, a acudir a las fuentes de la espiritualidad de Don Bosco, es decir, a su caridad educativa pastoral que tiene su modelo en Cristo, Buen Pastor y encuentra su oración y su programa de vida en el lema de Don Bosco "Da mihi animas, cetera tolle". Podemos encontrar así a un "Don Bosco místico", cuya experiencia espiritual es la base de nuestro modo de vivir hoy la espiritualidad salesiana, en la diversidad de vocaciones que en él se inspiran.

\*\*\*

Conocer la vida de Don Bosco y su pedagogía no quiere decir entender el secreto más profundo y la razón última de su sorprendente actualidad. El conocimiento de los aspectos de la vida de Don Bosco, de sus actividades y de su método educativo, no basta. En la base de todo esto, como fuente de la fecundidad de su acción y de su actualidad, hay algo que a menudo se nos escapa a nosotros, sus hijos e hijas: la profunda vida interior, lo que podríamos llamar su "familiaridad" con Dios. Quién sabe si no es precisamente esto lo mejor que tenemos de él para poderlo invocar, imitar, seguir para encontrar a Cristo y darlo a conocer a los jóvenes.

Hoy se podría trazar el perfil espiritual de Don Bosco, a partir de las impresiones expresadas por sus primeros colaboradores, pasando luego al libro escrito por Don Eugenio Ceria, "Don Bosco con Dios", que fue el primer intento de síntesis a un nivel divulgativo de su espiritualidad, consultando luego las distintas interpretaciones de la experiencia espiritual de Don Bosco hechas por sus sucesores, para llegar finalmente a un punto de inflexión en el estudio de la forma de vivir la fe y la religión del mismo Don Bosco.

Estos últimos estudios se adhieren con mayor fidelidad a las fuentes, abiertas a la consideración de las varias visiones espirituales que han influido en Don Bosco o que han tenido contacto con él (San Francisco de Sales, San Ignacio, San Alfonso María de Liguori, San Vicente de Paúl, San Felipe Neri, ...), dispuestas a reconocer que la suya ha sido en realidad una experiencia original y genial. Sería interesante, en este punto, tener un nuevo perfil espiritual de Don Bosco, o sea una nueva hagiografía tal como la entiende la teología espiritual de hoy.

El Don Bosco "hombre espiritual" ha interesado a Walter Nigg, pastor luterano y profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Zurich, quien escribió: "Presentar su figura prescindiendo del hecho de que nos encontramos ante un santo sería como presentar una verdad a medias. La categoría del santo debe tener prioridad sobre la de educador. Cualquier otra clasificación distorsionaría la jerarquía de valores. Por otra parte el santo es el hombre en el que lo natural limita con lo sobrenatural y lo sobrenatural está presente en Don Bosco en notable medida [...] Para nosotros no hay duda: el verdadero santo de la Italia moderna es Don Bosco"<sup>53</sup>.

En los mismos años ochenta del siglo pasado, la opinión era compartida por el teólogo P. Dominique Chenu o. p.; al ser consultado por un periodista que le pedía le mostrara algunos santos portadores de un mensaje de actualidad para los nuevos tiempos, contestó: "me gusta recordar, en primer lugar, al hombre que ha anticipado el Concilio en un siglo, Don Bosco. El es ya, proféticamente, un modelo de santidad por su obra que rompe con una manera de pensar y de creer de sus contemporáneos. "

<sup>53</sup> W. NIGG, *Don Bosco. Un santo per il nostro tempo*, Torino, LDC, 1980, 75.103.

En toda época y contexto cultural hay que responder a las siguientes preguntas:

- ¿Qué ha recibido Don Bosco del ambiente en que vivió? ¿en qué medida es deudor al contexto, a la familia, la escuela, la iglesia, la mentalidad de su época?
- ¿Cómo ha reaccionado y qué ha dado a su tiempo y su ambiente?
- ¿Cómo ha influido en lo sucesivo?
- ¿Como lo han visto sus contemporáneos: los salesianos, el pueblo, la iglesia, los laicos?
- ¿Cómo lo han comprendido las sucesivas generaciones?
- ¿Qué aspectos de su santidad nos parecen hoy las más interesantes?
- ¿Cómo traducir hoy, sin copiar, la forma en que Don Bosco interpretó en su tiempo el Evangelio de Cristo?

Estas son las preguntas a las que debería contestar una nueva hagiografía de Don Bosco. No se trata de alcanzar la identificación de un perfil de Don Bosco definitivo y válido para siempre, sino de evidenciar uno adecuado a nuestro tiempo. Es evidente que de cada santo se subrayan los aspectos que interesan por su actualidad y se relegan los que no se estiman necesarios en su propio momento histórico o se consideran irrelevantes para caracterizar su figura.

Los santos son una respuesta a las necesidades espirituales de una generación, ilustración eminente de lo que los cristianos de una época entienden por santidad. Es evidente que la deseada imitación de un santo sólo puede ser "proporcional" a la referencia absoluta que es Jesús de Nazaret, porque todo cristiano, en su situación concreta, está llamado a encarnar a su manera la universal figura de Jesús sin, por supuesto, agotarla. Los santos ofrecen un camino concreto y válido para esta identificación con el Señor Jesús. En el comentario al Aguinaldo que voy a proponer a la Familia Salesiana, estos serán los tres contenidos fundamentales que desarrollaré. Al final de ellos ofreceré algunos compromisos concretos que anticipo ya aquí en su totalidad.

## I. La experiencia espiritual de Don Bosco

La espiritualidad es una forma característica de sentir la santidad cristiana y de tender a ella; es una forma particular de ordenar la propia vida a la adquisición de la perfección cristiana y a la participación de un especial carisma. En otras palabras, la vida cristiana es una acción conjunta con Dios que presupone la fe.

La espiritualidad salesiana se compone de varios elementos: es una forma de vida, oración, trabajo, relaciones interpersonales, una forma de vida comunitaria, una misión educativa pastoral de la educación basada en un patrimonio pedagógico, una metodología de formación, un conjunto de valores y actitudes característicos; una atención especial a la Iglesia y a la sociedad a través de áreas específicas de compromiso, un legado histórico de documentación y escritos, un lenguaje característico, un conjunto típico de estructuras y obras, un calendario con sus propias fiestas y celebraciones; ...

El punto de partida de la experiencia espiritual de Don Bosco es "la gloria de Dios y la salvación de las almas", que fue formulada por él en su programa de vida "da mihi animas, cetera tolle". La raíz profunda de esta experiencia es la unión con Dios, como expresión de

vida teologal que crece con la fe, la esperanza y la caridad y el espíritu de la verdadera piedad. Esta experiencia se traduce en acciones visibles, la fe sin obras está muerta y sin fe las obras están vacías. Por último, tiene como punto de llegada la santidad: la santidad es posible a todos, depende de nuestra cooperación a la gracia, a todos se les da la gracia para ella.

Nuestra espiritualidad corre el riesgo de desaparecer porque los tiempos han cambiado y por- que a veces la vivimos superficialmente. Para actualizarla debemos partir de nuevo de Don Bosco, de su experiencia espiritual y del sistema preventivo. Los clérigos de la época de Don Bosco veían lo que iba mal y no querían ser religiosos, pero estaban encantados con él. Los jóvenes necesitan "testigos", como escribió Pablo VI. Se necesitan "hombres espirituales", hombres de fe, sensibles a las cosas de Dios y dispuestos a la obediencia religiosa en busca de lo mejor. No es la novedad lo que nos hace libres, sino la verdad, y la verdad no puede ser moda, superficialidad, improvisación: "*veritas liberabit vos.*"

## 2. Centro y síntesis de la espiritualidad salesiana: la caridad pastoral

Una expresión de San Francisco de Sales dice: "La persona es la perfección del universo, el amor es la perfección de la persona, la caridad es la perfección del amor."<sup>54</sup> Es una visión universal que pone en orden ascendente cuatro modos de la escala de la existencia: ser, ser persona, el amor como una forma superior a cualquier otra expresión, la caridad como la máxima expresión del amor.

La caridad es el centro de toda espiritualidad cristiana: no sólo es el primer mandamiento, sino que también la fuente de energía para seguir adelante. El fuego de la caridad en nosotros es un misterio y una gracia, no proviene de la iniciativa humana, sino que es una participación en la vida divina y un efecto de la presencia del Espíritu. No podríamos amar a Dios si Él no nos hubiera amado primero, haciéndonos sentir y dándonos el gusto y el deseo, la inteligencia y la voluntad para responder. No podríamos ni siquiera amar al prójimo y ver en él la imagen de Dios, si no tuviésemos la experiencia personal del amor de Dios.

La caridad pastoral es una expresión de la caridad, que tiene muchas manifestaciones: el amor de una madre, el amor conyugal, la compasión, la misericordia, el perdón, ... Nos indica una forma específica de caridad. Recuerda la figura de Jesús, el Buen Pastor, no sólo por la forma de su acción: la bondad, la búsqueda del que se ha perdido, diálogo, perdón, sino también y sobre todo para la esencia de su ministerio: revelar a Dios a cada hombre y mujer. Es más que evidente la diferencia con otras formas de la caridad que dirigen su atención preferente a necesidades específicas de la persona: salud, alimentación, trabajo. El elemento típico de la caridad pastoral es la proclamación del Evangelio, la educación a la fe, la formación de la comunidad cristiana, la saturación evangélica del ambiente.

La caridad pastoral salesiana tiene además una característica propia, documentada también al comienzo de nuestra historia: "En la noche del 26 de enero 1854 nos reunimos en la habitación de Don Bosco y se nos propuso hacer con la ayuda del Señor y de San Francisco una prueba de ejercicio práctico de la caridad hacia el prójimo, ... Desde entonces se les ha dado el nombre de salesianos a los que se propusieron o se propondrán este ejercicio"<sup>55</sup>. La caridad pastoral es el centro y síntesis de nuestra espiritualidad, que tiene su punto de partida en la experiencia espiritual del mismo Don Bosco y en su preocupación por las almas. Después de Don Bosco, sus sucesores han reafirmado la misma convicción, es interesante

<sup>54</sup> Cfr. FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amore di Dio*, Vol II, libro X, c. 1

<sup>55</sup> MB V, 9.

que todos se hayan apresurado a reafirmarla con una convergencia que no deja lugar a dudas. Está expresada en el lema "da mihi animas, cetera tolle".

### 3. Espiritualidad salesiana para todas las vocaciones

Si bien es cierto que la espiritualidad cristiana tiene elementos comunes y válidos para todas las vocaciones, es cierto también que se vive con diferencias particulares y una especificidad en función del propio estado de vida: el ministerio presbiteral, la vida consagrada, los fieles laicos, la familia, los jóvenes, los ancianos, ... tienen su manera típica de vivir la experiencia espiritual. Lo mismo vale para la espiritualidad salesiana.

En la "Carta de identidad de la Familia Salesiana" se han identificado los rasgos espirituales característicos de todos sus grupos, esto se detecta sobre todo en la tercera parte de este documento. Por otro lado, los diversos grupos legítimamente, por su origen y su desarrollo, tienen historias y características espirituales propias, que han de ser conocidas y son un tesoro para toda la familia.

Con el tiempo se ha desarrollado también una espiritualidad juvenil salesiana. Pensemos, además de las tres biografías de los jóvenes Miguel Magone, Domingo Savio y Francisco Besucco escritas por Don Bosco, en las páginas que dirige a través del "Joven cristiano" a los propios jóvenes, a las Compañías, ... Sería interesante conocer el desarrollo de la espiritualidad juvenil salesiana en el tiempo, hasta llegar a la década de los noventa, cuando se ha dado también una formulación autorizada de esta espiritualidad a través del Movimiento Juvenil Salesiano. Hay que profundizar el qué y el cómo proponer a jóvenes no creyentes, indiferentes o pertenecientes a otras religiones, los elementos de la espiritualidad juvenil salesiana.

Los grupos de la Familia Salesiana implican a muchos laicos en su misión. Somos conscientes de que no puede haber una plena participación, a menos que se comparta también el mismo espíritu. Comunicar la espiritualidad salesiana a laicos corresponsables que comparten con nosotros la pastoral educativa se ha convertido en una preocupación fundamental. Los salesianos, así como otros grupos de la Familia Salesiana, han realizado un trabajo explícito de formulación de una espiritualidad laical salesiana en el Capítulo General XXIV<sup>56</sup>. Ciertamente los grupos laicales de la Familia Salesiana constituyen una fuente de inspiración para esta espiritualidad.

Tras habernos vuelto más conscientes de que no puede haber una pastoral juvenil sin pastoral familiar, nos estamos preguntando qué espiritualidad familiar salesiana hemos de elaborar y proponer. Tenemos experiencia de familias que se inspiran en Don Bosco. Aquí el camino está todavía en su inicio, pero es un camino que nos ayuda a desarrollar nuestra misión popular, además de juvenil.

### 4. Compromisos para la Familia Salesiana

4.1. Comprometámonos a profundizar en lo que fue la experiencia espiritual de Don Bosco, su perfil espiritual, para descubrir al "Don Bosco místico" para que podamos imitarlo, viviendo una experiencia espiritual con identidad carismática. Sin apropiarnos la experiencia espiritual vivida por Don Bosco, no podemos ser conscientes de nuestra identidad espiritual salesiana,

---

<sup>56</sup> CG24, *Salesianos y laicos: comunión y participación en el espíritu y en la misión de Don Bosco*, Roma 1996, nn.89-100.

sólo entonces seremos discípulos y apóstoles del Señor Jesús, teniendo a Don Bosco como modelo y maestro de vida espiritual. La espiritualidad salesiana, reinterpretada y enriquecida con la experiencia espiritual de la Iglesia postconciliar y la reflexión de la teología espiritual de hoy, nos propone un camino espiritual que conduce a la santidad. Reconocemos que la espiritualidad salesiana es una espiritualidad verdadera y completa: se ha basado en la historia de la espiritualidad cristiana, sobre todo en San Francisco de Sales, tiene su fuente en la peculiar y original experiencia de Don Bosco, se ha enriquecido con la experiencia eclesial y ha llegado a la lectura y a la síntesis madura actual.

4.2. Vivimos el centro y la síntesis de la espiritualidad salesiana, que es la caridad pastoral. Fue experimentada por Don Bosco como la búsqueda de "la gloria de Dios y la salvación de las almas" y fue convertida por él en oración y programa de vida en el "da mihi animas, cetera tolle". Es una caridad que necesita alimentarse de la oración y basarse en ella, mirando al Corazón de Cristo, imitando al Buen Pastor, meditando la Sagrada Escritura, viviendo la Eucaristía, dando espacio a la oración personal, asumiendo la mentalidad de servicio a los jóvenes. Es una caridad que se traduce y hace visible en gestos concretos de cercanía, afecto, trabajo, entrega. Asumimos el sistema preventivo como una experiencia espiritual y no sólo como una propuesta de la evangelización y de metodología pedagógica, ya que encuentra su fuente en el amor de Dios que precede a cada criatura con su Providencia, la acompaña con su presencia y la salva dando su vida; nos dispone a acoger a Dios en los jóvenes y nos llama a servir a Dios en ellos, reconociendo su dignidad, renovando la fe en sus recursos de bien y educándolos a la plenitud de la vida.

4.3. Comunicamos la propuesta de la espiritualidad salesiana, según la diversidad de vocaciones, sobre todo a los jóvenes, a los laicos comprometidos en la misión de Don Bosco, a las familias. La espiritualidad salesiana debe ser vivida de acuerdo con la vocación recibida de Dios. Reconocemos los rasgos espirituales comunes a los diversos grupos de la Familia Salesiana, indicados en la "Carta de Identidad", damos a conocer los testimonios de la santidad salesiana, invocamos la intercesión de nuestros beatos, venerables y siervos de Dios y pedimos la gracia de su canonización. Ofrecemos a los jóvenes que nos acompañan la espiritualidad juvenil salesiana. Proponemos la espiritualidad salesiana a los laicos comprometidos en la misión de Don Bosco. Con la atención a la pastoral familiar, indicamos a las familias una espiritualidad adecuada a su condición. Por último, invitamos a vivir también una experiencia espiritual a los jóvenes, laicos y familias de nuestras comunidades educativo pastorales o de nuestros grupos y asociaciones que pertenecen a otras religiones o que se encuentran en situación de indiferencia frente a Dios; también para ellos es posible la experiencia espiritual como un espacio para la interioridad, el silencio, el diálogo con su conciencia, la apertura a lo trascendente.

4.4. Leamos algunos **textos de Don Bosco**, que podemos considerar como fuentes de la espiritualidad salesiana. Os propongo una colección de escritos espirituales de Don Bosco, en los que aparece como un verdadero maestro de la vida espiritual<sup>57</sup>. Así, podemos recurrir a páginas que nos hablan con inmediatez de la vivencia espiritual salesiana y de la experiencia que cada uno de nosotros puede asumir.

**Don Pascual Chávez V.**

Rector Mayor

---

<sup>57</sup> A. GIRAUDO (a cura)



AÑO DE LA FE 2012  
2013

## Año de la fe

### Carta Encíclica “Lumen Fidei” (I)

Papa Francisco

1. La luz de la fe: la tradición de la Iglesia ha indicado con esta expresión el gran don traído por Jesucristo, que en el Evangelio de san Juan se presenta con estas palabras: « Yo he venido al mundo como luz, y así, el que cree en mí no quedará en tinieblas » (Jn 12,46). También san Pablo se expresa en los mismos términos: « Pues el Dios que dijo: “Brille la luz del seno de las tinieblas”, ha brillado en nuestros corazones » (2 Co 4,6). En el mundo pagano, hambriento de luz, se había desarrollado el culto al Sol, al *Sol invictus*, invocado a su salida. Pero, aunque renacía cada día, resultaba claro que no podía irradiar su luz sobre toda la existencia del hombre. Pues el sol no ilumina toda la realidad; sus rayos no pueden llegar hasta las sombras de la

muerte, allí donde los ojos humanos se cierran a su luz. «No se ve que nadie estuviera dispuesto a morir por su fe en el sol»[1], decía san Justino mártir. Conscientes del vasto horizonte que la fe les abría, los cristianos llamaron a Cristo el verdadero sol, « cuyos rayos dan la vida »[2]. A Marta, que llora la muerte de su hermano Lázaro, le dice Jesús: « ¿No te he dicho que si crees verás la gloria de Dios? » (Jn 11,40). Quien cree ve; ve con una luz que ilumina todo el trayecto del camino, porque llega a nosotros desde Cristo resucitado, estrella de la mañana que no conoce ocaso.

#### *¿Una luz ilusoria?*

2. Sin embargo, al hablar de la fe como luz, podemos oír la objeción de muchos

contemporáneos nuestros. En la época moderna se ha pensado que esa luz podía bastar para las sociedades antiguas, pero que ya no sirve para los tiempos nuevos, para el hombre adulto, ufano de su razón, ávido de explorar el futuro de una nueva forma. En este sentido, la fe se veía como una luz ilusoria, que impedía al hombre seguir la audacia del saber. El joven Nietzsche invitaba a su hermana Elisabeth a arriesgarse, a « emprender nuevos caminos... con la inseguridad de quien procede autónomamente ». Y añadía: « Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar paz en el alma y felicidad, cree; pero si quieres ser discípulo de la verdad, indaga »[3]. Con lo que creer sería lo contrario de buscar. A partir de aquí, Nietzsche critica al cristianismo por haber rebajado la existencia humana, quitando novedad y aventura a la vida. La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro.

3. De esta manera, la fe ha acabado por ser asociada a la oscuridad. Se ha pensado poderla conservar, encontrando para ella un ámbito que le permita convivir con la luz de la razón. El espacio de la fe se crearía allí donde la luz de la razón no pudiera llegar, allí donde el hombre ya no pudiera tener certezas. La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino. Poco a poco, sin embargo, se ha visto que la luz de la razón autónoma no logra iluminar suficientemente el futuro; al final, éste queda en la oscuridad, y deja al hombre con el miedo a lo desconocido. De este modo, el hombre ha renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande, y se ha contentado con pequeñas luces que alumbran el instante

fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino. Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija.

### *Una luz por descubrir*

4. Por tanto, es urgente recuperar el carácter luminoso propio de la fe, pues cuando su llama se apaga, todas las otras luces acaban languideciendo. Y es que la característica propia de la luz de la fe es la capacidad de iluminar *toda* la existencia del hombre. Porque una luz tan potente no puede provenir de nosotros mismos; ha de venir de una fuente más primordial, tiene que venir, en definitiva, de Dios. La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida. Transformados por este amor, recibimos ojos nuevos, experimentamos que en él hay una gran promesa de plenitud y se nos abre la mirada al futuro. La fe, que recibimos de Dios como don sobrenatural, se presenta como luz en el sendero, que orienta nuestro camino en el tiempo. Por una parte, procede del pasado; es la luz de una memoria fundante, la memoria de la vida de Jesús, donde su amor se ha manifestado totalmente fiable, capaz de vencer a la muerte. Pero, al mismo tiempo, como Jesús ha resucitado y nos atrae más allá de la muerte, la fe es luz que viene del futuro, que nos desvela vastos horizontes, y nos lleva más allá de nuestro « yo » aislado, hacia la más amplia comunión. Nos damos cuenta, por tanto, de que la fe no habita en la oscuridad, sino que es luz en nuestras tinieblas. Dante, en la *Divina Comedia*, después de haber confesado su fe ante san Pedro, la describe como una « chispa, / que se convierte en una llama cada vez más ardiente / y centellea en mí, cual estrella en el cielo »[4]. Deseo hablar precisamente de esta luz de la fe para que crezca e ilumine el

presente, y llegue a convertirse en estrella que muestre el horizonte de nuestro camino en un tiempo en el que el hombre tiene especialmente necesidad de luz.

5. El Señor, antes de su pasión, dijo a Pedro: « He pedido por ti, para que tu fe no se apague » (Lc 22,32). Y luego le pidió que confirmase a sus hermanos en esa misma fe. Consciente de la tarea confiada al Sucesor de Pedro, Benedicto XVI decidió convocar este *Año de la fe*, un tiempo de gracia que nos está ayudando a sentir la gran alegría de creer, a reavivar la percepción de la amplitud de horizontes que la fe nos desvela, para confesarla en su unidad e integridad, fieles a la memoria del Señor, sostenidos por su presencia y por la acción del Espíritu Santo. La convicción de una fe que hace grande y plena la vida, centrada en Cristo y en la fuerza de su gracia, animaba la misión de los primeros cristianos. En las Actas de los mártires leemos este diálogo entre el prefecto romano Rústico y el cristiano Hierax: « ¿Dónde están tus padres? », pregunta el juez al mártir. Y éste responde: « Nuestro verdadero padre es Cristo, y nuestra madre, la fe en él »[5]. Para aquellos cristianos, la fe, en cuanto encuentro con el Dios vivo manifestado en Cristo, era una « madre », porque los daba a luz, engendraba en ellos la vida divina, una nueva experiencia, una visión luminosa de la existencia por la que estaban dispuestos a dar testimonio público hasta el final.

6. El Año de la fe ha comenzado en el 50 aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II. Esta coincidencia nos permite ver que el Vaticano II ha sido un Concilio sobre la fe[6], en cuanto que nos ha invitado a poner de nuevo en el centro de nuestra vida eclesial y personal el primado de Dios en Cristo. Porque la Iglesia nunca

presupone la fe como algo descontado, sino que sabe que este don de Dios tiene que ser alimentado y robustecido para que siga guiando su camino. El Concilio Vaticano II ha hecho que la fe brille dentro de la experiencia humana, recorriendo así los caminos del hombre contemporáneo. De este modo, se ha visto cómo la fe enriquece la existencia humana en todas sus dimensiones.

7. Estas consideraciones sobre la fe, en línea con todo lo que el Magisterio de la Iglesia ha declarado sobre esta virtud teologal[7], pretenden sumarse a lo que el Papa Benedicto XVI ha escrito en las Cartas encíclicas sobre la *caridad* y la *esperanza*. Él ya había completado prácticamente una primera redacción de esta Carta encíclica sobre la fe. Se lo agradezco de corazón y, en la fraternidad de Cristo, asumo su precioso trabajo, añadiendo al texto algunas aportaciones. El Sucesor de Pedro, ayer, hoy y siempre, está llamado a « confirmar a sus hermanos » en el inconmensurable tesoro de la fe, que Dios da como luz sobre el camino de todo hombre.

En la fe, don de Dios, virtud sobrenatural infusa por él, reconocemos que se nos ha dado un gran Amor, que se nos ha dirigido una Palabra buena, y que, si acogemos esta Palabra, que es Jesucristo, Palabra encarnada, el Espíritu Santo nos transforma, ilumina nuestro camino hacia el futuro, y da alas a nuestra esperanza para recorrerlo con alegría. Fe, esperanza y caridad, en admirable urdimbre, constituyen el dinamismo de la existencia cristiana hacia la comunión plena con Dios. ¿Cuál es la ruta que la fe nos descubre? ¿De dónde procede su luz poderosa que permite iluminar el camino de una vida lograda y fecunda, llena de fruto?

## CAPÍTULO PRIMERO HEMOS CREÍDO EN EL AMOR (cf. I Jn 4,16)

### *Abrahán, nuestro padre en la fe*

8. La fe nos abre el camino y acompaña nuestros pasos a lo largo de la historia. Por eso, si queremos entender lo que es la fe, tenemos que narrar su recorrido, el camino de los hombres creyentes, cuyo testimonio encontramos en primer lugar en el Antiguo Testamento. En él, Abrahán, nuestro padre en la fe, ocupa un lugar destacado. En su vida sucede algo desconcertante: Dios le dirige la Palabra, se revela como un Dios que habla y lo llama por su nombre. La fe está vinculada a la escucha. Abrahán no ve a Dios, pero oye su voz. De este modo la fe adquiere un carácter personal. Aquí Dios no se manifiesta como el Dios de un lugar, ni tampoco aparece vinculado a un tiempo sagrado determinado, sino como el Dios de una persona, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, capaz de entrar en contacto con el hombre y establecer una alianza con él. La fe es la respuesta a una Palabra que interpela personalmente, a un Tú que nos llama por nuestro nombre.

9. Lo que esta Palabra comunica a Abrahán es una llamada y una promesa. En primer lugar es una llamada a salir de su tierra, una invitación a abrirse a una vida nueva, comienzo de un éxodo que lo lleva hacia un futuro inesperado. La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar: la fe « ve » en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios. Esta Palabra encierra además una promesa: tu descendencia será numerosa, serás padre de un gran pueblo (cf. Gn 13,16; 15,5; 22,17). Es verdad que, en cuanto respuesta a una Palabra que la precede, la fe de Abrahán

será siempre un acto de memoria. Sin embargo, esta memoria no se queda en el pasado, sino que, siendo memoria de una promesa, es capaz de abrir al futuro, de iluminar los pasos a lo largo del camino. De este modo, la fe, en cuanto memoria del futuro, *memoria futuri*, está estrechamente ligada con la esperanza.

10. Lo que se pide a Abrahán es que se fie de esta Palabra. La fe entiende que la palabra, aparentemente efímera y pasajera, cuando es pronunciada por el Dios fiel, se convierte en lo más seguro e inquebrantable que pueda haber, en lo que hace posible que nuestro camino tenga continuidad en el tiempo. La fe acoge esta Palabra como roca firme, para construir sobre ella con sólido fundamento. Por eso, la Biblia, para hablar de la fe, usa la palabra hebrea *'emûnah*, derivada del verbo *'amán*, cuya raíz significa « sostener ». El término *'emûnah* puede significar tanto la fidelidad de Dios como la fe del hombre. El hombre fiel recibe su fuerza confiándose en las manos de Dios. Jugando con las dos acepciones de la palabra — presentes también en los correspondientes términos griego (*pistós*) y latino (*fidelis*)—, san Cirilo de Jerusalén ensalza la dignidad del cristiano, que recibe el mismo calificativo que Dios: ambos son llamados « fieles »[8]. San Agustín lo explica así: « El hombre es fiel creyendo a Dios, que promete; Dios es fiel dando lo que promete al hombre »[9].

11. Un último aspecto de la historia de Abrahán es importante para comprender su fe. La Palabra de Dios, aunque lleva consigo novedad y sorpresa, no es en absoluto ajena a la propia experiencia del patriarca. Abrahán reconoce en esa voz

que se le dirige una llamada profunda, inscrita desde siempre en su corazón. Dios asocia su promesa a aquel « lugar » en el que la existencia del hombre se manifiesta desde siempre prometedora: la paternidad, la generación de una nueva vida: « Sara te va a dar un hijo; lo llamarás Isaac » (*Gn* 17,19). El Dios que pide a Abrahán que se fíe totalmente de él, se revela como la fuente de la que proviene toda vida. De esta forma, la fe se pone en relación con la paternidad de Dios, de la que procede la creación: el Dios que llama a Abrahán es el Dios creador, que « llama a la existencia lo que no existe » (*Rm* 4,17), que « nos eligió antes de la fundación del mundo... y nos ha destinado a ser sus hijos » (*Ef* 1,4-5). Para Abrahán, la fe en Dios ilumina las raíces más profundas de su ser, le permite reconocer la fuente de bondad que hay en el origen de todas las cosas, y confirmar que su vida no procede de la nada o la casualidad, sino de una llamada y un amor personal. El Dios misterioso que lo ha llamado no es un Dios extraño, sino aquel que es origen de todo y que todo lo sostiene. La gran prueba de la fe de Abrahán, el sacrificio de su hijo Isaac, nos permite ver hasta qué punto este amor originario es capaz de garantizar la vida incluso después de la muerte. La Palabra que ha sido capaz de suscitar un hijo con su cuerpo « medio muerto » y « en el seno estéril » de Sara (cf. *Rm* 4,19), será también capaz de garantizar la promesa de un futuro más allá de toda amenaza o peligro (cf. *Hb* 11,19; *Rm* 4,21).

### **La fe de Israel**

12. En el libro del Éxodo, la historia del pueblo de Israel sigue la estela de la fe de Abrahán. La fe nace de nuevo de un don originario: Israel se abre a la intervención de Dios, que quiere librarlo de su miseria. La fe es la llamada a un largo camino para adorar al Señor en el Sinaí y heredar la tierra prometida. El amor divino se describe con los rasgos de un padre que

lleva de la mano a su hijo por el camino (cf. *Dt* 1,31). La confesión de fe de Israel se formula como narración de los beneficios de Dios, de su intervención para liberar y guiar al pueblo (cf. *Dt* 26,5-11), narración que el pueblo transmite de generación en generación. Para Israel, la luz de Dios brilla a través de la memoria de las obras realizadas por el Señor, conmemoradas y confesadas en el culto, transmitidas de padres a hijos. Aprendemos así que la luz de la fe está vinculada al relato concreto de la vida, al recuerdo agradecido de los beneficios de Dios y al cumplimiento progresivo de sus promesas. La arquitectura gótica lo ha expresado muy bien: en las grandes catedrales, la luz llega del cielo a través de las vidrieras en las que está representada la historia sagrada. La luz de Dios nos llega a través de la narración de su revelación y, de este modo, puede iluminar nuestro camino en el tiempo, recordando los beneficios divinos, mostrando cómo se cumplen sus promesas.

13. Por otro lado, la historia de Israel también nos permite ver cómo el pueblo ha caído tantas veces en la tentación de la incredulidad. Aquí, lo contrario de la fe se manifiesta como idolatría. Mientras Moisés habla con Dios en el Sinaí, el pueblo no soporta el misterio del rostro oculto de Dios, no aguanta el tiempo de espera. La fe, por su propia naturaleza, requiere renunciar a la posesión inmediata que parece ofrecer la visión, es una invitación a abrirse a la fuente de la luz, respetando el misterio propio de un Rostro, que quiere revelarse personalmente y en el momento oportuno. Martin Buber citaba esta definición de idolatría del rabino de Kock: se da idolatría cuando « un rostro se dirige reverentemente a un rostro que no es un rostro »[10]. En lugar de tener fe en Dios, se prefiere adorar al ídolo, cuyo rostro se puede mirar, cuyo origen es conocido, porque lo hemos hecho nosotros. Ante el ídolo, no hay riesgo de una llamada que

haga salir de las propias seguridades, porque los ídolos « tienen boca y no hablan » (Sa/115,5). Vemos entonces que el ídolo es un pretexto para ponerse a sí mismo en el centro de la realidad, adorando la obra de las propias manos. Perdida la orientación fundamental que da unidad a su existencia, el hombre se disgrega en la multiplicidad de sus deseos; negándose a esperar el tiempo de la promesa, se desintegra en los múltiples instantes de su historia. Por eso, la idolatría es siempre politeísta, ir sin meta alguna de un señor a otro. La idolatría no presenta un camino, sino una multitud de senderos, que no llevan a ninguna parte, y forman más bien un laberinto. Quien no quiere fiarse de Dios se ve obligado a escuchar las voces de tantos ídolos que le gritan: « Fíate de mí ». La fe, en cuanto asociada a la conversión, es lo opuesto a la idolatría; es separación de los ídolos para volver al Dios vivo, mediante un encuentro personal. Creer significa confiarse a un amor misericordioso, que siempre acoge y perdona, que sostiene y orienta la existencia, que se manifiesta poderoso en su capacidad de enderezar lo torcido de nuestra historia. La fe consiste en la disponibilidad para dejarse transformar una y otra vez por la llamada de Dios. He aquí la paradoja: en el continuo volverse al Señor, el hombre encuentra un camino seguro, que lo libera de la dispersión a que le someten los ídolos.

14. En la fe de Israel destaca también la figura de Moisés, el mediador. El pueblo no puede ver el rostro de Dios; es Moisés quien habla con YHWH en la montaña y transmite a todos la voluntad del Señor. Con esta presencia del mediador, Israel ha aprendido a caminar unido. El acto de fe individual se inserta en una comunidad, en el « nosotros » común del pueblo que, en la fe, es como un solo hombre, « mi hijo primogénito », como llama Dios a Israel (Ex 4,22). La mediación no representa aquí un obstáculo, sino una apertura: en el

encuentro con los demás, la mirada se extiende a una verdad más grande que nosotros mismos. J. J. Rousseau lamentaba no poder ver a Dios personalmente: « ¡Cuántos hombres entre Dios y yo! »[11]. « ¿Es tan simple y natural que Dios se haya dirigido a Moisés para hablar a Jean Jacques Rousseau? »[12]. Desde una concepción individualista y limitada del conocimiento, no se puede entender el sentido de la mediación, esa capacidad de participar en la visión del otro, ese saber compartido, que es el saber propio del amor. La fe es un don gratuito de Dios que exige la humildad y el valor de fiarse y confiarse, para poder ver el camino luminoso del encuentro entre Dios y los hombres, la historia de la salvación.

#### *La plenitud de la fe cristiana*

15. « Abrahán [...] saltaba de gozo pensando ver mi día; lo vio, y se llenó de alegría » (Jn 8,56). Según estas palabras de Jesús, la fe de Abrahán estaba orientada ya a él; en cierto sentido, era una visión anticipada de su misterio. Así lo entiende san Agustín, al afirmar que los patriarcas se salvaron por la fe, pero no la fe en el Cristo ya venido, sino la fe en el Cristo que había de venir, una fe en tensión hacia el acontecimiento futuro de Jesús[13]. La fe cristiana está centrada en Cristo, es confesar que Jesús es el Señor, y Dios lo ha resucitado de entre los muertos (cf. Rm 10,9). Todas las líneas del Antiguo Testamento convergen en Cristo; él es el « sí » definitivo a todas las promesas, el fundamento de nuestro « amén » último a Dios (cf. 2 Co 1,20). La historia de Jesús es la manifestación plena de la fiabilidad de Dios. Si Israel recordaba las grandes muestras de amor de Dios, que constituían el centro de su confesión y abrían la mirada de su fe, ahora la vida de Jesús se presenta como la intervención definitiva de Dios, la manifestación suprema de su amor por nosotros. La Palabra que Dios nos dirige en Jesús no es una más entre otras, sino su Palabra eterna (cf. Hb1,1-2). No

hay garantía más grande que Dios nos pueda dar para asegurarnos su amor, como recuerda san Pablo (cf. *Rm* 8,31-39). La fe cristiana es, por tanto, fe en el Amor pleno, en su poder eficaz, en su capacidad de transformar el mundo e iluminar el tiempo. « Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él » (*1 Jn* 4,16). La fe reconoce el amor de Dios manifestado en Jesús como el fundamento sobre el que se asienta la realidad y su destino último.

16. La mayor prueba de la fiabilidad del amor de Cristo se encuentra en su muerte por los hombres. Si dar la vida por los amigos es la demostración más grande de amor (cf. *Jn* 15,13), Jesús ha ofrecido la suya por todos, también por los que eran sus enemigos, para transformar los corazones. Por eso, los evangelistas han situado en la hora de la cruz el momento culminante de la mirada de fe, porque en esa hora resplandece el amor divino en toda su altura y amplitud. San Juan introduce aquí su solemne testimonio cuando, junto a la Madre de Jesús, contempla al que habían atravesado (cf. *Jn* 19,37): « El que lo vio da testimonio, su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis » (*Jn* 19,35). F. M. Dostoievski, en su obra *El idiota*, hace decir al protagonista, el príncipe Myskin, a la vista del cuadro de Cristo muerto en el sepulcro, obra de Hans Holbein el Joven: « Un cuadro así podría incluso hacer perder la fe a alguno »[14]. En efecto, el cuadro representa con crudeza los efectos devastadores de la muerte en el cuerpo de Cristo. Y, sin embargo, precisamente en la contemplación de la muerte de Jesús, la fe se refuerza y recibe una luz resplandeciente, cuando se revela como fe en su amor indefectible por nosotros, que es capaz de llegar hasta la muerte para salvarnos. En este amor, que no se ha sustraído a la muerte para manifestar cuánto me ama, es posible creer; su

totalidad vence cualquier suspicacia y nos permite confiarnos plenamente en Cristo.

17. Ahora bien, la muerte de Cristo manifiesta la total fiabilidad del amor de Dios a la luz de la resurrección. En cuanto resucitado, Cristo es testigo fiable, digno de fe (cf. *Ap* 1,5; *Hb* 2,17), apoyo sólido para nuestra fe. « Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe no tiene sentido », dice san Pablo (*1 Co* 15,17). Si el amor del Padre no hubiese resucitado a Jesús de entre los muertos, si no hubiese podido devolver la vida a su cuerpo, no sería un amor plenamente fiable, capaz de iluminar también las tinieblas de la muerte. Cuando san Pablo habla de su nueva vida en Cristo, se refiere a la « fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí » (*Ga* 2,20). Esta « fe del Hijo de Dios » es ciertamente la fe del Apóstol de los gentiles en Jesús, pero supone la fiabilidad de Jesús, que se funda, sí, en su amor hasta la muerte, pero también en ser Hijo de Dios. Precisamente porque Jesús es el Hijo, porque está radicado de modo absoluto en el Padre, ha podido vencer a la muerte y hacer resplandecer plenamente la vida. Nuestra cultura ha perdido la percepción de esta presencia concreta de Dios, de su acción en el mundo. Pensamos que Dios sólo se encuentra más allá, en otro nivel de realidad, separado de nuestras relaciones concretas. Pero si así fuese, si Dios fuese incapaz de intervenir en el mundo, su amor no sería verdaderamente poderoso, verdaderamente real, y no sería entonces ni siquiera verdadero amor, capaz de cumplir esa felicidad que promete. En tal caso, creer o no creer en él sería totalmente indiferente. Los cristianos, en cambio, confiesan el amor concreto y eficaz de Dios, que obra verdaderamente en la historia y determina su destino final, amor que se deja encontrar, que se ha revelado en plenitud en la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

18. La plenitud a la que Jesús lleva a la fe tiene otro aspecto decisivo. Para la fe, Cristo no es sólo aquel en quien creemos, la manifestación máxima del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para poder creer. La fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver. En muchos ámbitos de la vida confiamos en otras personas que conocen las cosas mejor que nosotros. Tenemos confianza en el arquitecto que nos construye la casa, en el farmacéutico que nos da la medicina para curarnos, en el abogado que nos defiende en el tribunal. Tenemos necesidad también de alguien que sea fiable y experto en las cosas de Dios. Jesús, su Hijo, se presenta como aquel que nos explica a Dios (cf. *Jn* 1,18). La vida de Cristo —su modo de conocer al Padre, de vivir totalmente en relación con él— abre un espacio nuevo a la experiencia humana, en el que podemos entrar. La importancia de la relación personal con Jesús mediante la fe queda reflejada en los diversos usos que hace san Juan del verbo *credere*. Junto a « creer que » es verdad lo que Jesús nos dice (cf. *Jn* 14,10; 20,31), san Juan usa también las locuciones « creer a » Jesús y « creer en » Jesús. « Creemos a » Jesús cuando aceptamos su Palabra, su testimonio, porque él es veraz (cf. *Jn* 6,30). « Creemos en » Jesús cuando lo acogemos personalmente en nuestra vida y nos confiamos a él, uniéndonos a él mediante el amor y siguiéndolo a lo largo del camino (cf. *Jn* 2,11; 6,47; 12,44).

Para que pudiésemos conocerlo, acogerlo y seguirlo, el Hijo de Dios ha asumido nuestra carne, y así su visión del Padre se ha realizado también al modo humano, mediante un camino y un recorrido temporal. La fe cristiana es fe en la encarnación del Verbo y en su resurrección en la carne; es fe en un Dios que se ha hecho tan cercano, que ha entrado en nuestra historia. La fe en el

Hijo de Dios hecho hombre en Jesús de Nazaret no nos separa de la realidad, sino que nos permite captar su significado profundo, descubrir cuánto ama Dios a este mundo y cómo lo orienta incesantemente hacia sí; y esto lleva al cristiano a comprometerse, a vivir con mayor intensidad todavía el camino sobre la tierra.

### *La salvación mediante la fe*

19. A partir de esta participación en el modo de ver de Jesús, el apóstol Pablo nos ha dejado en sus escritos una descripción de la existencia creyente. El que cree, aceptando el don de la fe, es transformado en una criatura nueva, recibe un nuevo ser, un ser filial que se hace hijo en el Hijo. « Abbá, Padre », es la palabra más característica de la experiencia de Jesús, que se convierte en el núcleo de la experiencia cristiana (cf. *Rm* 8,15). La vida en la fe, en cuanto existencia filial, consiste en reconocer el don originario y radical, que está a la base de la existencia del hombre, y puede resumirse en la frase de san Pablo a los Corintios: « ¿Tienes algo que no hayas recibido? » (*1 Co* 4,7). Precisamente en este punto se sitúa el corazón de la polémica de san Pablo con los fariseos, la discusión sobre la salvación mediante la fe o mediante las obras de la ley. Lo que san Pablo rechaza es la actitud de quien pretende justificarse a sí mismo ante Dios mediante sus propias obras. Éste, aunque obedezca a los mandamientos, aunque haga obras buenas, se pone a sí mismo en el centro, y no reconoce que el origen de la bondad es Dios. Quien obra así, quien quiere ser fuente de su propia justicia, ve cómo pronto se le agota y se da cuenta de que ni siquiera puede mantenerse fiel a la ley. Se cierra, aislándose del Señor y de los otros, y por eso mismo su vida se vuelve vana, sus obras estériles, como árbol lejos del agua. San Agustín lo expresa así con su lenguaje conciso y eficaz: « *Ab eo qui fecit te noli deficere nec ad te* », de aquel que

te ha hecho, no te alejes ni siquiera para ir a ti[15]. Cuando el hombre piensa que, alejándose de Dios, se encontrará a sí mismo, su existencia fracasa (cf. *Lc 15,11-24*). La salvación comienza con la apertura a algo que nos precede, a un don originario que afirma la vida y protege la existencia. Sólo abriéndonos a este origen y reconociéndolo, es posible ser transformados, dejando que la salvación obre en nosotros y haga fecunda la vida, llena de buenos frutos. La salvación mediante la fe consiste en reconocer el primado del don de Dios, como bien resume san Pablo: « En efecto, por gracia estáis salvados, mediante la fe. Y esto no viene de vosotros: es don de Dios » (*Ef 2,8s*).

20. La nueva lógica de la fe está centrada en Cristo. La fe en Cristo nos salva porque en él la vida se abre radicalmente a un Amor que nos precede y nos transforma desde dentro, que obra en nosotros y con nosotros. Así aparece con claridad en la exégesis que el Apóstol de los gentiles hace de un texto del Deuteronomio, interpretación que se inserta en la dinámica más profunda del Antiguo Testamento. Moisés dice al pueblo que el mandamiento de Dios no es demasiado alto ni está demasiado alejado del hombre. No se debe decir: « ¿Quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá? » o « ¿Quién de nosotros cruzará el mar y nos lo traerá? » (cf. *Dt 30,11-14*). Pablo interpreta esta cercanía de la palabra de Dios como referida a la presencia de Cristo en el cristiano: « No digas en tu corazón: “¿Quién subirá al cielo?”, es decir, para hacer bajar a Cristo. O “¿quién bajará al abismo?”, es decir, para hacer subir a Cristo de entre los muertos » (*Rm 10,6-7*). Cristo ha bajado a la tierra y ha resucitado de entre los muertos; con su encarnación y resurrección, el Hijo de Dios ha abrazado todo el camino del hombre y habita en nuestros corazones mediante el Espíritu santo. La fe sabe que Dios se ha

hecho muy cercano a nosotros, que Cristo se nos ha dado como un gran don que nos transforma interiormente, que habita en nosotros, y así nos da la luz que ilumina el origen y el final de la vida, el arco completo del camino humano.

21. Así podemos entender la novedad que aporta la fe. El creyente es transformado por el Amor, al que se abre por la fe, y al abrirse a este Amor que se le ofrece, su existencia se dilata más allá de sí mismo. Por eso, san Pablo puede afirmar: « No soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí » (*Ga 2,20*), y exhortar: « Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones » (*Ef 3,17*). En la fe, el « yo » del creyente se ensancha para ser habitado por Otro, para vivir en Otro, y así su vida se hace más grande en el Amor. En esto consiste la acción propia del Espíritu Santo. El cristiano puede tener los ojos de Jesús, sus sentimientos, su condición filial, porque se le hace partícipe de su Amor, que es el Espíritu. Y en este Amor se recibe en cierto modo la visión propia de Jesús. Sin esta conformación en el Amor, sin la presencia del Espíritu que lo infunde en nuestros corazones (cf. *Rm 5,5*), es imposible confesar a Jesús como Señor (cf. *1 Co 12,3*).

#### ***La forma eclesial de la fe***

22. De este modo, la existencia creyente se convierte en existencia eclesial. Cuando san Pablo habla a los cristianos de Roma de que todos los creyentes forman un solo cuerpo en Cristo, les pide que no sean orgullosos, sino que se estimen « según la medida de la fe que Dios otorgó a cada cual » (*Rm 12,3*). El creyente aprende a verse a sí mismo a partir de la fe que profesa: la figura de Cristo es el espejo en el que descubre su propia imagen realizada. Y como Cristo abraza en sí a todos los creyentes, que forman su cuerpo, el cristiano se comprende a sí mismo dentro de este cuerpo, en relación originaria con Cristo y con los hermanos

en la fe. La imagen del cuerpo no pretende reducir al creyente a una simple parte de un todo anónimo, a mera pieza de un gran engranaje, sino que subraya más bien la unión vital de Cristo con los creyentes y de todos los creyentes entre sí (cf. *Rm* 12,4-5). Los cristianos son « uno » (cf. *Ga*3,28), sin perder su individualidad, y en el servicio a los demás cada uno alcanza hasta el fondo su propio ser. Se entiende entonces por qué fuera de este cuerpo, de esta unidad de la Iglesia en Cristo, de esta Iglesia que —según la expresión de Romano Guardini— « es la portadora histórica de la visión integral de Cristo sobre el mundo »[16], la fe pierde su « medida », ya no encuentra su equilibrio, el espacio necesario para sostenerse. La fe tiene una configuración necesariamente eclesial, se confiesa dentro del cuerpo de Cristo, como comunión real de los creyentes. Desde este ámbito eclesial, abre al cristiano individual a todos los

hombres. La palabra de Cristo, una vez escuchada y por su propio dinamismo, en el cristiano se transforma en respuesta, y se convierte en palabra pronunciada, en confesión de fe. Como dice san Pablo: « Con el corazón se cree [...], y con los labios se profesa » (*Rm* 10,10). La fe no es algo privado, una concepción individualista, una opinión subjetiva, sino que nace de la escucha y está destinada a pronunciarse y a convertirse en anuncio. En efecto, « ¿cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar? ¿Cómo oirán hablar de él sin nadie que anuncie? » (*Rm* 10,14). La fe se hace entonces operante en el cristiano a partir del don recibido, del Amor que atrae hacia Cristo (cf. *Ga* 5,6), y le hace partícipe del camino de la Iglesia, peregrina en la historia hasta su cumplimiento. Quien ha sido transformado de este modo adquiere una nueva forma de ver, la fe se convierte en luz para sus ojos.

## CAPÍTULO SEGUNDO SI NO CREÉIS, NO COMPRENDERÉIS (cf. *Is*7,9)

### *Fe y verdad*

23. Si no creéis, no comprenderéis (cf. *Is*7,9). La versión griega de la Biblia hebrea, la traducción de los Setenta realizada en Alejandría de Egipto, traduce así las palabras del profeta Isaías al rey Acáz. De este modo, la cuestión del conocimiento de la verdad se colocaba en el centro de la fe. Pero en el texto hebreo leemos de modo diferente. Aquí, el profeta dice al rey: « Si no creéis, no subsistiréis ». Se trata de un juego de palabras con dos formas del verbo *'amán*: « creéis » (*ta'aminu*), y « subsistiréis » (*te'amenu*). Amedrentado por la fuerza de sus enemigos, el rey busca la seguridad de una alianza con el gran imperio de Asiria. El profeta le invita entonces a fiarse únicamente de la verdadera roca que no

vacila, del Dios de Israel. Puesto que Dios es fiable, es razonable tener fe en él, cimentar la propia seguridad sobre su Palabra. Es este el Dios al que Isaías llamará más adelante dos veces « el Dios del Amén » (*Is*65,16), fundamento indestructible de fidelidad a la alianza. Se podría pensar que la versión griega de la Biblia, al traducir « subsistir » por « comprender », ha hecho un cambio profundo del sentido del texto, pasando de la noción bíblica de confianza en Dios a la griega de comprensión. Sin embargo, esta traducción, que aceptaba ciertamente el diálogo con la cultura helenista, no es ajena a la dinámica profunda del texto hebreo. En efecto, la subsistencia que Isaías promete al rey pasa por la comprensión de la acción de Dios y de la

unidad que él confiere a la vida del hombre y a la historia del pueblo. El profeta invita a comprender las vías del Señor, descubriendo en la fidelidad de Dios el plan de sabiduría que gobierna los siglos. San Agustín ha hecho una síntesis de « comprender » y « subsistir » en sus *Confesiones*, cuando habla de fiarse de la verdad para mantenerse en pie: « Me estabilizaré y consolidaré en ti [...], en tu verdad »[17]. Por el contexto sabemos que san Agustín quiere mostrar cómo esta verdad fidedigna de Dios, según aparece en la Biblia, es su presencia fiel a lo largo de la historia, su capacidad de mantener unidos los tiempos, recogiendo la dispersión de los días del hombre[18].

24. Leído a esta luz, el texto de Isaías lleva a una conclusión: el hombre tiene necesidad de conocimiento, tiene necesidad de verdad, porque sin ella no puede subsistir, no va adelante. La fe, sin verdad, no salva, no da seguridad a nuestros pasos. Se queda en una bella fábula, proyección de nuestros deseos de felicidad, algo que nos satisface únicamente en la medida en que queramos hacernos una ilusión. O bien se reduce a un sentimiento hermoso, que consuela y entusiasma, pero dependiendo de los cambios en nuestro estado de ánimo o de la situación de los tiempos, e incapaz de dar continuidad al camino de la vida. Si la fe fuese eso, el rey Acáz tendría razón en no jugarse su vida y la integridad de su reino por una emoción. En cambio, gracias a su unión intrínseca con la verdad, la fe es capaz de ofrecer una luz nueva, superior a los cálculos del rey, porque ve más allá, porque comprende la actuación de Dios, que es fiel a su alianza y a sus promesas.

25. Recuperar la conexión de la fe con la verdad es hoy aun más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos. En la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad sólo la verdad

tecnológica: es verdad aquello que el hombre consigue construir y medir con su ciencia; es verdad porque funciona y así hace más cómoda y fácil la vida. Hoy parece que ésta es la única verdad cierta, la única que se puede compartir con otros, la única sobre la que es posible debatir y comprometerse juntos. Por otra parte, estarían después las verdades del individuo, que consisten en la autenticidad con lo que cada uno siente dentro de sí, válidas sólo para uno mismo, y que no se pueden proponer a los demás con la pretensión de contribuir al bien común. La verdad grande, la verdad que explica la vida personal y social en su conjunto, es vista con sospecha. ¿No ha sido esa verdad —se preguntan— la que han pretendido los grandes totalitarismos del siglo pasado, una verdad que imponía su propia concepción global para aplastar la historia concreta del individuo? Así, queda sólo un relativismo en el que la cuestión de la verdad completa, que es en el fondo la cuestión de Dios, ya no interesa. En esta perspectiva, es lógico que se pretenda deshacer la conexión de la religión con la verdad, porque este nexo estaría en la raíz del fanatismo, que intenta arrollar a quien no comparte las propias creencias. A este respecto, podemos hablar de un gran olvido en nuestro mundo contemporáneo. En efecto, la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro « yo » pequeño y limitado. Es la pregunta sobre el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común.

### ***Amor y conocimiento de la verdad***

26. En esta situación, ¿puede la fe cristiana ofrecer un servicio al bien común indicando el modo justo de entender la verdad? Para responder, es necesario reflexionar sobre el tipo de conocimiento

propio de la fe. Puede ayudarnos una expresión de san Pablo, cuando afirma: « Con el corazón se cree » (*Rm 10,10*). En la Biblia el corazón es el centro del hombre, donde se entrelazan todas sus dimensiones: el cuerpo y el espíritu, la interioridad de la persona y su apertura al mundo y a los otros, el entendimiento, la voluntad, la afectividad. Pues bien, si el corazón es capaz de mantener unidas estas dimensiones es porque en él es donde nos abrimos a la verdad y al amor, y dejamos que nos toquen y nos transformen en lo más hondo. La fe transforma toda la persona, precisamente porque la fe se abre al amor. Esta interacción de la fe con el amor nos permite comprender el tipo de conocimiento propio de la fe, su fuerza de convicción, su capacidad de iluminar nuestros pasos. La fe conoce por estar vinculada al amor, en cuanto el mismo amor trae una luz. La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad.

27. Es conocida la manera en que el filósofo Ludwig Wittgenstein explica la conexión entre fe y certeza. Según él, creer sería algo parecido a una experiencia de enamoramiento, entendida como algo subjetivo, que no se puede proponer como verdad válida para todos[19]. En efecto, el hombre moderno cree que la cuestión del amor tiene poco que ver con la verdad. El amor se concibe hoy como una experiencia que pertenece al mundo de los sentimientos volubles y no a la verdad.

Pero esta descripción del amor ¿es verdaderamente adecuada? En realidad, el amor no se puede reducir a un sentimiento que va y viene. Tiene que ver ciertamente con nuestra afectividad, pero para abrirla a la persona amada e iniciar un camino, que consiste en salir del aislamiento del propio yo para

encaminarse hacia la otra persona, para construir una relación duradera; el amor tiende a la unión con la persona amada. Y así se puede ver en qué sentido el amor tiene necesidad de verdad. Sólo en cuanto está fundado en la verdad, el amor puede perdurar en el tiempo, superar la fugacidad del instante y permanecer firme para dar consistencia a un camino en común. Si el amor no tiene que ver con la verdad, está sujeto al vaivén de los sentimientos y no supera la prueba del tiempo. El amor verdadero, en cambio, unifica todos los elementos de la persona y se convierte en una luz nueva hacia una vida grande y plena. Sin verdad, el amor no puede ofrecer un vínculo sólido, no consigue llevar al « yo » más allá de su aislamiento, ni librarlo de la fugacidad del instante para edificar la vida y dar fruto.

Si el amor necesita la verdad, también la verdad tiene necesidad del amor. Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada. En este sentido, san Gregorio Magno ha escrito que « *amor ipse notitia est* », el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva[20]. Se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas. Guillermo de Saint Thierry, en la Edad Media, sigue esta tradición cuando comenta el versículo del Cantar de los Cantares en el que el amado dice a la amada: « Palomas son tus ojos » (*Ct 1,15*)[21]. Estos dos ojos, explica Guillermo, son la razón creyente y el amor, que se hacen uno solo para llegar a contemplar a Dios, cuando el

entendimiento se hace « entendimiento de un amor iluminado »[20].

28. Una expresión eminente de este descubrimiento del amor como fuente de conocimiento, que forma parte de la experiencia originaria de todo hombre, se encuentra en la concepción bíblica de la fe. Saboreando el amor con el que Dios lo ha elegido y lo ha engendrado como pueblo, Israel llega a comprender la unidad del designio divino, desde su origen hasta su cumplimiento. El conocimiento de la fe, por nacer del amor de Dios que establece la alianza, ilumina un camino en la historia. Por eso, en la Biblia, verdad y fidelidad van unidas, y el Dios verdadero es el Dios fiel, aquel que mantiene sus promesas y permite comprender su designio a lo largo del tiempo. Mediante la experiencia de los profetas, en el sufrimiento del exilio y en la esperanza de un regreso definitivo a la ciudad santa, Israel ha intuido que esta verdad de Dios se extendía más allá de la propia historia, para abarcar toda la historia del mundo, ya desde la creación. El conocimiento de la fe ilumina no sólo el camino particular de un pueblo, sino el decurso completo del mundo creado, desde su origen hasta su consumación.

### ***La fe como escucha y visión***

29. Precisamente porque el conocimiento de la fe está ligado a la alianza de un Dios fiel, que establece una relación de amor con el hombre y le dirige la Palabra, es presentado por la Biblia como escucha, y es asociado al sentido del oído. San Pablo utiliza una fórmula que se ha hecho clásica: *fides ex auditu*, « la fe nace del mensaje que se escucha » (*Rm* 10,17). El conocimiento asociado a la palabra es siempre personal: reconoce la voz, la acoge en libertad y la sigue en obediencia. Por eso san Pablo habla de la « obediencia de la fe » (cf. *Rm* 1,5; 16,26)[23]. La fe es, además, un conocimiento vinculado al transcurrir del tiempo, necesario para que la palabra se pronuncie: es un

conocimiento que se aprende sólo en un camino de seguimiento. La escucha ayuda a representar bien el nexo entre conocimiento y amor.

Por lo que se refiere al conocimiento de la verdad, la escucha se ha contrapuesto a veces a la visión, que sería más propia de la cultura griega. La luz, si por una parte posibilita la contemplación de la totalidad, a la que el hombre siempre ha aspirado, por otra parece quitar espacio a la libertad, porque desciende del cielo y llega directamente a los ojos, sin esperar a que el ojo responda. Además, sería como una invitación a una contemplación extática, separada del tiempo concreto en que el hombre goza y padece. Según esta perspectiva, el acercamiento bíblico al conocimiento estaría opuesto al griego, que buscando una comprensión completa de la realidad, ha vinculado el conocimiento a la visión.

Sin embargo, esta supuesta oposición no se corresponde con el dato bíblico. El Antiguo Testamento ha combinado ambos tipos de conocimiento, puesto que a la escucha de la Palabra de Dios se une el deseo de ver su rostro. De este modo, se pudo entrar en diálogo con la cultura helenística, diálogo que pertenece al corazón de la Escritura. El oído posibilita la llamada personal y la obediencia, y también, que la verdad se revele en el tiempo; la vista aporta la visión completa de todo el recorrido y nos permite situarnos en el gran proyecto de Dios; sin esa visión, tendríamos solamente fragmentos aislados de un todo desconocido.

30. La conexión entre el ver y el escuchar, como órganos de conocimiento de la fe, aparece con toda claridad en el Evangelio de san Juan. Para el cuarto Evangelio, creer es escuchar y, al mismo tiempo, ver. La escucha de la fe tiene las mismas características que el conocimiento propio del amor: es una escucha personal, que

distingue la voz y reconoce la del Buen Pastor (cf. *Jn* 10,3-5); una escucha que requiere seguimiento, como en el caso de los primeros discípulos, que « oyeron sus palabras y siguieron a Jesús » (*Jn* 1,37). Por otra parte, la fe está unida también a la visión. A veces, la visión de los signos de Jesús precede a la fe, como en el caso de aquellos judíos que, tras la resurrección de Lázaro, « al ver lo que había hecho Jesús, creyeron en él » (*Jn* 11,45). Otras veces, la fe lleva a una visión más profunda: « Si crees, verás la gloria de Dios » (*Jn* 11,40). Al final, creer y ver están entrelazados: « El que cree en mí [...] cree en el que me ha enviado. Y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado » (*Jn* 12,44-45). Gracias a la unión con la escucha, el ver también forma parte del seguimiento de Jesús, y la fe se presenta como un camino de la mirada, en el que los ojos se acostumbran a ver en profundidad. Así, en la mañana de Pascua, se pasa de Juan que, todavía en la oscuridad, ante el sepulcro vacío, « vio y creyó » (*Jn* 20,8), a María Magdalena que ve, ahora sí, a Jesús (cf. *Jn* 20,14) y quiere retenerlo, pero se le pide que lo contemple en su camino hacia el Padre, hasta llegar a la plena confesión de la misma Magdalena ante los discípulos: « He visto al Señor » (*Jn* 20,18).

¿Cómo se llega a esta síntesis entre el oír y el ver? Lo hace posible la persona concreta de Jesús, que se puede ver y oír. Él es la Palabra hecha carne, cuya gloria hemos contemplado (cf. *Jn* 1,14). La luz de la fe es la de un Rostro en el que se ve al Padre. En efecto, en el cuarto Evangelio, la verdad que percibe la fe es la manifestación del Padre en el Hijo, en su carne y en sus obras terrenas, verdad que se puede definir como la « vida luminosa » de Jesús[24]. Esto significa que el conocimiento de la fe no invita a mirar una verdad puramente interior. La verdad que la fe nos desvela está centrada en el encuentro con Cristo, en la contemplación de su vida, en la percepción de su

presencia. En este sentido, santo Tomás de Aquino habla de la *oculata fides* de los Apóstoles —la fe que ve— ante la visión corpórea del Resucitado[25]. Vieron a Jesús resucitado con sus propios ojos y creyeron, es decir, pudieron penetrar en la profundidad de aquello que veían para confesar al Hijo de Dios, sentado a la derecha del Padre.

31. Solamente así, mediante la encarnación, compartiendo nuestra humanidad, el conocimiento propio del amor podía llegar a plenitud. En efecto, la luz del amor se enciende cuando somos tocados en el corazón, acogiendo la presencia interior del amado, que nos permite reconocer su misterio. Entendemos entonces por qué, para san Juan, junto al ver y escuchar, la fe es también un tocar, como afirma en su primera Carta: « Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos [...] y palpamos nuestras manos acerca del Verbo de la vida » (1 *Jn* 1,1). Con su encarnación, con su venida entre nosotros, Jesús nos ha tocado y, a través de los sacramentos, también hoy nos toca; de este modo, transformando nuestro corazón, nos ha permitido y nos sigue permitiendo reconocerlo y confesarlo como Hijo de Dios. Con la fe, nosotros podemos tocarlo, y recibir la fuerza de su gracia. San Agustín, comentando el pasaje de la hemorroísa que toca a Jesús para curarse (cf. *Lc* 8,45-46), afirma: « Tocar con el corazón, esto es creer »[26]. También la multitud se agolpa en torno a él, pero no lo roza con el toque personal de la fe, que reconoce su misterio, el misterio del Hijo que manifiesta al Padre. Cuando estamos configurados con Jesús, recibimos ojos adecuados para verlo.

### ***Diálogo entre fe y razón***

32. La fe cristiana, en cuanto anuncia la verdad del amor total de Dios y abre a la fuerza de este amor, llega al centro más profundo de la experiencia del hombre,

que viene a la luz gracias al amor, y está llamado a amar para permanecer en la luz. Con el deseo de iluminar toda la realidad a partir del amor de Dios manifestado en Jesús, e intentando amar con ese mismo amor, los primeros cristianos encontraron en el mundo griego, en su afán de verdad, un referente adecuado para el diálogo. El encuentro del mensaje evangélico con el pensamiento filosófico de la antigüedad fue un momento decisivo para que el Evangelio llegase a todos los pueblos, y favoreció una fecunda interacción entre la fe y la razón, que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos hasta nuestros días. El beato Juan Pablo II, en su Carta encíclica *Fides et ratio*, ha mostrado cómo la fe y la razón se refuerzan mutuamente[27]. Cuando encontramos la luz plena del amor de Jesús, nos damos cuenta de que en cualquier amor nuestro hay ya un tenue reflejo de aquella luz y percibimos cuál es su meta última. Y, al mismo tiempo, el hecho de que en nuestros amores haya una luz nos ayuda a ver el camino del amor hasta la donación plena y total del Hijo de Dios por nosotros. En este movimiento circular, la luz de la fe ilumina todas nuestras relaciones humanas, que pueden ser vividas en unión con el amor y la ternura de Cristo.

33. En la vida de san Agustín encontramos un ejemplo significativo de este camino en el que la búsqueda de la razón, con su deseo de verdad y claridad, se ha integrado en el horizonte de la fe, del que ha recibido una nueva inteligencia. Por una parte, san Agustín acepta la filosofía griega de la luz con su insistencia en la visión. Su encuentro con el neoplatonismo le había permitido conocer el paradigma de la luz, que desciende de lo alto para iluminar las cosas, y constituye así un símbolo de Dios. De este modo, san Agustín comprendió la trascendencia divina, y descubrió que todas las cosas tienen en sí una transparencia que pueden reflejar la

bondad de Dios, el Bien. Así se desprendió del maniqueísmo en que estaba instalado y que le llevaba a pensar que el mal y el bien luchan continuamente entre sí, confundiéndose y mezclándose sin contornos claros. Comprender que Dios es luz dio a su existencia una nueva orientación, le permitió reconocer el mal que había cometido y volverse al bien.

Por otra parte, en la experiencia concreta de san Agustín, tal como él mismo cuenta en sus *Confesiones*, el momento decisivo de su camino de fe no fue una visión de Dios más allá de este mundo, sino más bien una escucha, cuando en el jardín oyó una voz que le decía: « Toma y lee »; tomó el volumen de las Cartas de san Pablo y se detuvo en el capítulo decimotercero de la Carta a los Romanos[28]. Hacía acto de presencia así el Dios personal de la Biblia, capaz de comunicarse con el hombre, de bajar a vivir con él y de acompañarlo en el camino de la historia, manifestándose en el tiempo de la escucha y la respuesta.

De todas formas, este encuentro con el Dios de la Palabra no hizo que san Agustín prescindiese de la luz y la visión. Integró ambas perspectivas, guiado siempre por la revelación del amor de Dios en Jesús. Y así, elaboró una filosofía de la luz que integra la reciprocidad propia de la palabra y da espacio a la libertad de la mirada frente a la luz. Igual que la palabra requiere una respuesta libre, así la luz tiene como respuesta una imagen que la refleja. San Agustín, asociando escucha y visión, puede hablar entonces de la « palabra que resplandece dentro del hombre »[29]. De este modo, la luz se convierte, por así decirlo, en la luz de una palabra, porque es la luz de un Rostro personal, una luz que, alumbrándonos, nos llama y quiere reflejarse en nuestro rostro para resplandecer desde dentro de nosotros mismos. Por otra parte, el deseo de la visión global, y no sólo de los fragmentos de la historia, sigue presente y se cumplirá

al final, cuando el hombre, como dice el Santo de Hipona, verá y amará[30]. Y esto, no porque sea capaz de tener toda la luz, que será siempre inabarcable, sino porque entrará por completo en la luz.

34. La luz del amor, propia de la fe, puede iluminar los interrogantes de nuestro tiempo en cuanto a la verdad. A menudo la verdad queda hoy reducida a la autenticidad subjetiva del individuo, válida sólo para la vida de cada uno. Una verdad común nos da miedo, porque la identificamos con la imposición intransigente de los totalitarismos. Sin embargo, si es la verdad del amor, si es la verdad que se desvela en el encuentro personal con el Otro y con los otros, entonces se libera de su clausura en el ámbito privado para formar parte del bien común. La verdad de un amor no se impone con la violencia, no aplasta a la persona. Naciendo del amor puede llegar al corazón, al centro personal de cada hombre. Se ve claro así que la fe no es intransigente, sino que crece en la convivencia que respeta al otro. El creyente no es arrogante; al contrario, la verdad le hace humilde, sabiendo que, más que poseerla él, es ella la que le abraza y le posee. En lugar de hacernos intolerantes, la seguridad de la fe nos pone en camino y hace posible el testimonio y el diálogo con todos.

Por otra parte, la luz de la fe, unida a la verdad del amor, no es ajena al mundo material, porque el amor se vive siempre en cuerpo y alma; la luz de la fe es una luz encarnada, que procede de la vida luminosa de Jesús. Ilumina incluso la materia, confía en su ordenamiento, sabe que en ella se abre un camino de armonía y de comprensión cada vez más amplio. La mirada de la ciencia se beneficia así de la fe: ésta invita al científico a estar abierto a la realidad, en toda su riqueza inagotable. La fe despierta el sentido crítico, en cuanto que no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas y la ayuda a

darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas. Invitando a maravillarse ante el misterio de la creación, la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia.

### *Fe y búsqueda de Dios*

35. La luz de la fe en Jesús ilumina también el camino de todos los que buscan a Dios, y constituye la aportación propia del cristianismo al diálogo con los seguidores de las diversas religiones. La Carta a los Hebreos nos habla del testimonio de los justos que, antes de la alianza con Abrahán, ya buscaban a Dios con fe. De Henoc se dice que « se le acreditó que había complacido a Dios » (*Hb* 11,5), algo imposible sin la fe, porque « el que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a quienes lo buscan » (*Hb* 11,6). Podemos entender así que el camino del hombre religioso pasa por la confesión de un Dios que se preocupa de él y que no es inaccesible. ¿Qué mejor recompensa podría dar Dios a los que lo buscan, que dejarse encontrar? Y antes incluso de Henoc, tenemos la figura de Abel, cuya fe es también alabada y, gracias a la cual el Señor se complace en sus dones, en la ofrenda de las primicias de sus rebaños (cf. *Hb* 11,4). El hombre religioso intenta reconocer los signos de Dios en las experiencias cotidianas de su vida, en el ciclo de las estaciones, en la fecundidad de la tierra y en todo el movimiento del cosmos. Dios es luminoso, y se deja encontrar por aquellos que lo buscan con sincero corazón.

Imagen de esta búsqueda son los Magos, guiados por la estrella hasta Belén (cf. *Mt* 2,1-12). Para ellos, la luz de Dios se ha hecho camino, como estrella que guía por una senda de descubrimientos. La estrella habla así de la paciencia de Dios con nuestros ojos, que deben habituarse a su esplendor. El hombre religioso está en camino y ha de estar dispuesto a dejarse

guiar, a salir de sí, para encontrar al Dios que sorprende siempre. Este respeto de Dios por los ojos de los hombres nos muestra que, cuando el hombre se acerca a él, la luz humana no se disuelve en la inmensidad luminosa de Dios, como una estrella que desaparece al alba, sino que se hace más brillante cuanto más próxima está del fuego originario, como espejo que refleja su esplendor. La confesión cristiana de Jesús como único salvador, sostiene que toda la luz de Dios se ha concentrado en él, en su « vida luminosa », en la que se desvela el origen y la consumación de la historia[31]. No hay ninguna experiencia humana, ningún itinerario del hombre hacia Dios, que no pueda ser integrado, iluminado y purificado por esta luz. Cuanto más se sumerge el cristiano en la aureola de la luz de Cristo, tanto más es capaz de entender y acompañar el camino de los hombres hacia Dios.

Al configurarse como vía, la fe concierne también a la vida de los hombres que, aunque no crean, desean creer y no dejan de buscar. En la medida en que se abren al amor con corazón sincero y se ponen en marcha con aquella luz que consiguen alcanzar, viven ya, sin saberlo, en la senda hacia la fe. Intentan vivir como si Dios existiese, a veces porque reconocen su importancia para encontrar orientación segura en la vida común, y otras veces porque experimentan el deseo de luz en la oscuridad, pero también, intuyendo, a la vista de la grandeza y la belleza de la vida, que ésta sería todavía mayor con la presencia de Dios. Dice san Ireneo de Lyon que Abrahán, antes de oír la voz de Dios, ya lo buscaba « ardientemente en su corazón », y que « recorría todo el mundo, preguntándose dónde estaba Dios », hasta que « Dios tuvo piedad de aquel que, por su cuenta, lo buscaba en el silencio »[32]. Quien se pone en camino para practicar el bien se acerca a Dios, y ya es sostenido por él, porque es propio de la dinámica de

la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor.

### *Fe y teología*

36. Al tratarse de una luz, la fe nos invita a adentrarnos en ella, a explorar cada vez más los horizontes que ilumina, para conocer mejor lo que amamos. De este deseo nace la teología cristiana. Por tanto, la teología es imposible sin la fe y forma parte del movimiento mismo de la fe, que busca la inteligencia más profunda de la autorrevelación de Dios, cuyo culmen es el misterio de Cristo. La primera consecuencia de esto es que la teología no consiste sólo en un esfuerzo de la razón por escrutar y conocer, como en las ciencias experimentales. Dios no se puede reducir a un objeto. Él es Sujeto que se deja conocer y se manifiesta en la relación de persona a persona. La fe recta orienta la razón a abrirse a la luz que viene de Dios, para que, guiada por el amor a la verdad, pueda conocer a Dios más profundamente. Los grandes doctores y teólogos medievales han indicado que la teología, como ciencia de la fe, es una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. La teología, por tanto, no es solamente palabra sobre Dios, sino ante todo acogida y búsqueda de una inteligencia más profunda de esa palabra que Dios nos dirige, palabra que Dios pronuncia sobre sí mismo, porque es un diálogo eterno de comunión, y admite al hombre dentro de este diálogo[33]. Así pues, la humildad que se deja « tocar » por Dios forma parte de la teología, reconoce sus límites ante el misterio y se lanza a explorar, con la disciplina propia de la razón, las insondables riquezas de este misterio.

Además, la teología participa en la forma eclesial de la fe; su luz es la luz del sujeto creyente que es la Iglesia. Esto requiere, por una parte, que la teología esté al servicio de la fe de los cristianos, se ocupe humildemente de custodiar y profundizar

la fe de todos, especialmente la de los sencillos. Por otra parte, la teología, puesto que vive de la fe, no puede considerar el Magisterio del Papa y de los Obispos en comunión con él como algo extrínseco, un límite a su libertad, sino al

contrario, como un momento interno, constitutivo, en cuanto el Magisterio asegura el contacto con la fuente originaria, y ofrece, por tanto, la certeza de beber en la Palabra de Dios en su integridad.

*(Continuará)*

## Oración para pedir por la propia fe -Una fe libre, cierta, fuerte, alegre, activa y humilde-

Pablo VI

Yo creo, Señor; yo quiero creer en ti.  
Señor, haz que mi fe se plena,  
sin reservas y que penetre mi pensamiento  
y mi manera de juzgar las cosas divinas y las cosas humanas.

**Señor, haz que mi fe sea libre,**  
que tenga el concurso personal de mi adhesión,  
que acepte las renunciaciones y los deberes que comporta  
y que sea fina expresión del estilo de mi personalidad;  
yo creo en ti, Señor.

**Señor, haz que mi fe sea cierta,**  
cierta por una coherencia entre las pruebas exteriores,  
y los testimonios interiores del Espíritu Santo.  
Cierta por su luz que asegure,  
por sus conclusiones que tranquilicen,  
por su asimilación que descanse.

**Señor, haz que mi fe sea fuerte,**  
que no se asuste ante la contradicción de los problemas  
que llenan la experiencia de nuestra vida, ávida de luz;  
que no tema la oposición de quienes la discuten,  
la impugnan, la rechazan, la niegan,  
sino que se robustezca en la prueba íntima de tu Verdad,  
se estrene en el roce de la crítica,  
se corrobore en la afirmación continua  
y remonte las dificultades dialécticas y espirituales,  
en medio de las cuales discurre nuestra existencia temporal.

**Señor, haz que mi fe sea alegre,**

que dé paz y sosiego a mi espíritu  
y que lo disponga a la oración con Dios  
y a la conversación con los hombres.  
para que irradie en estas relaciones sagrada y profana  
la felicidad interior de tu presencia.

**Señor, haz que mi fe sea activa,**

y que ella dé a la caridad un motivo de su expansión moral  
de modo que ella constituya una verdadera amistad conmigo  
y que en las obras, en el sufrimiento,  
en la espera de la revelación final,  
suponga una continua búsqueda de ti,  
un testimonio continuado,  
un alimento ininterrumpido de la esperanza.

**Señor, haz que mi fe sea humilde,**

y que no tenga la presunción de fundarse sobre la experiencia  
de mi pensamiento y de mi sentimiento,  
sino que más bien se rinda al testimonio del Espíritu Santo  
y que no tenga otra ni mejor garantía  
que la docilidad de la Tradición  
y la autoridad del Magisterio de la Iglesia.

