



## **VOLVER A REMONTAR EL VUELO**

Ya llevamos unos días de actividad. Todo vuelve a la "normalidad". El volver a comenzar a veces cuesta, pero siempre nos queda esa convicción de que una vez en el aire el vuelo se hace más fácil y la vida discurre con más tranquilidad. Volvamos a surcar el aire, pero de un modo nuevo, no rutinario. Que el volver a empezar no consista en una repetición anodina, en un más de lo mismo. Feliz curso.

## ÍNDICE

1. Retiro .....3-10
  2. Formación.....11-19
  3. Comunicación.....20-34
  4. El anaquel.....35-84
- Parábola.....35-38
  - Reseñas.....39-42
  - Artículo.....43-47
  - XXIII Coloquio Intern.....48-81
  - Índice 2004-2005.....82-84

Revista fundada en el 2000

**Edita y dirige:**

Inspección Salesiana "Santiago el Mayor"

Avda. de Antibióticos, 126

Apdo. 425

24080 LEÓN

Tfno.: 987 203712 Fax: 987 259254

e-mail: [formacion@salesianos-leon.com](mailto:formacion@salesianos-leon.com)

**Maqueta y coordina:** José Luis Guzón.

**Redacción:** Segundo Cousido y Mateo González

**Depósito Legal:** LE 1436-2002

**ISSN 1695-3681**

# RETIRO

El Retiro del mes de octubre para las comunidades salesianas de León será vocacional y consistirá en retomar las conclusiones que emerjan de la Asamblea Vocacional, que tendrá lugar el sábado, día 8 de octubre. Para los lectores de fuera de la Inspectoría ofrecemos uno acorde con el tema brindado por la Inspectoría de Madrid.

## **“Maestro, ¿no te importa que perezcamos? (Mc 4, 38) A raíz del informe sobre fragilidad vocacional**

Luis Onrubia

### **1. Inquietud ante los datos**

Llevamos unas décadas<sup>1</sup> en la vida religiosa con cierto desasosiego e inquietud. Son muchos los hermanos que dejan la Congregación, aumenta muy rápidamente la edad media en las comunidades menguando nuestra capacidad de gestión de las obras, la sequía de vocaciones nos impide emprender proyectos consistentes, la indiferencia de la sociedad y de los jóvenes hacia la vida religiosa nos invita a debilitar los rasgos decisivos de nuestro ser religiosos o a vivirlos sólo en el interior de nuestras comunidades,...

El Dicasterio de Formación pidió a todas las Inspectorías hacer un informe sobre la fragilidad vocacional en cada Inspectoría (desde 1990 a 2004), a la luz de las reflexiones que aparecieron en las ACG 385, 33-51. La Comisión de Formación lo ha elaborado y ya ha sido aprobado por el Consejo Inspectorial. Este retiro pretende ayudar a todos los hermanos y comunidades a leer los datos y a poner remedio a los aspectos de la fragilidad vocacional que pueden estar marcando de alguna manera la vivencia vocacional propia. En ese informe sobre la fragilidad vocacional cuentan, aunque relativamente, los datos numéricos sobre motivos de abandono de la Congregación; son importantes también los motivos para seguir entregados a la vocación salesiana, así como los factores que contribuyen a esta entrega. Y, sobre todo, se presentan algunas pistas de compromiso, en ámbito local e inspectorial, para lograr en los salesianos una vivencia más entusiasta de la vocación.

---

<sup>1</sup> La bibliografía es abundantísima. Seleccione algunos textos más significativos y asequibles. ARNÁIZ J.M<sup>a</sup>., *Por un presente que tenga futuro. Vida consagrada hoy: más vida y más consagrada*, Madrid: Publicaciones Claretianas 2003. CASTILLO J.M<sup>a</sup>., *El futuro de la vida religiosa de los orígenes a la crisis actual*, Madrid: Trotta 2003. CEREDA F., *La Fragilidad vocacional. Orientaciones para la reflexión y propuesta de intervención* ACG 385, 33-51. FERNÁNDEZ B., *La vida consagrada ante la crisis de reducción*, Fontera Hegian 47, Vitoria: Frontera 2004. GARCÍA VALLES C., *¿Muchos o pocos?. La crisis de los números en la Biblia y en la Iglesia*, Sal Terrae 2004. GONZÁLEZ-CARVAJAL L. “Elementos insalubres para la vida religiosa en la cultura actual” *Confer* 159 (2003) 634. OVIEDO L., “Estrategias de supervivencia en una orden religiosa”, en *Verdad y Vida* 238(2003) 587-610; ID., “Crisis en la vida consagrada. El problema de los abandonos”, *Razón y Fe* (Marzo 2004) 209-223). SESBOÛÉ B., *¡No tengáis miedo!. Los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander: Sal Terrae 1998. URÍBARRI G., *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada* Desclee de Brouwer-Universidad Pontificia de Comillas, 2001. HAUSMAN N., *Inútil y preciosa. Ensayo sobre el futuro de la vida consagrada en Occidente*, Madrid: Publicaciones Claretianas 2005..

La presente reflexión no intenta hurgar en ninguna llaga ni acentuar la preocupación o el desasosiego. Creo que es necesario leer los datos con honradez y reaccionar confiados en la acción del Espíritu. El Espíritu Santo nos hizo surgir y va encaminando los pasos de la historia con su presencia fecunda, incluso por rutas que no podemos sospechar, como les sucedió a los discípulos. Por ello, incluiré unas pautas de 'lectio divina' sobre la situación de la iglesia naciente acosada por vientos y peligros, que la hacían tambalear y se reaniman al sentir la presencia del Señor con ellos.

Los datos fríos de nuestra inspección son: unos 70 abandonos en estos 15 años (39 perpetuos y 37 temporales), 50 clérigos (de ellos, 16 sacerdotes) y 26 coadjutores (de ellos, 15 perpetuos). No es posible un estudio exhaustivo, pues cada situación personal es distinta; sin embargo, se puede ver la tendencia a que los abandonos se relacionan con las dificultades en la organización consistente de la personalidad, con la pérdida de aprecio hacia la misión o con el escaso sentido religioso de la vida y la escasa apertura al acompañamiento espiritual.

Los números y las estadísticas, ciertamente, son alarmantes en nuestro contexto español y europeo. Como es natural, se hacen estudios sobre las causas de esta situación y sobre la viabilidad de futuro. Incluso las instancias oficiales de la Iglesia y de las congregaciones religiosas<sup>2</sup>. Esta situación se interpreta de múltiples formas y las causas se atribuyen a factores diversos. “Se ha hecho común la conciencia de que la vida religiosa en Europa ha entrado en una fase nueva. Frente a una etapa anterior de crecimiento y expansión, nos toca vivir ahora una etapa de disminución y reducción. Hay quien habla de situación de declive, decadencia o recesión. Hay quien opina que la vida religiosa está moribunda...¿está cediendo sus funciones a otros actores eclesiales?, ¿son los nuevos movimientos eclesiales los llamados a sustituir a la vida consagrada ya que señalan ‘una nueva primavera del Espíritu’?”<sup>3</sup>.

## 2. Imágenes para la esperanza

Es natural que tendamos a hacer una lectura de estos datos con las claves interpretativas de la cultura y de las instituciones de la sociedad en que vivimos. Incluso podemos intentar responder con sus mismas estrategias.

Una lectura creyente de los datos y una interpretación teológica de la situación pueden ayudarnos a vivir más esperanzados y a reaccionar con más determinación. No se trata de consolarnos o de estimularnos a conservar lo que creemos ser nuestras riquezas, sino de discernir bien el momento de la historia de la salvación en que el Señor nos ha colocado y de responder con autenticidad a los retos que tiene.

La Palabra de Dios, que diariamente va educando nuestra mente y configurando nuestro corazón, nos propone a lo largo del año litúrgico la meditación de situaciones similares en el pueblo de Dios. Un pueblo que se siente escogido y amado, un pueblo siempre en camino, en el exilio y en la diáspora<sup>4</sup>, un pueblo que experimenta su debilidad y su pecado, un pueblo que se convierte al Señor y goza del cariño de su Dios, un pueblo que

---

<sup>2</sup> *Vita Consecrata* 3, 4 y 63: “En algunas regiones del mundo, los cambios sociales y la disminución del número de vocaciones está haciendo mella en la vida consagrada. Las obras apostólicas de muchos Institutos y su misma presencia en ciertas iglesias locales están en peligro. Como ya ha ocurrido otras veces en la historia, hay Institutos que corren el riesgo de desaparecer” (VC 63). *Caminar desde Cristo* 12-13: “Con la disminución de los miembros en muchos institutos y su envejecimiento, evidente en algunas partes del mundo, surge la pregunta de si la vida consagrada es todavía un testimonio visible, capaz de atraer a los jóvenes” (12).

<sup>3</sup> FERNÁNDEZ B., *La vida consagrada ante la crisis de reducción*, Frontera Hegian 47, Vitoria: Frontera 2004, 16.

<sup>4</sup> Cfr. GRUBER M. “Exilio y diáspora. Paradigmas bíblicos de crisis y nuevo comienzo”, en SCHAUPP K.-KUNZ C.E., *¿Renovación o refundación? Vitalidad y cambio en las congregaciones religiosas*. Madrid: Publicaciones Claretianas 2003, 85-104.

como 'resto de Yahvé' y, a veces en la incertidumbre, sabe descubrir a su Mesías y Salvador.

La experiencia de los discípulos del Señor también nos ayuda a interpretar la situación por la que pasa la Iglesia y la vida consagrada hoy. No vivieron momentos fáciles ni de éxitos deslumbrantes; incluso cuando creyeron haber logrado algún éxito Jesús les invitó a que no estuvieran alegres por esos éxitos. Y bien que lo aprendieron. La experiencia de Emaús (Lc 24) es elocuente; al experimentar el desamparo y el desencanto recobran el ánimo, pues Jesús les calienta el corazón y regresan corriendo a la comunidad a compartir su encuentro con el Resucitado.

También la meditación del proceso seguido por la comunidad cristiana en los Hechos de los Apóstoles puede ofrecernos luz. Comienzan siendo una comunidad sin fuerzas, que no siente la presencia del Señor en medio de ella, cerrada por miedo a quienes les rodeaban,... experimentando la acción del Espíritu se lanzan hasta enfrentarse con los poderes de la sociedad, viviendo con radicalidad la propuesta de Jesús. No es de extrañar que el texto de Hechos de los Apóstoles vaya concluyendo cada testimonio de vida de la comunidad con la adhesión de nuevos seguidores del Señor; ni que se concluya el texto con el anuncio del Evangelio en Roma, en el centro de la civilización, y Pablo "podía anunciar el reino de Dios y enseñar cuanto se refiere a Jesucristo, el Señor, con toda libertad" (Hch 28, 31).

En la literatura espiritual y de vida consagrada hay dos títulos sugerentes que nos invitan a la meditación. La religiosa Chittister, con la metáfora *El fuego en estas cenizas*<sup>5</sup>, puede expresar bien la situación y la línea de salida. Las cenizas señalan lo que queda después de que el fuego ha ardido, donde ya no hay calor ni luz; el color gris y su inutilidad dan la impresión de tristeza, frialdad, esterilidad... de algo sin atractivo, sin fuerza, sin dinamismo, sin vida (debilidad del miércoles de ceniza y de finitud propia de todo cadáver). Como en el brasero, también el rescoldo está debajo de las cenizas que parecen ahogarlo; al soplar sobre las cenizas es posible reavivar el fuego, cuando el aire nuevo entra en contacto con las brasas. Es posible hacer brotar nuevamente el calor, la luz, la vida y el entusiasmo donde parecía imposible. Pero es necesario dejar que el aire nuevo del Espíritu entre las cenizas que parecen marcar nuestra situación y debilidad.

Otro texto muy difundido entre nosotros es *El oso y la monja*<sup>6</sup>. Timothy Radcliffe, siendo superior de los dominicos, observa un anuncio publicitario mientras espera el autobús. En él aparece un oso fuerte, fuerte, vencedor, símbolo del vencedor en el mundo empresarial y capitalista, dominador, que se afirma con fuerza ante quien le intente hacerle sombra, depredador, insensible ante las víctimas de su dominio implacable. También aparece una monja, que al autor le parece estar cantando con su guitarra en la celebración de la Vigilia Pascual de una pequeña iglesia olvidada de América Latina, junto con todos los olvidados de la historia triunfal del progreso económico. Comenta Gabino Uríbarri: "La escena evoca la fragilidad de la novicia, su belleza, su entusiasmo, su debilidad, su impotencia o, más bíblicamente, su pobreza virginal; frente a la impetuosidad, la fuerza, el poderío, la zafiedad y la brutalidad del oso. Así está la Vida Consagrada en el mundo contemporáneo: como una doncella virgen y pobre, revestida por un canto de amor que enciende su alma, ante un oso hambriento e iracundo, que arrasa con cuanto se le pone por delante"<sup>7</sup>.

Fuego, cenizas, oso, monja,...son sólo algunas imágenes. Como toda imagen, pueden prestarse a interpretaciones variadas; aquí se exponen con el fin de alentar nuestra reflexión y nuestra esperanza, nuestra confianza en el Señor y en las energías que su Espíritu suscita en todos los momentos y circunstancias de la historia, aunque no las palpemos en muchos momentos.

---

<sup>5</sup> CHITTISTER J., *El fuego en estas cenizas* Santander: Sal Terrae.

<sup>6</sup> Se trata del título de una conferencia dada por T. Radcliffe, siendo superior general de los dominicos, incluida en la publicación: RADCLIFFE T. *El manantial de la esperanza*, Salamanca: San Esteban 1999.

<sup>7</sup> URIBARRI G., *Portar las marcas de Jesús...*, 44.

### 3. Raíces, expresiones y causas de la fragilidad vocacional

El documento citado de D. Cereda, Consejero General para la Formación, hace una amplia exposición de lo que se percibe en toda la Congregación e invita a reflexionar a cada Inspectoría. Hechos los análisis oportunos en nuestra Inspectoría, mostramos rasgos y tendencias semejantes a las que se expresan en la Congregación. Es posible que encontremos ciertos tonos de pesimismo; las imágenes del apartado anterior nos ayudan a comprender estos datos de la real fragilidad vocacional.

A continuación exponemos un elenco de 10 elementos que, en el análisis hecho en la Inspectoría, son expresión o raíz o causa de la fragilidad vocacional. Naturalmente no se propone como análisis sociológico preciso; tampoco como una denuncia de vidas inauténticas que olvida lo bueno de los hermanos y de las comunidades.

Estos elementos se proponen en ambiente de retiro, con el fin de ayudarnos a reflexionar personalmente y detectar si estamos (y hasta qué punto) tocados por alguno de estos factores. También puede suscitar el diálogo entre hermanos para ver cómo marcan esos elementos a la Inspectoría y la propia comunidad. También se pueden pensar en otros factores o rasgos no incluidos en este resumen. He aquí los 10 elementos detectados como expresiones de la fragilidad vocacional

1º.- Débil sentido religioso de la vida en algunos salesianos, que limita la vida espiritual, el sentido pastoral, el sentido comunitario, la radicalidad de la consagración.

2º.-Secularismo e indiferencia religiosa en el ambiente social, que crea una sensación de insignificancia de nuestra vida salesiana.

3º.- Complejidad de las obras que nos obligan a dedicar lo mejor de nuestras energías a la gestión de las obras, focalizando nuestro interés en lo profesional de cuanto hacemos más que en lo carismático que motiva la acción.

4º.-Tendencia a la autonomía de las personas, con derivación a planteamientos de tipo individualista, de autosuficiencia, incapaces de contrastar serenamente y de remover tomas de postura.

5º.-Débil capacidad de diálogo, poco nivel de comunicación, escasa preparación para el discernimiento y el acompañamiento.

6º.- A veces no se logran suficientemente los objetivos propios de cada etapa formativa, o no se consolidan en etapas posteriores. Particularmente el aspecto motivacional y el afectivo requieren una atención más cuidada.

7º.- Situaciones de inestabilidad personal y de poca decisión para tomar opciones radicales en la vida, marchando adelante según las circunstancias o los resultados de cada experiencia.

8º.- La Formación Permanente (la propia de la vida ordinaria y las iniciativas extraordinarias) tiene escasa incidencia en la vida de los hermanos, sin provocar una auténtica renovación.

9º.- La vida de las comunidades está marcada por las exigencias de la obra y la autonomía de cada miembro. La rutina, las relaciones formales, las dificultades de relación... no facilitan un ambiente comunitario para avivar el entusiasmo vocacional.

10.- Con frecuencia ha faltado el acompañamiento personal y vocacional, particularmente en los primeros años de profesión perpetua u ordenación y en las situaciones de crisis e incertidumbre vocacional.

Si yo tuviera que resumir todos estos elementos que provocan la fragilidad vocacional recurriría a la expresión de el 'modelo liberal' o progresista de vida religiosa. Nos lo explicó el Rector Mayor<sup>8</sup>, en un texto que no agradó a algunos, e hizo ver que era una vía muerta sin futuro. Otros estudiosos de la vida consagrada coinciden en declarar la crisis irremediable de este modelo<sup>9</sup>, aunque se puedan aprovechar algunas inquietudes que tiene, como es la atención a la persona humana y la apertura a la cultura circundante.

Tanto el Rector Mayor como quienes estudian la teología de la vida consagrada coinciden en apuntar que algunas tendencias de este modelo hacen perder la identidad del religioso al disolverse en la cultura ambiental sin ejercer la misión de ser sal que da sabor.

Entre los rasgos de este estilo de vida religiosa se señalan:

a) tendencia de los religiosos a no identificarse como tales en el contexto en que viven y a 'ser normales' como si la profecía de la vida religiosa no aportaran nada por lo que merezca la pena entregarse con pasión;

b) dar la primacía al 'hacer profesional' (tan necesario en esta cultura actual) sobre el 'ser' signo de un estilo de vida evangélica;

c) actitudes de individualismo y promoción de la autorrealización que impiden un auténtico ejercicio del discernimiento y del compromiso ante los retos de la misión común;

d) mentalidad secularizada que arrincona la oración y, en consecuencia, impide el alimento de las motivaciones por la vida consagrada;

e) promoción de un tipo de comunidad que consiste en 'un espacio de tranquilidad, de respeto mutuo, de bienestar personal, de estar bien sin sentirse incomodados, no yendo más allá de lo que todos están dispuestos a dar, ni pidiendo lo que pide el Evangelio';

f) carencia de vocaciones, pues a los jóvenes no les merece la pena entregarse en la vida religiosa que no les aporta nada distinto de otro tipo de vida [los grupos eclesiales que tienen mayor gancho vocacional se caracterizan por tres rasgos: espiritualidad fuerte, visible y compartida; vida de comunidad intensa y gozosa; compromiso real a favor de los pobres que implica la vida del religioso].

#### 4. Sugerencias para intervenir en la Inspectoría

Estos análisis de la fragilidad vocacional buscan reavivar la respuesta vocacional de los hermanos, superando la situación limitada en que podamos encontrarnos. Por ello D. Cereda pedía a cada Inspectoría que señalara algunas intervenciones específicas para atajar la situación de fragilidad vocacional.

Los estudiosos de vida religiosa en general también han apuntado algunas pistas de salida de esta situación; pero han visto también algunas pistas o reacciones estériles<sup>10</sup>. Entre estas, destacan: cerrar los ojos y no tomar medidas, añorar tiempos pasados que parecen más brillantes, quedarse paralizados sin capacidad de reacción, abandonarse infantilmente a la Providencia sin asumir responsabilidades, culpabilizarnos (personalmente o a los hermanos o a la institución) con la consiguiente sensación de desilusión o amargura, dedicarse a ejercicios de supervivencia (fortalecer estructuras materiales, elaborar documentos consistentes, diseñar campañas vocacionales para

<sup>8</sup> Cfr. CHAVEZ P., "Tú eres mi Dios, fuera de ti no tengo ningún bien", en ACG 382 (2003) 25-31.

<sup>9</sup> Cfr. URÍBARRI G., *Portar las marcas de Jesús* 80-92.

<sup>10</sup> Cfr. MARTÍNEZ F., *Vida religiosa y calidad de vida. ¿Bienestar o vida evangélica?*, Frontera Hegian 48, Vitoria: Frontera 2004; ID., *Vida religiosa y Calidad de vida. ¿Bienestar o vida evangélica?*, Frontera Hegian 48, Vitoria: Frontera 2005.

asegurar las estructuras, reorganizarse estructuralmente, activismo desenfrenado, fuga mística...).

De cara al próximo futuro, las diversas instancias que han participado en la elaboración de este informe sobre la fragilidad vocacional en la Inspectoría sugieren algunas líneas de intervención. Son sólo 10 sugerencias, no líneas programáticas de gobierno; pero sugerencias que pueden inspirar en cada uno y en la comunidad algunos elementos por fortalecer en nuestro camino vocacional:

1. -Potenciar el sentido religioso de la vida en los hermanos y en las comunidades.
2. -Cuidar la espiritualidad de comunión en las comunidades, con todas las connotaciones que tiene: comunicar, compartir, discernimiento, acompañar, corrección fraterna, sentido de pertenencia...
3. -Recuperar los rasgos carismáticos de nuestra acción educativo-pastoral y de nuestras obras, actualmente muy condicionadas por las exigencias organizativas y de funcionamiento. Entre esos rasgos destaca: presencia entre jóvenes y educadores, y calidad de la acción pastoral propuesta.
4. -Preparar a los directores para el acompañamiento personal en la animación de las comunidades.
5. -Dar calidad y asumir con responsabilidad las iniciativas de Formación Permanente, tanto los extraordinarios como los que proporciona la vida ordinaria.
6. -Promover nuevas iniciativas de fuerte carga espiritual que ayuden a superar el desgaste de la vida.
7. -Lograr formadores y equipos formativos con capacidad para el acompañamiento personal y vocacional.
8. -Asegurar en cada etapa formativa el logro de los objetivos asignados en todas las dimensiones de la formación, con la debida personalización de los procesos.
9. -Lograr un buen autoconocimiento por parte de los hermanos, así como una actitud formativa abierta al acompañamiento espiritual y al discernimiento vocacional. Favorecer iniciativas que ayuden a los hermanos a gestionar su mundo interior y a ir configurando su vida con las exigencias actuales de la vida y de la misión salesiana.
- 10.-Cuidar las condiciones para la vivencia del Prenoviado.

Estas sugerencias se corresponden con lo que 60 hermanos de la Inspectoría respondieron a la encuesta sobre los factores que han favorecido su fidelidad vocacional. Entre los factores que más les han ayudados destacan: vida de oración bien cuidada (en la vida ordinaria y en los momentos extraordinarios), el considerar su vida como respuesta al don de la vocación, el haber sido claros en circunstancias de dificultad. Otros elementos se han aprovechado poco, aunque hayan ayudado: ambiente comunitario de fraternidad y de implicación pastoral, así como el trabajo en equipo con educadores y el compartir experiencia de vida con los jóvenes. Llama la atención que la formación permanente responsable y el acompañamiento personal por parte del director de la comunidad apenas han contribuido a ayudar a los hermanos en la vivencia entusiasta de la vocación salesiana.

## **5. Conclusión**

Una de las funciones de los retiros en la vida salesiana consiste en fortalecer la vivencia de la vocación salesiana, renovando, purificando, recuperándonos, dando unidad a nuestro vivir, manteniendo viva nuestra espera (cfr C 91). Estos datos ofrecidos nos ayudan a reflexionar sobre la calidad de vida salesiana que realmente estamos llevando.

La inquietud de fondo está en levantar el ánimo si estuviera menos alto, pues las circunstancias nos pueden desorientar; también la de estimularnos a refrescar el sentido genuino de todos nuestros avatares y desvelos. Esto es especialmente necesario cuando las estadísticas son adversas, cuando se escuchan mensajes discordantes (Iglesia joven-viva-en proceso de rejuvenecimiento e Iglesia socialmente insignificante y acosada), cuando los profetas de desventuras anuncian catástrofes y descalabros, cuando la fragilidad vocacional parece dominar el ambiente.

Lo importante es el examen que personalmente hagamos de nuestra situación y las estrategias de acción que introduzcamos en el propio proyecto de vida. Aprovechar estos momentos de gracia del Retiro es cauce de animación vocacional, al tiempo que testimonio de lo que es central en nuestra vida religiosa.

Las indicaciones de los Capítulos y demás documentación salesiana también exponen estas ideas con amplitud y organizadas según las exigencias de su género literario; bastaría repasarlos como algo que nos implica personal y comunitariamente, como algo que orienta los caminos de nuestra felicidad en la vida salesiana.

Ante esta situación de fragilidad vocacional o de crisis de la vida religiosa, la reacción espontánea puede ser de reorganización, de fusión, de... como hacen las empresas en la gestión de su personal y de sus bienes. Cuando se tiene conciencia clara de lo que es la vida consagrada, no es posible quedar angustiados o preocupados por lo incierto del futuro de la Congregación, como le sucede a cualquier empresa que ha de responder a la dinámica del mercado. En la vida religiosa, leída con 'entendederas evangélicas'<sup>11</sup>, con claves evangélicas y de fe, la reacción natural tendría que ser la de situarse con claridad en el mundo como signo y profecía de un estilo de vida, acentuando los rasgos que la fundamentan: vivencia espiritual, gratuidad en la entrega a la misión, radicalidad en la vivencia de los elementos de la vida consagrada.

“Si los religiosos viviéramos con alegría y fidelidad creativa nuestra vocación, no veo razón para envidiar a otros (movimientos eclesiales más florecientes en personas y obras) ni para atormentarnos por nuestro futuro”<sup>12</sup>. No es momentos de vivir angustiados por lo que será el futuro de la institución religiosa ante situación delicada en número y edad de personas que formamos la comunidad o la Inspectoría; preocupémonos por vivir con integridad y alegría lo que pide el carisma salesiano en nuestro contexto.

Que vivamos todas estas circunstancias con buen ánimo, esperanzados, sabiendo descubrir la vida que hay en todo aquello que el Señor va poniendo a nuestro paso, que sepamos saborearlo convencidos de que Él está con nosotros.

D. Bosco también tuvo que caminar en la incertidumbre, luchando contra infinidad de dificultades y adversidades, con medios pobres para los inmensos campos de acción. Escogió la advocación de “Auxiliadora” precisamente porque se dio cuenta de los retos a los que tenía que enfrentarse –muy superiores a sus fuerzas y capacidades-. Acabaremos nuestra vida sin haber culminado la obra de la salvación de la juventud, pero que no quede sin hacer lo que está en nuestras manos y que, por nuestra desidia-desánimo-falta de comunidad-fragilidad vocacional puede realizarse sólo a medias.

---

<sup>11</sup> Cfr. URIBARRI G., *Portar las marcas de Jesús*, 138.

<sup>12</sup> URIBARRI G., *o.c.*, 106.

---

---

Pautas de reflexión personal-comunitaria

- 1.- Valoración de los análisis expresados en el apartado sobre causas, expresiones y raíces de la fragilidad. Compartimos lo que pensamos sobre los 10 indicadores de fragilidad vocacional, con ejemplos que conocemos.
- 2.-Valoración de las 10 sugerencias para intervenir en la Inspectoría. Anotamos otras posibles líneas de intervención, en la vida de los salesianos, en las comunidades y en la Inspectoría.
- 3.- **Lectio divina:** pueden tomarse textos de la comunidad cristiana en sus inicios o en situaciones de dificultad, o el texto de los discípulos de Emaús (Lc 24) que caminan desilusionados y recuperan el ánimo al encontrarse con Jesús. También nos puede ayudar la escena de ***los discípulos de Jesús en la barca y llenos de miedo por la olas*** que les acosan. (Mc 4, 35-41, Lc 8, 22-25, Mt 8, 23-26, Mt 14, 24-34). Se adjunta un guión de 'lectio divina' de Mc 4, 35-41.

# FORMACIÓN

## Vulnerables pero resistentes<sup>13</sup>

Xavier Quinzá Lleó

### Formar dando cuenta de las esperanzas que nos duelen

Cuando la formación para la vida consagrada está hoy dispuesta a dar cuenta de la densidad de nuestro mundo, lo hace desde la misma óptica del Evangelio: desde unos signos, a partir de los cuales reconocemos indicios de salvación, traducimos sus posibilidades y alcanzamos una visión esperanzada. Estos signos e indicios de una esperanza que duele son un alfabeto que debemos aprender.

Sólo desde el ejercicio de la entrega personal llegamos a descifrar las figuras actuales de la esperanza cristiana. Se trata de signos que compiten con otras visiones del mundo o de la historia. Parece evidente que los signos del pecado, el perdón y por tanto, de la esperanza, no aparecen en la lectura contemporánea de la sociedad, y significan muy poco, si no es en el ámbito de lo privado e incluso de lo patológico. Y sin embargo, son para el cristiano el *abecedario* de su lectura del ser humano y de la historia.

Ninguno de los autores de la tradición primera ligó el triunfo de la obra de Jesús ni su irreductible esperanza a su prestigio personal o al triunfo social de sus ideas, sino a la pasión del Siervo y a la Cruz. Y precisamente desde ahí, como un movimiento de desheredados, creó sus propias lecturas desde el no-poder. Ciertamente aquel que crea que, desde la fe en Jesús, puede compaginar el prestigio del mundo y el escándalo de la cruz es que no ha comprendido nada.

Los cristianos conscientes de hoy sabemos bien que sólo desde la fe en el Crucificado se puede uno atrever a hacer una lectura esperanzada de nuestro mundo. Él es el Signo mayor al que deben remitirse todos los otros que nos ayudan a descifrar las figuras de este tiempo. Como a los contemporáneos de Jesús, tampoco a nosotros se nos dará otro signo más que el «signo de Jonás» (Mt 16,4). Que es un signo de conversión y de fe en el poder de Dios.

Muchas veces también nosotros, en nuestros proyectos de misión, parecemos estar más preocupados por descifrar en nuestra historia «signos del cielo» que por escuchar las urgentes llamadas de la tierra. Entrar en contacto con la realidad del mundo y de la historia es escrutar desde la fe los desafíos que Dios mismo está lanzando a nuestro corazón desde el hermano que sufre.

Para dar cuenta de las esperanzas que nos duelen, no se trata de analizar los hechos mediante los propios códigos de lectura, sino de reconocer el señorío de Jesús sobre la historia y leer desde ahí el reto de conversión real al que la fe nos solicita. Sin la entrega confiada de la vida en el Dios y Padre de Jesucristo, resulta imposible asumir lo escuchado y analizado sobre el mundo, de tal manera que nos mueva el corazón para colaborar en la instauración de su Reino.

Con frecuencia nos sucede que no caemos en la cuenta de que la práctica actual de la esperanza cristiana debe resaltar una característica suya muy propia: se trata del carácter *apasionado* de la misma. Esta idea, originaria de la tradición tomista y

---

<sup>13</sup> X. QUINZÁ LLEÓ, *Modular deseos, vertebrar sujetos. Pensar la formación para la vida consagrada*, San Pablo, Madrid 2005, 197-216.

actualizada por Andrés Tornos, afirma que la virtud de la esperanza se localiza entre las pasiones. En los escritos de Pablo la esperanza se imprime en la parte receptiva del ánimo por la experiencia del espíritu y del amor de Dios (Rom 5,5), por la acogida del testimonio de Jesús (1 Tes 1,6-10) y el reconocimiento de su cumplimiento entre los hermanos; es simpatizante de la alegría (Rom 12,12), la firmeza, la constancia, la seguridad, la dicha.

De modo que podemos afirmar que el Nuevo Testamento concibe la esperanza como una sacudida o enérgica del ánimo, más que como una seguridad elaborada por la mente que razona sobre lo que le espera. La esperanza es una pasión alegre, don recibido y no logro de un esfuerzo, sensación experimentada y no resolución meditada. Tomada así la esperanza, ya se ve que no tiene ningún sentido querer recuperarla mediante el voluntarismo o imprimirla en los ánimos mediante cualquier razonamiento conceptual.

Al hacerle participe de su experiencia, el que anuncia el reinado de Dios establece un vínculo entre él y sus oyentes. La narración compartida es la que crea la comunidad. La novedad o la sorpresa, el sucederse de las escenas hacen que todos participen de una misma emoción, todo colabora al milagro. Pero lo decisivo es la capacidad de compartir, de hacer disponible lo que primero fue vivencia personal. Una conciencia común se crea entre los miembros del mismo círculo en donde se rememora la pasión y resurrección del Siervo.

En el Nuevo Testamento se vivió y recreó esta misma dinámica. Las comunidades son primero grupos de oyentes junto al río, como en Tesalónica, que escuchan al mensajero algo sorprendente y nuevo. Y crecen y se forman en torno a la relación privilegiada de un grupo de testigos de «lo que Jesús hizo y enseñó». Esta noticia, difundida como una historia increíble, es la que congrega a quienes desean participar del poder salvador que de ella misma emana. Es más que una sabiduría interior, es participar juntos de la «fuerza de lo alto», tal y como sucedió con la vida y muerte de Jesús. «Lo que yo recibí, os lo transmito...» (1Cor 15,3), así comienza Pablo su narración de la última comida de Jesús y de su práctica entre los creyentes.

La tarea más urgente para recuperar esta esperanza lúcida y apasionada para los tiempos de crisis que vivimos, es mostrar cómo el lugar de la esperanza cristiana en la historia es su radicación en una historia como la nuestra: frágil y fragmentada. En un mundo muy fragmentado, y de contextos vitales y corporales recuperados, es en el que se puede afirmar que lo fundado por Jesucristo es la inusitada bondad de Dios que convoca a la humanidad hacia un destino de novedad.

Lo esencial de la esperanza cristiana aparece en la manera de proceder y estar en la vida de los que siguieron a Jesús: Dios se hace presente acogiendo en Jesús de modo integral la historia de los hombres y mujeres que le aceptan por la fe, mostrando en nuestra propia y original vivencia del presente, quién es Jesús el Cristo, y qué espera de nosotros.

El ser humano aprende a identificarse con sus deseos como con lo central de sí mismo, aunque nunca lo sean del todo. Dicho aprendizaje siempre se consume en función de la cultura en la que uno crece. Así es como puede valorarse la densidad del proceso histórico de las esperanzas de la fe: unos hombres y mujeres, creyentes en Jesús, vinieron a leer en los futuros de Dios el cumplimiento de sus anhelos, por eso tuvieron que introducirse en una lectura nueva de los sucesos del mundo y de su propia realidad personal.

Lo que supone aceptar que no se entra en nuevas esperanzas si no se entra en las formas de vida que se corresponden con ellas. Y los que se unieron en solidaridad de

amor y de fe, en el recuerdo vivo de Jesús, leyeron el Evangelio y encontraron en él la emoción de tener un futuro en medio de la incertidumbre de los avatares de la vida.

### **Un mundo único que crea nuevas formas de fragmentación**

Los escenarios en donde se desarrolla e interactúa hoy la vida consagrada son los del final de la modernidad tardía. La creciente globalización, además de otros efectos benignos, provoca también disfunciones. Por ejemplo: es la cercanía de la aldea global lo que provoca episodios de ruptura y de violencia. Bruscos acontecimientos están marcando las vivencias de la humanidad en varios puntos del planeta: la caída del muro de Berlín, el 11-S, con su secuela de la guerra de Irak y la amenaza del terrorismo internacional, experimentado en carne propia el 11-M en España. Sin olvidar los conflictos locales: el conflicto palestino, las interminables guerras en África, la violencia en Colombia y en tantos otros puntos calientes.

Por debajo de estas terribles sacudidas se ha ido extendiendo un tipo de sociedad y cultura marcada por la tecnología y los *mass media*, por sistemas de administración e información que generan una gran paradoja: se trata, en muchos casos de un mundo único, pero al mismo tiempo un mundo que crea formas nuevas de fragmentación y dispersión.

Todo ello conduce a una transformación acelerada del contenido y la naturaleza de la vida social cotidiana. La duda penetra en el ámbito de cada día y en términos generales nos encontramos en una sociedad de corte apocalíptico, no porque se encamine a una catástrofe, sino porque implica riesgos que las anteriores generaciones no tuvieron que afrontar.

El espacio deja de ser un obstáculo. Con las comunicaciones e Internet estamos conectados a cualquier parte del mundo. Somos, en cierto sentido, ciudadanos de un mundo nuevo, interconectado. Las distancias parecen no tener mucha importancia. Nos desplazamos con facilidad, vamos de acá para allá y rehacemos nuestra vida más de una vez. La vida no se programa de una vez por todas.

La globalización de las comunicaciones facilita una visión del mundo en donde el espacio cibernético se parece un poco a la promesa cristiana: cada día, frente al ordenador, nos liberamos de las limitaciones corporales y podemos entrar en comunión con cualquiera.

El problema es si logramos sentirnos cercanos a alguno, si no hemos perdido la dimensión de «proximidad». Estando a la mano de cualquiera, gracias al correo electrónico o al móvil, ¿no es verdad que cada vez nos sentimos menos capaces de articular otra cosa que un enfático: *¡Aquí estoy!?* Y esta voz, lo sabemos bien, es como un grito que se pierde en la noche de las ondas, sin encontrar un interlocutor que nos responda. La dimensión de proximidad no se alcanza por tener abierta la posibilidad de comunicarnos, sino por haber creado previamente un espacio de diálogo y de apertura.

Esta experiencia cotidiana de un mundo único y, a la vez, cada vez más desmembrado, ¿qué interrogantes suscita a nuestra vida consagrada? ¿Hacemos de todo ello un ejercicio consciente de comunión? ¿No nos parece perder cada vez más en personalización lo que ganamos en multiplicidad de conexiones? ¿No es cierto que habitamos en comunidades en donde sentimos más la separación que la unión? Separación de ideologías, de mentalidades, de teologías, incluso; separación y aislamiento de unos y otros: generacional, de estilos de vida, de formas de pensar y de querer.

San Buenaventura hablaba de Dios como ese centro que está en todo y cuya

circunferencia está ahora aquí. ¿Sabemos darle una oportunidad de adoración al Dios que nos comunica y se nos comunica? ¿No nos resulta más bien cada vez más difícil encontrarnos con ese océano sin orillas, que se ha complacido en limitarse en el punto álgido de mi propia libertad? Quizá nos hemos despedido demasiado pronto de la recogida intimidad y hemos malgastado la propia herencia. ¿No es cierto que cada vez se nos hace más extraña la presencia de Dios en nuestro mundo cotidiano? ¿No seremos también nosotros del grupo de los desplazados? Desplazados de la tierra de la bendición, de la familia de los semejantes, de los sin tierra, sin techo, sin calor de hogar?

La modernidad crea diferencia, exclusión y marginación. Propaga un tipo de sociedad dual en la que cada vez más la interacción entre lo global y lo local se universaliza. En nuestros días estamos asistiendo de un modo único al fenómeno de las migraciones, nuevo en la medida en que se globaliza, y decanta formas de vida en las que los extraños son vistos como amenaza, más que como una ocasión de enriquecimiento humano y social.

El mundo global es el mundo de los desplazados: desplazados por las guerras, por la indigencia, por la cultura, por la diversidad. Nunca en la historia han vivido tantas personas en campos de refugiados, literalmente desplazadas. Es la gran crisis de la aldea global. Millones de personas están queriendo viajar para huir de la pobreza o de situaciones opresivas y no pueden. Pero también desplazados por la cultura y por la diversidad, miembros como somos extraños a nosotros mismos, expulsados de nuestra tradición, de nuestros hábitos, de nuestras creencias incluso, como seres anónimos que nos sentimos en un mundo que ya no es el nuestro.

La comunidad humana está rota por una escalada de desigualdades. Los financieros, por una parte, pueden mover su dinero adonde quieran, no tienen ningún compromiso con los trabajadores de ningún país. Lo que provoca una sensación de inseguridad enorme. Nuestras vidas están distorsionadas debido a la exclusión creciente y la marginación.

Hay una crisis de desplazados, literal y culturalmente. Todos somos extranjeros. La gente navega buscando gente con sus mismos intereses, y no encontramos palabras para crear comunión con personas que son diferentes, incluso dentro de la Iglesia. ¿Cómo podremos crear de nuevo un mundo de encuentros verdaderos que nos pueda abrir unos a otros para alcanzar la comunión? La crisis nos agudiza el deseo y nos fragiliza la voluntad. Anhelamos más encuentros, más verdaderos, pero no nos sentimos con fuerza para intentar otra vez lo que no parece estar al alcance de nuestras fuerzas.

### **Anhelamos un hogar a escala mundial**

La nueva situación mundial de enorme movilidad debe hacernos más conscientes de la necesidad de encontrar un lenguaje para amarnos y comunicarnos, ahí radica la clave; porque el lenguaje es cada vez más la casa en la que podemos encontrarnos y vivir. Un lenguaje nuevo que le dé a la búsqueda de intimidad un filo de compromiso, que lo ate a la vida cotidiana, a los avatares de la gente con la que soñamos para construir un mundo diferente y nuevo.

Y la vida consagrada, como un signo más de ese desplazamiento cultural, se siente llamada a ser escuela de comunión y de solidaridad con el mundo del futuro, signo de la gran familia de Dios, en donde todos nos podemos sentir confiados y seguros. Se echa en falta un nuevo hogar universal, en donde todos podamos reunirnos y entendernos, en donde podamos comulgar con las alegrías y las tristezas de nuestros hermanos.

Un nuevo hogar a escala mundial. Un hogar en el que la estrechez de miras y el egoísmo doméstico se estrellen definitivamente; en el que todos podamos tener un espacio

humano donde habitar junto a los otros, que ya son nuestros, *nos-otros*, definitivamente. Eso es lo que anhelamos después de todo: ser con los demás algo más que islas, tender puentes entre los diferentes: sensibilidades, condiciones, hábitos e ideologías. Porque lo que en verdad une no es otra cosa que el afecto, el amor recibido y otorgado.

Una casa no es sólo el espacio en que habitamos, sino que también necesitamos construir en el tiempo, es decir, hacer historia. Nuestros padres y abuelos nos legaron un patrimonio, una propiedad que no es de piedra, sino de valores, de espíritu, de formas de vida, de tradición. Nos entregaron una historia: nuestra propia historia, narración de cosas que vivieron y les marcaron a fuego el corazón. Encuentros y desencuentros, amores y odios, traiciones quizá y también momentos de entrega generosa y ardiente. Pero, por desgracia, esa casa se nos ha envejecido y no sabemos si tenemos ánimos para reconstruirla.

Quizá la gran transformación de la cultura actual sea la imposibilidad de sentirnos a gusto en nuestra propia casa. Antes había una historia que contar y en ella nos sentíamos bien: protagonistas de una epopeya que nos iba a acercar a un futuro de paz y progreso. Ahora ya no. La historia que vivimos, en este trágico momento, es una historia sin ninguna promesa, pero con muchas y variadas amenazas. No tenemos una alternativa global que ofrecer a nuestros hijos, y ello nos sume en el desconcierto y en la tristeza.

La pobre historia que habíamos escrito con sangre los humanos, en muchas ocasiones, se nos ha desleído en sus propias páginas enmohecidas. Y ahora que parece que celebramos el fin de la historia, lo hacemos sin ilusión, y, sobre todo, con la nostalgia de los desmemoriados, de los que no saben, o no quieren saber, ni quiénes son ni de dónde vienen. Sin historia a la que referirnos, nos sentimos todavía más desamparados, en medio de una cultura inhóspita.

Quizá, desde la marca de nuestra consagración original, podamos aún ofrecer un signo de casa humanitaria para nuestros hermanos y hermanas: una casa hecha con nuestras propias manos, de piedras humanas, amasadas de ausencia y de esperanza a partes iguales. Una casa que no tiene cimientos en la cultura en la que vivimos, sino en la promesa de Dios al que creemos, en la que podemos reposar con confianza la cabeza de nuestra desventurada existencia.

Porque tendremos un signo de hospitalidad que ofrecer a nuestro mundo solamente si renunciamos a presentar una historia alternativa del futuro. No conocemos el camino hacia el que orientar nuestros pasos, pero nos alegramos por ello y caminaremos alentados por el Espíritu y por la promesa del Señor. Él será nuestro futuro, la parte de nuestra heredad, y ello es lo que nos hace confiarlo, definitivamente, en sus manos. En realidad ese es nuestro cobijo: sus manos y su corazón de Padre. Su regazo, en el que podemos sentirnos seguros y confiados a su cuidado amoroso y providente.

Porque, a estas alturas, tenemos derecho a sospechar de los que han creído tener en sus manos el camino del futuro (¡todos los totalitarismos de un signo o de otro!). No nos fiamos de los que afirman conocer el gran diseño del mundo. Nosotros queremos instalarnos en lo provisional y en lo concreto y dar los pasos en compañía, memoria y profecía.

En compañía, porque sabemos que sólo unidos podemos mantenernos en marcha hacia lo desconocido, ya que nuestra patria son los hermanos y hermanas que encontramos en el camino. Pero también queremos caminar a la luz del recuerdo, y no de la nostalgia. Sabemos que el cristiano no es de los que vuelven la cabeza cuando abandonan la ciudad desolada hacia otros horizontes de calidad de vida. Y también con los oídos

abiertos a la profecía: la propia y la extranjera, que la verdad sólo se nos desvela en la audacia de saber escuchar también al que no parece ser de los nuestros.

La paradoja del cristianismo es que ofrecemos un hogar abierto para todos, pero sin contar una historia de futuro. Cuando Jesús fue llevado a la muerte, cualquier utopía humana, por perfecta que esta fuera, se colapsó. Para sus discípulos se frustró la maravillosa idea de que el Mesías iba a triunfar en Jerusalén. Enfrentados a su pasión y muerte en cruz, se quedaron sin historia que contar. Y se traumatizaron.

Y justo en ese momento terrible, en que su frágil comunidad se venía abajo, Jesús tomó el pan, lo bendijo y se lo dio diciendo: «Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros». Jesús encarnó la esperanza en un signo: el pan roto que une, la copa que nos une en su Vida para siempre. La eucaristía es la única palabra de futuro que tenemos: es la que funda una nueva historia. Jesús encarnó, con la Eucaristía, una esperanza apasionada, una esperanza crucificada.

### **Los frágiles itinerarios del riesgo**

Como estamos viendo, nuestra sociedad es una sociedad del riesgo. El clima de riesgo de la modernidad es, pues, perturbador para cualquiera: nadie puede eludirlo. Pero el coqueteo activo con el riesgo es una parte importante del clima en el que vivimos. Existen actividades de un «riesgo cultivado»; la planificación de la vida da razón de un «paquete de riesgos», como consecuencia de la búsqueda de un determinado estilo de vida. Si queremos asumir una vida intensa tenemos que aceptar un conjunto de valoraciones de riesgo.

Sólo con gran esfuerzo se adquiere un sentimiento de comodidad corporal y psíquica en las circunstancias rutinarias de la vida de cada día. Es el resultado de una vigilancia entrenada. El joven o la joven de hoy es capaz de creer que ciertos momentos decisivos para su propia vida no son resultado del destino. Y, por tanto, los tiene que afrontar.

La presunción de confianza ante lo que nos va sucediendo a lo largo de la vida implica el reconocimiento de que todo ello afecta a las previsiones de futuro. Lo que nos espera no es fácilmente previsible, porque siempre está sujeto a riesgos que no podemos controlar. Y también en lo cotidiano, nos vemos enfrentados al riesgo de tener que tomar opciones y darles un sentido que nos refuerce la vertebración personal y la seguridad existencial.

La *coraza protectora* es el manto de confianza que posibilita el mantenimiento de un núcleo de normalidad viable. Cuanto mayores sean los esfuerzos del joven por forjarse reflejamente una identidad clara, tanto más consciente será de que su práctica habitual configura los resultados futuros.

Una moral fatalista es una posible respuesta generalizada a una cultura secularizada del riesgo. Y, con frecuencia, los jóvenes se ven tentados a ello. Piensan que por mucho que se preparen la vida, esta va a resultarles difícil, y se resignan a ello. Y esto no es bueno.

Pero también es cierto que muchos momentos decisivos obligan al joven, por su misma naturaleza, a cambiar de hábitos y reajustar sus proyectos. La capacidad para trastornar la fijeza de las cosas, abrir nuevas vías y colonizar un segmento de futuro novedoso forma parte del carácter inestable de la modernidad. Debemos estar muy atentos a esta flexibilidad y prepararles para ella.

Por eso hablamos de itinerarios frágiles. Si algo caracteriza a los jóvenes de nuestros días es, precisamente, la fragilidad de los caminos por los que deberán ir realizando el proyecto personal de su propia vida. No hay caminos trillados, sino la necesidad de

roturar los propios con esfuerzo y tesón. Y, sin embargo, hay necesidades que cubrir y deseos que alentar en esta nueva aventura.

La fragilidad de la construcción de la identidad no debería ser una cortapisa, sino el camino, que se deberá abordar con la humildad necesaria de quienes descubren que tienen por delante todo por hacer. No hay referencias estables, sino la firmeza de saberse en manos de Dios, que, al llamarnos, nos pide el abandono más radical y más confiado. Mostrar cómo se va haciendo uno fiel creyente en las vicisitudes de la vida es un modo de acompañamiento muy necesario.

Los momentos decisivos son lugares de discernimiento y de entrega. Hay ocasiones de gracia para abundar en confianza, para dejarse llevar con docilidad extrema en fidelidad al don recibido. Somos llamados a vivir en la promesa, que es aquel horizonte en el que sabemos que Dios nos ama, y nos concede las ocasiones de ir verificando las opciones de la fe.

Lo que esperamos tiene un lugar de garantía. Y lo poseemos en la fe que profesamos en el Dios de la vida. Tenemos la firmeza de quien sabe que vive entre el presente y lo que vendrá, entre la rendición a la realidad y la confianza en lo que aún es proyecto de futuro en la eternidad del amor de Dios. Los itinerarios del riesgo son los itinerarios de la formación.

### **Formar, humildemente, las parcialidades**

Ante el escenario que hemos diseñado someramente, la formación deberá adecuar sus recursos y evaluar sus capacidades. Con demasiada frecuencia nos movemos en el ámbito de la mentalidad abstracta y racional, sin acabar de convencernos de que somos seres «sentipensantes». El descubrimiento de esta verdadera colonización del alma por los contextos mediáticos en los que nos movemos, nos alerta de una necesidad doble: asumir y discernir.

Asumir, porque no podemos ignorar la fuerza del sentimiento y del deseo. Discernir, porque deberemos explorar las capacidades de nuestra cultura del discernimiento para abrir espacios de claridad y de distancia- miento. Vamos a explorar algunos de ellos:

En primer lugar no cansarnos de abordar la parcialidad de las experiencias sentidas y vividas: la experiencia espiritual no se construye desde un diseño totalizador al que previamente podamos dirigirnos para consumirla correctamente, sino a través de intentos parciales de ir evangelizando lo que el sujeto siente y percibe. Una evangelización de las parcialidades se hace urgente en nuestra formación.

En este sentido será importante recordar la sabiduría ignaciana del discernimiento de espíritus que siempre comienza por el reconocimiento de lo gustado internamente, para ir acompañando el proceso teniendo en cuenta los climas espirituales y las etapas del proceso. El acompañamiento personal y paciente es aquí insustituible.

Respecto a la turbulencia de los sentimientos y su influjo en la realidad grupal y comunitaria, también deberemos fijarnos y asumirla en primer lugar, para después poder actuar en ella de forma adecuada. La formación debe ser un taller de convivencia en la que los afectos, como realidad de resonancia personal y de asimilación grupal debe ser tenida muy en cuenta.

Taller de amalgama de afectos y sentimientos, en el que aprendemos a movernos con mayor soltura en la medida en que discernimos con ellos y ellas nuestra propia

implicación personal. Somos bien conscientes de lo que ello nos supone como formadores, pero no podemos ignorar que estamos en medio de ello.

La vida en común, con personas que no hemos elegido personalmente como compañeros y compañeras, nos fuerza a estar muy alerta para experimentar, por un lado, el regalo que se nos hace, y por otro, la necesidad de delimitar mejor los lindes de la familiaridad y la amistad que puede ir surgiendo en ella. El modelo familiar no sirve como referencia y modelo de lo que queremos construir.

El tema de la sanación de las heridas siempre es problemático. Debemos aprender sencillas técnicas de habilidades sociales para afrontarlas, pero también evitaremos que los contextos formativos se conviertan en lugares de terapia o de psicología conductual. Distinguir, una vez más, para poder ejercer el sentido terapéutico de la vida fraterna y del discernimiento comunitario.

Por otro lado, nuestra formación es también taller de pertenencia en donde se deben ubicar los diferentes proyectos personales en la convocación de una misión siempre subsidiaria. Ello comporta que sepamos orientar y fortalecer las capacidades y cualidades que se destaquen en el desarrollo de los que están en formación y, a la vez, integrarlas en un proyecto común, que siempre debe ser atendido como una exigencia de la misión recibida.

Nos parece importante, al margen de la formación más instrumental (preparación técnica, estudios adecuados, etc.) una formación que desarrolle aptitudes abiertas para la consolidación y el desarrollo del cuerpo apostólico. Y no es conveniente estrechar el ámbito de la profesionalidad, o dirigir en exceso a los que están en formación hacia una u otra tarea apostólica. La experiencia nos dice que debemos formar agentes para la misión, en apertura discrecional y con altura de miras. Concreciones demasiado tempranas son luego difíciles de administrar.

Los impactos de la vulnerabilidad social son un elemento clave a tener en cuenta en los procesos formativos. Se nos prepara para dar cabida a situaciones de riesgo, a imprevistos sociales o culturales, en una dimensión siempre abierta a nuevos climas y a figuras resistentes y comprometidas.

La vulnerabilidad social es el producto de esta sociedad global que produce excedentes, inevitablemente. Y ello implica vivir continuamente con el terreno moviéndose bajo los pies, sin lugares fijos de arraigo, amenazados por la precariedad del presente y la inseguridad del futuro.

Formar para la justicia, con los riesgos que esta siempre conlleva, es una urgencia apostólica de nuestros días. Debemos elaborar itinerarios formativos que incorporen la cercanía a las situaciones de marginación y de exclusión creciente en las que a todas luces nos estamos situando. Educar para la justicia, la multiculturalidad, la integración social, la cultura de la precariedad, etc. deberá ser una prioridad de nuestros días.

### **Una formación para el riesgo y la comunión**

En la formación de las nuevas generaciones nos lo jugamos todo. Nos jugamos la vitalidad de nuestras congregaciones y la vigencia del carisma. Nos jugamos el futuro. Por eso es importante que atinemos bien a la hora de realizar el diagnóstico de la realidad que viven nuestros jóvenes y de nuestros recursos formativos. Elaborar con audacia las líneas de la formación para el siglo XXI es una tarea que nos debe ocupar y preocupar en nuestros días.

No podemos saber cómo va a ser el futuro, ni nos hace mucha falta. Querer vislumbrarlo desde un presente convulso como el nuestro, puede decir mucho más de nuestros propios miedos que de la realidad que viene. Reconocer que no tenemos un diseño claro del futuro hará que caminemos en la humildad y que nos dispongamos a dejarnos enseñar por nuestros jóvenes.

Los jóvenes, nuestros jóvenes, son el laboratorio del futuro. Nos miramos en ellos y podemos dejar de lado nuestros temores, porque son el don que Dios nos regala y porque, como dice el refrán castellano, «vienen con un pan debajo del brazo». Si conseguimos desenmascarar nuestros miedos, que enturbian siempre nuestra visión, podremos contemplar mejor lo que ellos y su futuro nos están ofreciendo. Pero también son el reto con el que el Señor de la historia nos está comprometiendo. Y sólo nuestra más estricta fidelidad a la llamada que Él nos dirige en sus personas y en sus posibilidades deberá ser nuestro patrimonio. Afrontar el desafío, asumir la responsabilidad que nos compromete nos conducirá, aunque no ciertamente sin sobresaltos, a preparar, con ellos y para ellos, el futuro.

Queremos atrevemos a implementar una formación que asuma a la vez la preparación para el riesgo y para la comunión. Una formación que no se contenta con administrar la penuria, y que no quiere caer en la peor equivocación: quedarnos de brazos cruzados, repitiendo lo de siempre, por miedo a equivocarnos.

El futuro de la vida consagrada seguirá estando unido a la desinstalación y el recorte institucional. Por eso fortalecer nuestras raíces es lo importante, y para ello tendremos que podar las ramas, aunque aún nos parezcan suficientemente verdes y frondosas. Sólo así podremos sentirnos ante ellos responsables del patrimonio que les legamos, y dispuestos a seguir con audacia al Jesús pobre y humilde del Evangelio.

En tiempos de crisis es posible creer aún en «la hermanita esperanza», como nos recordaba hace años Charles Péguy: una esperanza que brota a partir de una actitud escrutadora de los signos del no-poder en nuestra historia, desde la capacidad creadora de una vivencia apasionada de la misma, y trabajando cristianamente en la fragmentariedad cultural en que vivimos, insertos en comunidades que practican la justicia.

Todavía es posible una esperanza humilde y crucificada pero muy viva y muy capaz de orientar apasionadamente nuestra frágil existencia y de dar sabor de Evangelio a nuestra lucha.

### **Recursos bibliográficos**

Sobre el tema de las esperanzas cristianas me remito, como siempre, a A. TORNOS, *Fin de milenio y esperanza cristiana*, en AA.VV, *Entre el miedo y la esperanza ante la última década del siglo XX*, Madrid 1990, 153 ss. En la segunda parte de este trabajo acudo a las ideas de la interesante la ponencia de T. RADCLIFFE, *Vida religiosa después del 1 -S. ¿Qué signos ofrecemos?*, en *Vida Nueva* 2456 (Enero 2005) 23-30. la parte más sustantiva sobre la formación proviene de una aportación mía al *Encuentro Internacional sobre Formación de la Compañía de María*, Medellín, Enero 2005.

# COMUNICACIÓN

## Comunicarse para ser hermanos y hermanas<sup>14</sup>

«Para llegar a ser verdaderamente hermanos y hermanas es necesario conocerse. Para conocerse es muy importante comunicarse de forma cada vez más amplia y profunda» (VF 29).

Actualmente percibimos con mucha intensidad que el tema de la comunicación es una exigencia vital y que necesitamos profundizar en sus mecanismos. Queremos saber más sobre él para elevar el nivel de comunicación en las comunidades.

Sólo unas premisas al somero tratamiento de algunos problemas más actuales inherentes a la comunicación siempre con la mirada puesta en su dimensión operativa. El estilo y el tono de las páginas que siguen serán algo distintos de los de las páginas anteriores puesto que afrontamos cuestiones de otra índole e intentamos «morder en la realidad».

Lo primero que queremos decir es que *la comunicación no se reduce a la comunicación verbal*. Hay una comunicación no verbal, hecha de gestos, actitudes, atención, que supera a la puramente oral; ésta sigue siendo en la actualidad la más «prestigiada» y exigida; y por supuesto que es necesaria, ¡pero no es la única!

Otra observación: parece que hoy existe *más comunicación verbal que comunión*. La comunicación verbal, en efecto, no es sinónimo de comunión o de fraternidad, porque, de hecho, puede utilizarse para favorecer el éxito personal y tener como punto de mira la extorsión del consenso con los demás: cosa que no es lo mismo que el progreso de la fraternidad. La excesiva comunicación verbal puede hacer que prevalezca una opinión y no la verdad.

Hay, además, *una comunicación parcial* que oculta más que revela, con el resultado de que genera mucho pesimismo y desconfianza ante el hecho mismo de la comunicación. Ya se ha hecho notar que una comunicación incorrecta favorece a las personas más dotadas de capacidad expresiva, pero que no siempre tienen algo profundo que decir y comunicar.

En resumidas cuentas, comunicarse con vistas a la fraternidad no significa saber hablar bien, ni multiplicar palabras, sino saber entrar en profunda sintonía con el hermano y la hermana a todos los niveles.

Conviene, pues, comenzar examinando las dificultades y los equívocos de la comunicación, para echar después una ojeada a las condiciones que favorecen una comunicación capaz de hacer crecer la fraternidad.

---

<sup>14</sup> P. GIORDANO CABRA, *Para una vida fraterna*, ST, Santander 1999.

## Las dificultades de la comunicación

«*Conlleaos unos a otros con amor*» (Ef 4,2)

Existen dificultades reales de comunicación, y en la comunicación, que van más allá de la buena o mala voluntad y que, a veces, ni siquiera advertimos; nos conviene tomar conciencia de ellas para dar con las soluciones más eficaces.

### 1. Las diferentes formaciones

«*La manifestación particular del Espíritu se da a cada uno para el bien común*» (1 Cor 12,7)

Nuestras fraternidades están formadas por personas de todas las edades, con mayoría de las menos jóvenes. Esto quiere decir que la mayor parte de sus componentes han vivido estos últimos decenios especialmente agitados y marcados por corrientes diversas de pensamiento, por sensibilidades contrapuestas y por opciones teológicas con notables y diversificadas acentuaciones.

Esto ha influido también en la formación, que a grandes rasgos puede sintetizarse en cuatro orientaciones:

— *Orientación ascética*, predominante hasta el final del Concilio Vaticano II, consiste en poner la ascética en el centro de la vida espiritual. Según ella, el responsable de la buena marcha de la vida fraterna es el sujeto. Se pone el acento en que las dos virtudes fundamentales que rigen la vida fraterna son la obediencia a los superiores y la caridad para con los hermanos y hermanas con quienes se convive.

Es un tipo de formación que responsabiliza al máximo a la persona, que debe repetirse constantemente: el primer responsable de la buena marcha de las cosas soy yo. ¿Qué debo hacer más y mejor? De ahí la importancia que da a la oración, a los retiros, a los exámenes de conciencia y a la búsqueda de la virtud.

— *Orientación teológica*, predominante en el tiempo inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, el cual había comprendido que no bastaba con indicar el «cómo» hacer comunidad, sino que había que presentar el «porqué», las motivaciones profundas de hacer comunidad. Surge de ahí una verdadera y específica teología de la vida comunitaria, elaborada desde el principio a partir de la teología renovada de la Iglesia comunion. Brota entonces la necesidad de la actualización, de la re-cualificación teológica, de rehacer o construir el bagaje de los conocimientos teológicos y culturales.

- *Orientación antropológica*, surgida a mediados de los años setenta, se expande enseguida y tiene presente la fragilidad de los nuevos y viejos sujetos de la vida comunitaria; sujetos a los que ya no parece suficiente tener presente la teología o la ascética, sino que les parece necesario contar con un apoyo que les ayude a superar sus dificultades, cuyas causas, en no pocas ocasiones, son difíciles de encontrar.

Esta orientación se corresponde con el aumento del influjo de la sociología y la psicología en la cultura contemporánea, como contribución para dar una respuesta más realista a las crecientes dificultades de las nuevas generaciones para entrar en la construcción de la vida fraterna.

- *Orientación jurídica*, surgida con motivo de los Capítulos o Congregaciones especiales que se tuvieron entre los últimos años sesenta y los setenta, o con ocasión de las

redacciones definitivas de las Constituciones, que se fueron haciendo en los comienzos de los ochenta, responde a la necesidad de contar con un marco jurídico de referencia bien claro, a fin de que la vida fraterna no esté a merced de las diversas oleadas de superiores o de las alternantes «modas de modelos».

Se subraya en esta orientación la importancia de una legislación que ayude a encarnar el modelo de vida fraterna en comunidades encargadas de una misión específica. Responde al conocido eslogan: ¡Es necesaria una nueva legislación, hay que hacer reformas!

Es obvio que las cuatro orientaciones pueden convivir con toda normalidad, puesto que son complementarias. Y, de ordinario, conviven, a no ser que se presenten dificultades graves. Ante nuevos problemas, surge inevitablemente la pregunta crucial: «¿qué hacer?». Y es entonces cuando las diferentes orientaciones dan su respuesta sugiriendo propuestas divergentes, con el peligro de entrar en vías de colisión.

La orientación ascética, por ejemplo, tiende a proponer que se retomen las virtudes olvidadas, mediante retiros y ejercicios espirituales y mediante la vuelta a la práctica — bastante debilitada— de la confesión y la dirección espiritual. Se trata, en resumidas cuentas, de reforzar al hombre interior.

Quien ha sido formado en la orientación teológica propondrá una renovación más seria, mediante una formación permanente más esmerada, mientras que el que ha recibido la influencia de la orientación antropológica pondrá sobre la mesa la necesidad urgente de un conocimiento más profundo de la psicología y de utilizarla con mayor confianza.

Y quien haya tenido una formación fundamentalmente jurídica propondrá que se haga una revisión de las Constituciones o de los Directorios, para crear estructuras más adecuadas a la realidad evolutiva y más aptas, por ello, para sostener la vida fraterna; es decir, una reforma de las reglas.

Ni que decir tiene que ninguna de estas formaciones agota por completo la problemática de la vida fraterna; y que todas ellas pueden proporcionar su contribución propia, ya que cada una de ellas toca un punto relevante de la vida fraterna, un punto que forma parte de su realidad.

Las dificultades surgen cuando cada una de esas orientaciones se cree exclusiva y excluyente, es decir, cuando piensa, sin contrastarse con las otras orientaciones, que tiene la solución de las dificultades. Es entonces cuando aparecen los gravosos obstáculos a la comunicación y, consiguientemente, a la solución de los problemas.

Tenemos que tomar conciencia de estas y otras «precomprensiones» culturales y formativas, para no bloquear en su mismo nacimiento el proceso de comunicación.

## **2. Las diferentes visiones de la vida fraterna**

*«Acogeos mutuamente como Cristo os acogió»  
(Rom 15,7)*

Lo mismo que existen diversas misiones específicas, existen también diversos modelos de realizar la vida fraterna en comunidad.

Históricamente, se conocen diversos tipos de comunidades: la «pacomiana», que comienza en Egipto con San Pacomio, no es idéntica, por ejemplo, a la «basiliana». Efectivamente, la primera está más estructurada militarmente y es más aislada; la segunda es más ágil y está más inserta en la iglesia local.

El modelo agustiniano no es el benedictino. El primero se caracteriza por una regla bastante flexible y por la exigencia suprema de la caridad; el segundo tiene una regla muy «reguladora», en la que la autoridad desempeña un papel relevante en la «búsqueda de Dios».

La comunidad franciscana es una verdadera fraternidad, en la que dar testimonio de la fraternidad forma parte de la misión, mientras que la comunidad ignaciana reduce al mínimo los elementos comunitarios para proyectarse a la misión, entendida como participación en la actuación de Cristo.

Y así podríamos seguir señalando diferencias. No sin dejar de recordar que algunas dificultades de estos años han surgido por haber incluido en las Constituciones propias de una Congregación el ideal de un modelo de comunidad distinto del que habría sido funcional para su propia misión específica. Esto ha ocasionado tensiones entre los partidarios de la «comunidad» y los partidarios de la «misión», añadiendo nuevos motivos de tensión a los muchos ya existentes.

Hoy, en la mayoría de los casos, la tensión está principalmente entre los que querrían un modelo de comunidad más fraterno (o democrático) y los que propugnan un modelo en el que la autoridad retome su papel de guía de un tiempo no remoto.

Pero las situaciones concretas son bastante más imprecisas, tanto por la elevación de la edad media de los hermanos y las hermanas como por los problemas totalmente nuevos que han planteado las decisiones de colaborar con los laicos y de reorganizar y redimensionar las obras.

Y también por las Opciones, conscientes o inconscientes, que subyacen a las diversas priorizaciones. Quien pone por encima de todo el valor de la verdad o de la veracidad o de la sinceridad, no siempre estará de acuerdo con quien elige tomando como base el valor supremo de la caridad, de la unidad, de la armonía, de una concepción sinfónica de la misma verdad.

No es necesario decir que si no se tiene ante los ojos un modelo común de comunidad o de vida fraterna y una visión común de los valores prioritarios, la comunicación se hace muy difícil, porque cada cual perseguirá inevitablemente la realización de su propio modelo, y el diálogo resultará mucho más complicado y no necesariamente más resolutivo.

### **3. Las diferentes vivencias personales**

*« Unos con otros sed agradables  
y de buen corazón » (Ef 4,32)*

También entran en el juego, para explicar las dificultades de la comunicación, las historias personales de los hermanos y las hermanas. Pensemos, si no, en la «cultura de la discreción», propia de un pasado no remoto, que ciertamente no animaba a la comunicación de problemas o situaciones personales, comparada con la actual «cultura de la espontaneidad», que favorece toda clase de confidencias. Son dos mundos totalmente distintos, a los que les cuesta mucho entrar en contacto y comunicarse. Pensemos también en la sobriedad verbal del mundo campesino en relación con el de las ciudades.

Están también algunas heridas profundas, causadas quizá por confianzas traicionadas, por confidencias que debían haberse guardado en secreto y que, sin embargo, se

convirtieron en dominio público; ¿cómo se puede pretender, entonces, que la comunicación sea fácil para quien ha experimentado tan amargos desengaños?

Es aún más fácil tropezar con quien tiene dificultad para expresarse por timidez o por sentimiento de inferioridad. Y también con quien se ha acostumbrado a la pasividad, y con otros a quienes nunca se les ha pedido su parecer y que, cuando se lo piden, piensan no saber qué decir o temen decir cosas disparatadas.

Nos encontramos también con historias marcadas por la falta de libertad, por el temor a ser corregidos, a ser juzgados, a ser tenidos por peligrosos o extraños porque no expresan las mismas ideas del grupo.

Y hay personas con una infancia y un pasado serenos, y otras con una infancia y un pasado turbulentos; es lógico que sus reacciones sean distintas y que su visión de las cosas sea más optimista para los unos y más pesimista para los otros.

Es frecuente encontrar a personas que utilizan las mismas palabras, pero cada una de ellas les da un significado distinto. Hasta tal punto que uno llega a desear, y muy seriamente, que se elabore un léxico común para atribuir un sentido preciso a las palabras más utilizadas, como «diálogo», «obediencia», «autoridad», «fraternidad»... El hecho es que es difícil comunicarse cuando con el mismo vocablo se entienden realidades diversas, cuando no opuestas.

Todas éstas son situaciones que ciertamente no facilitan la comunicación; por eso es necesario conocerlas o, al menos, preguntamos si se estarán dando en cada caso concreto, para ayudarnos a la mutua comprensión y desbloqueamos y liberamos de la imposibilidad de comunicarnos.

## Las condiciones de la comunicación

*«Acogeos mutuamente como Cristo os acogió»  
(Rom 15,7)*

Dadas todas estas dificultades, surge la pregunta: ¿cuáles son las condiciones para que una comunicación sea constructora de fraternidad? La respuesta puede concentrarse, muy sintéticamente, en tres condiciones:

*1ª. La primera: estar convencidos de que el crecimiento de la fraternidad es parte del camino de santidad*

Para comunicarse en profundidad, y no sólo para guardar las buenas formas o solucionar unos problemas prácticos, tenemos que estar convencidos de que nuestro progreso personal en la santidad depende también del crecimiento de la fraternidad o, al menos, de nuestro esfuerzo personal por construir la fraternidad.

Pero la fraternidad no crece, no es posible, sin una comunicación, no sólo convencional, sino profunda y verdadera. La interlocución con el que está a mi lado, como mi prójimo, me ayuda a crecer «en mi estatura», porque a mi prójimo me lo ha puesto el Señor a mi lado para nuestro crecimiento en nuestra estatura de hijos de Dios y, consiguientemente, de hermanos.

Quien tiene todavía una visión individualista de la santidad, quien piensa en la santidad en términos de «yo y Dios» y no en los términos más evangélicos de «Yo-Dios-los hermanos», nunca sentirá necesidad de comunicarse, ya que el prójimo es, a fin de

cuentas, un extraño o un elemento no prioritario en su relación con Dios (o con su tranquilo vivir!).

### *2ª. La segunda: la comunicación nace de la interioridad*

Es uno de los puntos en que más insiste el magisterio del cardenal Martini: la comunicación verdadera nace del silencio, tiene que ver con la riqueza interior de cada persona, si no queremos que derive en charlatanería, en exhibicionismo o en retórica vacía.

La persona que tiene una experimentada interioridad sabe que el primer obstáculo a la comunicación es su propio yo, con sus proyectos y sus ideas que hay que llevar adelante, muchas veces a toda costa. Por eso, tal persona se pregunta a menudo si de verdad busca las «cosas de Cristo» o «sus propias cosas». Y entre «las cosas de Cristo» está efectivamente, y en primera línea, el amor a los hermanos y la unión de corazones, mentes, intenciones, acciones, vidas y, en la medida de lo posible, la amistad que podamos construir a través del esfuerzo diario.

De la interioridad procede también el respeto a los tiempos de maduración del prójimo. Para que dos interioridades entren en contacto, la mayoría de las veces necesitamos la paciencia de los tiempos largos, precisamente porque se trata de superar los obstáculos de todo tipo que el complejo «juego de fuerzas» pone en el terreno.

Y aun cuando se dé la deseada paciencia, no siempre se produce el contacto profundo. Efectivamente, aunque a todos y cada uno se nos invita a dar el primer paso de la comunicación, no siempre el otro o los otros van a responder dando el paso que a ellos les corresponde. Sin el consentimiento del interesado, nunca hemos de forzar la comunicación del otro, ni traspasar su umbral de intimidad. La comunicación nunca puede imponerse desde fuera.

### *3ª. La tercera: saber escuchar*

Con frecuencia, la comunicación fracasa o se empobrece porque es de una sola dirección. Hay quien piensa que existe comunicación por el hecho de hablar. Acostumbrados quizás a predicar o a hablar desde la cátedra o desde una posición de privilegio, algunos confunden la comunicación con las muchas palabras que los otros deben escuchar.

Para la comunicación que quiere crear la comunidad, eso no sirve e incluso es un obstáculo. La comunicación fraterna nace de escuchar al otro; y no sólo de escuchar sus palabras, sino también sus problemas y el mensaje que emana de su vida, de los requerimientos, explícitos o implícitos, que nos hace, quizá sólo con una mirada, un gesto, una alusión... A quien está atento, a quien está verdaderamente a la escucha, no le es difícil percibir este tipo de mensajes.

Las dificultades provienen del hecho de estar excesivamente inmersos en los propios asuntos, demasiado absorbidos por problemas que nos parecen inextricables. En estas circunstancias, los problemas de las personas que están a nuestro lado nos parecen irrelevantes o dignos de una atención meramente superficial y ligera.

Para la persona muy ocupada, la atención y la comunicación con el otro, especialmente con quien no está directamente implicado en sus mismas ocupaciones diarias, es uno de los problemas más serios y expresa con enorme claridad cuán grande es la limitación humana. Pero también expresa muy nítidamente la necesidad de vigilar nuestro propio estilo de vida, nuestras prioridades, las metas que, consciente o inconscientemente, perseguimos.

La dificultad de escuchar es una de las rémoras no sólo para la comunicación, sino también para la construcción de la fraternidad. El hermano que no se siente acogido en la escucha pierde la confianza de tener en el otro a un verdadero hermano y se vuelve a otros, tal vez extraños, con la esperanza de no repetir la misma amarga experiencia.

### Las formas de comunicación a potenciar

«Para las personas consagradas, que se han hecho “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32) por el don del Espíritu Santo derramado en los corazones (cf. Rom 5,5), resulta una exigencia interior el *ponerlo todo en común: bienes materiales y experiencias espirituales, talentos e inspiraciones, ideales apostólicos y servicios de caridad*. “En la vida comunitaria, la energía del Espíritu que hay en uno pasa contemporáneamente a todos. Aquí no sólo se disfruta del propio don, sino que éste se multiplica al hacer a los otros partícipes de él, y se goza del fruto de los dones del otro como si fuera propio” (San Basilio)» (VC 42).

Las diversas formas de comunicación ayudan a *poner todo en común y a disfrutar del fruto de todos*. Echemos una mirada a las principales formas de comunicación que debemos potenciar:

#### 1. La «*communicatio in sacris*»

«*Todos los dones han sido dados para la común edificación del cuerpo de Cristo*» (Ef 4,7-16)

«Es de lamentar la escasa calidad de la básica comunicación de bienes espirituales que existe en algunas comunidades. Se comunica sobre temas o problemas marginales, pero rara vez se comparte lo que es vital y central en el camino de consagración. Las consecuencias pueden resultar dolorosas, porque la experiencia espiritual adquiere insensiblemente connotaciones individualistas. Se favorece, además, la mentalidad de autogestión, unida a la insensibilidad por el otro, mientras que insensiblemente se van buscando relaciones significativas fuera de la comunidad» (VF 32).

No podía presentarse mejor la situación, sobre la que está de más insistir: ocurre bastante a menudo que es difícil hablar entre hermanos y hermanas de las cosas realmente importantes.

¿Cómo superar esta situación?

La experiencia pone en primer plano la meditación comunitaria de la palabra de Dios, conocida como *collatio* o *Lectio divina comunitaria*. Pero hay que revalorizar también otras formas menos «técnicas», como la reflexión comunitaria de la palabra de Dios y la comunicación de las propias experiencias de fe.

Una palabra sobre la *Lectio divina*, personal y comunitaria, que vuelve a estar en auge estos años, hasta el punto de que a algunos les parece una moda. Una recuperación que, en todo caso, hay que saludar con gozo y esperanza.

En algunos Institutos la *Lectio* se ha convertido en un instrumento bastante eficaz de renovación personal y comunitaria. Su práctica se ha vivido no pocas veces como la contribución seguramente más válida a la vida espiritual de los particulares y de la comunidad. Así lo reconoce abiertamente la Exhortación *La vida consagrada*: «La

meditación comunitaria de la Biblia lleva al gozo de compartir la riqueza descubierta en la palabra de Dios, gracias a la cual los hermanos y las hermanas crecen juntos y se ayudan a progresar en la vida espiritual» (VC 94).

Pero su práctica no siempre resulta fácil, como ocurre con todas las demás realidades que comprometen en profundidad y están destinadas a dar mucho fruto. Sin embargo, la recomendamos con todo entusiasmo, y debería ser, al menos con una periodicidad semanal, parte del patrimonio espiritual de toda fraternidad que quiera construirse sobre la base sólida de la palabra de Dios.

La vida de las primitivas comunidades, además de sobre el Espíritu y la Eucaristía, se construía sobre la Palabra o la «enseñanza de los apóstoles». También hoy, la palabra de Dios está en la base del crecimiento de cualquier comunidad cristiana, porque expresa la «lógica» o «filosofía» de una comunidad en cuanto cristiana, es decir, de una comunidad fraterna reunida en el nombre de Cristo.

La fraternidad de los hijos de Dios crece con criterios muy distintos de los de otras agregaciones. Y la palabra de Dios cultiva y sustenta esta «alteridad» o «diversidad» o «especificidad».

Del hecho de compartir esa Palabra se deriva un modo nuevo de comunicarnos: nos damos cuenta de que tenemos en común ese tesoro, esa ley, esa norma, ese estímulo, esa visión divina, que quiere penetrar y transformar la realidad de una convivencia humana.

El compartir la Palabra introduce en un modo de comunicación más fraterno, más cordial, más atento, más sereno. Y en la medida en que nos demos cuenta del patrimonio común y de su fuerza transformadora, estaremos más dispuestos a participar de la aportación de los demás y a hacer partícipes a los otros de nuestras propias aportaciones.

De esta forma, la fe de uno, hoy débil, puede verse reforzada por la fe del otro, y el entusiasmo de uno puede levantar el desaliento del otro; las motivaciones más profundas que están en la base de la fraternidad se ven reclamadas, reforzadas y compartidas por la comunidad, y el edificio espiritual de la fraternidad se ve construido con la aportación de la experiencia espiritual de cada uno de los miembros.

Las publicaciones sobre la *Lectio* se están multiplicando y abordan sus diversos aspectos. Es para dar gracias al Espíritu por este redescubrimiento que está contribuyendo a reanimar muchas comunidades.

«Especialmente fructuosa para muchas comunidades ha sido la participación en la *Lectio divina* y en las reflexiones sobre la Palabra de Dios, así como la comunicación de las experiencias personales de fe y de las preocupaciones apostólicas. Esta comunicación, allí donde se practica espontáneamente y de común acuerdo, nutre la fe y la esperanza, así como la estima y la confianza recíprocas, favorece la reconciliación y alimenta la solidaridad fraterna en la oración» (VF 16).

## 2. La corrección fraterna

Es una forma importante de comunicación, que más bien ha caído en desuso en estos últimos decenios, pero que deberíamos recuperar con valentía. En la tradición siempre ha sido muy apreciada, partiendo de San Pablo, que hacía a los romanos la siguiente recomendación: «Corregíos mutuamente» (Rom 15,15), y esta otra a los gálatas: «Incluso si a un individuo se le cogiera en algún desliz, vosotros, los hombres de espíritu, recuperad a ese tal con mucha suavidad; estando tú sobre aviso, no vayas a ser tentado también tú» (Gal 6,1-2).

Habría que recuperarla, además, porque actualmente los superiores parecen haber perdido el valor para llamar la atención. Se ha apoderado de los hermanos y las hermanas una alergia tan aguda a recibir aun la más mínima advertencia de parte de la autoridad, que ésta prefiere muchas veces mirar hacia otro lado, con el peligro de que los hermanos y hermanas persistan tranquilamente en sus defectos, de los cuales muchas veces ni siquiera son conscientes.

Basta pensar en la diferencia que habría entre las confesiones de mis pecados que harían los otros, si se las pidieran, y las que yo hago habitualmente. Esta disparidad de juicio —por la que lo que para mí es mínimo e irrelevante, para los demás es no pocas veces grave e importantísimo— muestra las heridas que yo puedo infligir a la comunidad, aun sin darme cuenta de ello.

La vuelta a esta forma evangélica de comunicación es altamente constructiva para la fraternidad. Quien quiera ayudar a la comunidad, y no obstaculizarla, puede elegir a uno de sus miembros para que le «amoneste» en privado haciéndole notar los comportamientos que perciba como heridas a los hermanos. De esta forma, no solamente se ayuda a la fraternidad, sino también al mismo hermano, que encontrará siempre nuevas ocasiones, y bien individualizadas, de crecer en la caridad y en el espíritu fraterno. Con tal de que esta ayuda no aisle de los otros y no se convierta en un sustituto de la autoridad.

Actualmente algunos proponen también la *promoción fraterna*, que consiste no sólo en hacer notar los defectos, sino también en mostrar al hermano las cualidades que debería desarrollar y los talentos que podría sacar a la luz. Para algunos (¿para todos?) esta forma de subrayar las cualidades positivas que poseen los hermanos y las hermanas, que a veces ni ellos mismos perciben —entre otras cosas, porque apenas solemos alabárselas—, resulta altamente alentadora y ayuda a desarrollar al máximo las cualidades y talentos propios.

La promoción fraterna, cuando está movida por un amor sincero al hermano, a la fraternidad y a la misión, es una valiosa ayuda para no desperdiciar las riquezas del Espíritu. Sigue siendo un pequeño misterio por qué muchos han de esperar a la muerte para oír (!) el elogio de sus virtudes y buenas cualidades. Es sorprendente que sea más fácil «llorar con quien llora» que «alegrarse con quien está alegre», lo mismo que es más fácil subrayar un defecto que una cualidad positiva. ¿Por qué? Ahí tenemos un excelente tema de reflexión comunitaria.

Una forma de corrección fraterna comunitaria es la *revisión de vida*, que permite una evaluación periódica de la fraternidad sobre la base del conocido método de «ver, juzgar y actuar». Esta forma de comunicación también tiene raíces en la tradición espiritual en la que existía el «capítulo de culpas».

También está la revisión de vida no buscada, «instantánea», que dimana de las «insinuaciones», «puyazos» o alusiones más o menos amables que los hermanos y

hermanas nos hacen de vez en cuando. Nos pueden afligir y doler, pero son una ocasión providencial, no para replicar precisamente, sino para hacernos reflexionar y examinarnos sobre lo que nos dicen. Seguramente es una escuela dura, pero indudablemente saludable, porque, al poner al vivo nuestros defectos, nos ofrece la oportunidad de corregirnos y mejorar. Los puyazos duelen, pero para quien tiene deseos de mejorar, son curativos; aunque no sean pedidos, pueden convertirse en un medio de comunicación, al menos indirecto, pero eficaz.

### 3. El consejo y la guía espiritual

«Por lo que se refiere a los más jóvenes, si quieren hacer avances notables y vivir conforme a los preceptos de Nuestro Señor Jesucristo, no han de ocultar ningún movimiento secreto del alma, ni proferir ninguna palabra incontrolada. Al contrario, es necesario que desvelen los secretos del corazón a los que están designados para ello, es decir, a los que se ocupan benévola y caritativamente de los hermanos más débiles. Todo el bien que haya en ellos podrá así verse reforzado, y el mal será corregido oportunamente. Gracias a esta colaboración, llegarán, a través de un continuo progreso, hasta la perfección». Así se expresa San Basilio en un texto que refleja tanto la importancia de una comunicación sincera y abierta como la necesidad de guías espirituales dispuestos a ayudar a los principiantes.

La atención al hermano y a la hermana comporta también no sustraerse a la práctica del consejo espiritual, que es una forma elevada de comunicación de las «cosas santas»: quien tiene más experiencia sostiene a quien tiene menos, en un camino que no puede ser inventado por cada persona.

El consejo espiritual y la guía espiritual no sólo permiten evitar los errores del camino, sino que ayudan a reavivar el amor a Dios, que es también la base del amor a los hermanos. Son, en definitiva, una contribución más a la vida fraterna.

### 4. Las reuniones periódicas

*«Somos solidarios unos de otros» (1 Jn 1,7)*

Las reuniones periódicas de la comunidad se cuentan ya entre los medios indispensables de la comunicación. Hace años, eran indudablemente más populares; luego, tal vez por las excesivas expectativas que habían despertado, o por haber abusado de ellas, decayó su estima y su práctica. Aunque redimensionadas, hoy son justamente consideradas como indispensables. He aquí algunos puntos sobre los que reflexionar:

a) *Son de gran utilidad*: en efecto, permiten examinar los problemas, programar y verificar en común. En este sentido, constituyen una excelente expresión de la corresponsabilidad y son una ocasión permanente de crecimiento de la comunidad y de cada miembro, que ha de confrontarse con los demás. Permiten, además, desarrollar un estilo de confrontación pacífica y educada, que prepara y habitúa a colaborar y a compartir; un estilo que resulta necesario sobre todo para la correcta colaboración con los laicos.

b) *No siempre son fáciles*, porque pueden resultar contraproducentes si no se respetan algunas reglas sencillas pero esenciales.

El problema de las reuniones aparece ya desde los primeros tiempos: San Pablo, en la Primera Carta a los Corintios (11,17-24), habla de las dificultades de las asambleas

eucarísticas, puestas en peligro por las divisiones entre ricos y pobres y porque cada cual sólo piensa en sus propios intereses.

El apóstol sugiere el remedio: a imitación de Jesús, que se entregó a sí mismo y que nos convoca precisamente para hacer memoria de esa entrega, cada cual tiene que renunciar a sí mismo si quiere progresar en la fraternidad. La mayor o menor presencia de esta disponibilidad explica las mayores o menores posibilidades de éxito de los encuentros, cuya finalidad no es solamente lograr metas apostólicas, sino también crecer en fraternidad.

Otra fuente de dificultades hay que buscarla en la impericia de quien las modera o en el excesivo protagonismo de alguna personalidad que no se arriesga a poner sus cualidades al servicio de la fraternidad y Opta por su afirmación personal. Es cosa humana, pero no fraterna ni, consecuentemente, cristiana.

Podría resultar útil preparar a los miembros de la comunidad para hacer de «moderadores», por turnos, en las reuniones.

c) *Para su buen resultado*, la experiencia sugiere tener presentes algunas reglas:

— *en primer lugar* es preciso establecer de antemano la naturaleza de las reuniones, es decir, determinar si son informativas, formativas, consultivas o deliberativas, precisamente para salir al paso de expectativas que pueden transformarse en desilusiones; también es indispensable tener claridad en la modalidad que va a seguir el proceso de decisión;

— *en segundo lugar* todos los participantes deben conocer con tiempo el orden del día, que deberá ser lo más detallado posible; la falta de información no garantiza la seriedad del debate ni de las conclusiones;

— *en tercer lugar* si las dificultades aparecen de forma repetitiva, es muy conveniente dejarse ayudar por expertos en dinámica de grupo; con frecuencia es la inexperiencia, junto a bloqueos personales, la que hace que los encuentros resulten infructuosos; un experto puede contribuir valiosamente a establecer las modalidades más adecuadas de la comunicación;

— *en cuarto lugar* conviene prever un final alegre y agradable, que pueda servir para desdramatizar y relajar las tensiones que son inevitables cuando se han puesto sobre el tapete cuestiones candentes. Estas cuestiones son cada vez más frecuentes, dado el delicado momento por el que estamos atravesando. ¡Un pisolabis, unos pinchos, unos dulces... son magníficos relajantes!

d) *In dulcedine societatis quaerere veritatem* (Buscar la verdad en la dulzura de la comunidad). Una fraternidad serena y unida ayuda en la búsqueda de la verdad: así lo afirma la tradición dominicana.

Las reuniones no son sólo momentos de decisión, sino también momentos de crecimiento «cultural» de la fraternidad, es decir, momentos de formación permanente. La fraternidad necesita contar con momentos de reflexión y profundización en temas actuales, relacionados con los grandes problemas de la sociedad, la Iglesia, la ética, la espiritualidad, la misión, la vida consagrada... ¿Por qué no enriquecemos con los recíprocos saberes y experiencias y, de vez en cuando, con la lectura de los principales documentos de la Iglesia?

Los encuentros comunitarios son, además, ocasión para poner en común las propias

dificultades apostólicas y los fracasos, así como los éxitos y las iniciativas afortunadas, a fin de sostenemos y ayudamos.

En esos encuentros también deberíamos adiestrarnos en la comunicación y el debate sereno de los temas que son objeto de discusión o de crítica. En nuestra sociedad de la comunicación es muy importante aprender un estilo de comunicación y de diálogo civilizado que en no pocos casos nos puede ayudar también en la misión.

Y dar cuerpo, también, a la tan deseada y pocas veces realizada «formación permanente». Cuando estamos agobiados por el excesivo trabajo o perezosos por el demasiado poco (!), difícilmente sentimos la necesidad de la formación permanente, es decir, de encuadrar nuestros propios problemas en el vasto campo de las transformaciones de todo tipo que están asaltando a la sociedad y, consiguientemente, también a la misión y a la vida fraterna.

Ciertos atrasos culturales en nuestros ambientes se deben a la repetitividad, a la *rutina*, que no dejan espacio a la toma de conciencia de la mutación global que se está produciendo y que nos exige, por el contrario, estar renovándonos continuamente. Aunque el núcleo de la verdad revelada sea inmutable, las situaciones en las que esa verdad ha de encarnarse cambian de año en año, y quien no está al tanto de esos cambios pronto se encuentra desplazado. Hay una «verdad de las situaciones» que hemos de actualizar constantemente. Actualización que los encuentros periódicos pueden favorecer o, al menos, hacer que la sintamos como necesaria.

En una fraternidad donde se vive responsable y corresponsablemente la misión, se «aprende a aprender», día tras día, de la vida, de la experiencia compartida, de las informaciones que intercambiamos, de las lecturas que hemos hecho, de la circulación de ideas.

«Una de las finalidades de estas iniciativas es formar comunidades maduras, evangélicas, fraternas, capaces de continuar la formación permanente en la vida diaria. La comunidad religiosa es la sede y el ambiente natural del proceso de crecimiento de todos. Es el lugar donde, día a día, se nos ayuda a responder como personas consagradas a las necesidades de los más postergados y a los retos de la nueva sociedad» (cf. VF 43).

## 5. El diálogo

*«Sea cada cual pronto para escuchar lento para hablar»* (Sant 1, 19)

También el diálogo ha pasado en estos años por situaciones alternantes: se ha pasado, de su exaltación en los tiempos del Concilio, a un cierto escepticismo en nuestros días. Se le ha acusado de inconclusividad, de fomentar la conversación frívola, de ser un instrumento peligroso para quien posee una lengua desenvuelta y tiene fáciles y prestos los argumentos. Hay quienes desconfían abiertamente de él, diciendo que hemos caído en la «verborrea».

Hemos de saber que el diálogo tiene un límite, del que debemos ser conscientes. Mientras que la caridad no tiene límite ninguno, el diálogo sí lo tiene: es la verdad, que no admite componendas. Si no reconocemos este límite, vamos al encuentro seguro de las desilusiones.

A la comunidad que quiere ser una comunidad fraterna se le ha encomendado la tarea de abrir y reabrir el diálogo con todos (cf. VC 51).

La Exhortación Apostólica *La vida consagrada* dedica una sección entera a invitar al

diálogo; en ella se anima a las personas consagradas a poner el diálogo al servicio de la unidad de los cristianos (nn. 100-101) y del entendimiento interreligioso (n. 102) y a practicarlo con los que andan buscando a Dios (n. 103).

La responsabilidad es grande, si las palabras tienen un significado preciso: «La Iglesia encomienda a las comunidades de vida consagrada la particular tarea de fomentar la espiritualidad de la comunión, ante todo en su interior y, además, en la comunidad eclesial misma y más allá aún de sus confines, entablando o restableciendo constantemente el diálogo de la caridad, sobre todo allí donde el mundo de hoy está desgarrado por el odio étnico o las locuras homicidas. [...] Estas comunidades se presentan como *signo de un diálogo siempre posible* y de una comunión capaz de poner en armonía las diversidades» (VC 51).

Es una auténtica labor misionera, que no se improvisa, sino que se prepara con su práctica diaria en la vida fraterna.

Y —digámoslo una vez más— el éxito del diálogo nace en primera instancia de la *capacidad de escucha*: «Pronto para escuchar, lento para hablar» (Sant 1,9). Bonhoeffer hace esta observación: «Hemos de escuchar al hermano con el oído de Dios, para que se nos conceda hablar con la palabra de Dios». Efectivamente, «el que no sabe escuchar al hermano, a la larga no sabrá escuchar a Dios».

Cuando no sabemos escuchar, nos exponemos al riesgo de pronunciar sólo, y como mucho, «palabras piadosas», de dar «charlas espirituales» o de ser falsamente condescendientes. La escucha del hermano y la hermana en las cosas pequeñas es premisa de la escucha más sincera de la palabra de Dios.

También por sus cometidos misioneros, la vida fraterna tiene que ser una *escuela de diálogo*; un diálogo que es un estilo de vida y de convivencia entre los que viven en la misma casa.

Pero esta práctica brota de una convicción arraigada de que el diálogo no es tanto un instrumento para llegar a un compromiso, cuanto un medio noble para hacer que emerjan las cualidades de cada uno, para comprender las intenciones verdaderas de los demás, a fin de construir una fraternidad más auténtica y poner a disposición de la misión todas las energías y carismas que el Espíritu ha distribuido.

El diálogo es normal allí donde la eclesiología de comunión se vive como una «verdad»: La fraternidad, como la Iglesia, está construida por la aportación de los dones que el Espíritu reparte a cada uno. El primer paso es tener esta realidad como verdadera y digna de ser perseguida, antes o al mismo tiempo que las demás realidades. Parece obvio y fácil, pero la dura realidad de cada día extiende a veces una nube muy espesa sobre todo esto y conduce a otras lides.

El diálogo es necesario también para *afrentar los conflictos*, inevitables en toda convivencia humana. Reconocer que todos y cada uno pueden contribuir —y tener, por tanto, «su» propio parecer— desemboca inevitablemente en valoraciones distintas y en divergencias acerca del modo de coordinar las distintas aportaciones. De ahí que surja la posibilidad de conflictos que, de por sí, no son síntoma de mala salud de la vida fraterna. La ausencia de conflictos no siempre es señal de buena salud, porque puede ser manifestación de falta de interés, de deseos de vivir tranquilamente y de abulia respecto a los grandes y pequeños problemas.

De ahí la necesidad de afrontar positivamente los conflictos inevitables, sin demonizarlos. En nuestros ambientes existe un miedo innato al conflicto, miedo que hemos de superar valientemente. El problema no es tanto la conflictividad, sino su

gestión y su superación. Uno de los medios más eficaces para gestionar las crisis y los conflictos es precisamente el diálogo. Un diálogo paciente, tenaz y flexible; un diálogo que se aprende en la escuela cotidiana de la vida fraterna.

## APOYO EN LAS DUDAS

«También hemos de ser capaces de compartir nuestras dudas. Precisamente cuando un hermano entra en el desierto de la falta total de sentido, es el momento de dejarle hablar. Debemos respetar su lucha y no cortarle la palabra. Si un hermano tiene el coraje de compartir esos momentos de oscuridad y carencia de sentido, y nosotros el de escucharlo, puede suceder que nos haga el más preciado don de sí mismo.

El Señor puede llevar a un hermano a la noche oscura de Getsemaní. ¿Nos echaremos a dormir mientras él lucha? Nada une tan estrechamente a la comunidad como una fe por la que, para alcanzarla, hemos tenido que luchar juntos. Esforzándonos juntos por descubrir el significado de lo que somos y de lo que estamos llamados a hacer a la luz del Evangelio, quedaremos maravillados por Dios, que siempre es nuevo e inesperado. Nos asombraremos de encontrarnos y descubrirnos recíprocamente como si fuera la primera vez» (T. Radcliffe).

## UNA NOTA AUTOBIOGRÁFICA DE PABLO VI

«Los otros: ese misterio hacia el que he de volverme continuamente. Los otros, que son míos. Los otros, que son el mundo. Los otros, a cuyo servicio estoy yo. Así es: todos ellos son mi prójimo. ¡Cuánta bondad es necesaria! Cada encuentro debería provocarme una manifestación de bondad. Simpatía para con todos: *dilexit mundum!*

¡Qué corazón se necesita! Un corazón sensible a cualquier necesidad; un corazón dispuesto, un corazón libre, un corazón magnánimo, un corazón propicio a toda delicadeza, un corazón piadoso y abierto a todo alimento de lo alto» (1963).

## 6. El clima de las comidas comunitarias

*«Los discípulos comían juntos, alabando a Dios con alegría y de todo corazón»* (Hch 2,46)

Las comidas en común son —o deberían llegar a ser— el momento en que nos liberamos de nuestros problemas y disfrutamos de la libre expresión de la fraternidad. También ellas pueden hacer una contribución no indiferente a la construcción de la fraternidad.

Lo importante es acudir a la mesa con el propósito de no descargar sobre los demás nuestras angustias y nuestras cruces. Este simple propósito puede introducir en una verdadera experiencia pascual. El esfuerzo por superarme, por no volcar mis preocupaciones sobre los demás, me ayuda a redimensionar mis problemas y a vivirlos de forma menos dramática. La fraternidad también es una ayuda —y no secundaria— en este sentido. No hace falta decir que las comidas demasiado serias dificultan la digestión casi tanto como la mala cocina. Y que ciertos mutismos sistemáticos y persistentes, casi ostentosos, minan la fraternidad, como el ayuno prolongado mina las fuerzas físicas.

El tiempo de las comidas es el momento de la distensión, del «leve» acercamiento a los problemas, del buen humor, del «Ved qué hermoso es que los hermanos vivan juntos!». Es también el momento de recordar el programa que San Agustín hizo colgar en su

refectorio: «Quien guste descalificar la vida de los ausentes con murmuraciones, sepa que no es digno de sentarse a esta mesa».

## **Conclusión**

Cedamos la palabra a un testigo de la vida fraterna, *Jean Vanier*:

«Una de nuestras preocupaciones más importantes ha de ser crear en nuestras comunidades una atmósfera de paz, de autenticidad y de pobreza, un espíritu que permita a las personas centrarse en lo esencial.

La paz y la alegría son dos cosas esenciales que los jóvenes buscan en todas las Congregaciones. Ellos quieren saber si las personas se aman de verdad y si son discípulos del Señor.

Cuando se visita una comunidad, enseguida se percibe si se trata de una comunidad de cristianos que se aman los unos a los otros o si, por el contrario, como dice Aristóteles, es una “manada dispersa de vacas que pastan en el mismo prado”, o si hemos ido a parar a un hotel.

Cuando hay amor mutuo que introduce en una unidad verdadera, se produce un clima de paz y alegría evidentes.

No son las palabras lo que cuenta, sino la comunicación no verbal, la mirada, la sonrisa, la mano tendida, los ojos que expresan miedo o angustia o, por el contrario, apertura y acogida.

Todo esto nace, a mi juicio, de un contacto personal, vivo y amoroso con Jesús, porque El cuida de nosotros y nos ama».

# EI ANAQUEL

## PARABOLA TERCERA

---

Luis Lozano

### ABRAHAM, CONTADOR DE ESTRELLAS

#### LOS BUSCADORES DE ESTRELLAS

La sesión empezó con la presentación de los *Reyes Magos*. La hizo Amós, pastor que velaba las vigiliass el día en que se cumplió el tiempo. Una estrella fugaz pasó por la cueva donde esperaba, y supo que algo maravillosos sucedía. Lo confirmó cuando llegaron a Belén tres desconocidos magnates, a quienes un ángel apellidó como Magos.

Dio el Padre Dios la palabra a *Melchor*. Muchos niños gritaron al verle : ¡Aleluya! ¡Aleluya!

Les envió besos en un gesto parecido a como en la tierra les enviaba caramelos.

Y Melchor convocó a *Gaspar y Baltasar* para que le asesoraran sobre astronomía.

Solo Dios Padre conoce las estrellas por su nombre. Solo El sabe su número, brillo y tamaño. Comentó el *Rey Mago*.

Las estrellas de Dios tienen nombre; las llama jaspe, zafiro, calcedonia..., topacio, crisoprasa, jacinto...; a otras las llama, lirio, rosa, mariposa, suspiro, viento, susurro, brisa, pasión, amor.....

Dios Padre, cada diez millones de años, manda alguna nueva para recreo de los sabios.

Pero a alguna las reservó para misiones especiales. Cuando llegó el momento culminante envió a la estrella *Dios Con Nosotros* y nos la dejó ver en el Oriente, a nosotros que estuvimos toda la vida buscando caminos de estrellas.

Gaspar intervino diciendo que a otras las mandó a coronar la cabeza de la Escogida.

A otras, apuntó *Baltasar*, mandará cuando se conmuevan los cielos y la tierra tiemble porque llega el día de la vuelta postrera del Hijo para juzgar a los vivientes.

#### EL HOMBRE DE UR

Fue entonces cuando intervino Abram, que se había cambiado en Abraham, por ser el padre de innumerables creyentes.

Pero para ver las estrellas, señalaba el de Ur, hay que salir de la tierra, de los mundos; hay que dejar hasta el amor a la tierra propia. Solo el peregrino, el hombre que busca los oasis del tiempo , solo quienes dejan su Oriente feliz y siguen el curso del sol, pueden , por la noche - solo por la noche - ver las estrellas, y contarlas. El estático instalado solo ve el astro del día y al satélite de la noche. Poco firmamento.

## ABRAHAM, CONTADOR DE ESTRELLAS

Era un día de simún abrasador. – continuó Abraham - y yo estaba sentado bajo el encinar de Mambré; bebía para refrescarme leche de cabra y cayó sobre mi un sopor invencible.

Y vi a tres ángeles que me anunciaron que sería padre de muchedumbres que guardarían el pacto con Yavé. *Cuenta si puedes las estrellas.* Y desde entonces, yo Abraham, me pasaba las noches contando estrellas.

Y Sara contaba riéndose las arenas que se extendían en el desierto de Sodoma.

*(Porque tanto Abraham como Sara se rieron de la promesa; se extrañaron tanto que no creyeron. Pero pensaron que el sueño pudiera llegar a ser realidad. Y siguieron contando estrellas de noche y arenas de día).*

## ESTRELLAS Y ARENAS

Cogió la palabra ahora Baltasar y continuó diciendo: como Sara era estéril , le dio permiso a Abraham para que entrara en Agar su esclava; y Agar le dio a Ismael, hijo de las arenas, belicoso e indómito... También sería hijo de Abraham, pero de la carne esclava. Y cuando el padre tenía ya noventa y nueve años y Sara seguía riéndose, fue concebido el hijo de la promesa, Isaac.

Eran tiempos difíciles aquellos – continuó Abraham - : había diluvios, Sodomas y Gomorras, exterminio de reyes y de pueblos.... Había que proteger a las estrellas. Por eso, Dios Padre dejó que tuviéramos hijos de las esclavas.

El hijo de la esclava era hijo de la carne, pero el hijo de Sara la que siempre reía, sería hijo del espíritu.

Sara, que da hijos del espíritu, ríe siempre porque esos hijos son hijos del milagro, hijos de eunucos y estériles; son la muchedumbre que lleva túnicas blancas en la Corte del Cordero, distribuidos en tribus, según las galaxias. Son los hijos de la risa, del asombro ; como el que se produce al contemplar, en una noche de estrellas, el cielo azul.

## MIRAR LAS ESTRELLAS

Los PROFETAS siguen contando estrellas; tienen el alma dividida entre el cielo y el mar. Usan brújulas marinas periscopios angélicos, y compases de altura y profundidad; buscan en las playas hijos de Abraham.

Y el exiliado de Ur llegó a los ciento veinte años, pero no le dio tiempo a contar todas las estrellas y a numerar todas las arenas del mar. Por eso, sus descendientes siguen multiplicando los hijos de Dios.

Isaac fue el nuevo Adán que tuvo dos hijos : el fiel y el infiel. Esaú sería el hijo de *Edom*, donde los samaritanos adorarían a Dios en *Garizim*; y Jacob – Israel - era el fiel que adoraría a Dios en Sión, en espíritu y verdad.

Dios hace trampas para escoger a los suyos. *Agar*, la esclava, dará areniscas en vez de arenas; pero engendró a Ismael, que vivirá entre *Asida y Egipto*, enfrentado a sus hermanos.

*Rebeca* decretó que el mayor serviría a su hermano menor, Jacob. Para excitar el vientre de *Sara*, Abraham entró en el de *Agar*. Jacob suplantó a su hermano por arte de *Rebeca*. Y Dios Padre aceptó la trampa porque siempre ha escogido al más pequeño. Para Dios no hay más derechos de primogenitura que el de su hijo Único.

## LOS HIJOS DE LA JUVENTUD

y los hijos de Abraham siguieron contando estrellas. Así que Jacob - el pueblo de Israel - tuvo que tomar varias esposas y fecundar esclavas. Eran más numerosos los pueblos paganos; había que normalizar el pueblo de Yavé, a partir del cual todos los hijos de Dios serían fieles.

Y Jacob tuvo con *Lía* - *tierna de ojos, hija mayor de Labán* - a Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. Fueron hijos de Raquel - *la menor, muy esbelta y hermosa* - José y Benjamín. Bala, la esclava de Raquel, (*Jacob supo que Rubén, el primogénito, se acostó con Bala; por lo que le quitó su primacía a favor de Judá*), le dio dos hijos, Dan y Neftalí; y Zelfa, la sierva de *Lía*, le dio otros dos: Gad y Aser..

Y Jacob asignó a sus hijos cualidades agresivas de supervivencia: agua hirviendo, león, asno y pollino, caballo, hiena.. Eran los nombres de estrellas y luceros peleones.

Pero al *león de Judá* no le faltaría el cetro en sus manos ni el báculo entre sus piernas, hasta que viniera aquel cuyo es, y al que darían obediencia todas las naciones.

Y a su descendiente, dominador de leones con honda en Belén, músico arpista a la luz de las estrellas, le asignó Dios Padre una estrella de cuya luz nacerá el esperado de las gentes.

Desde entonces, *decía Abraham*, sigo contando estrellas y no terminaré de contarlas, hasta que el cielo entero se conmueva y avise Dios Padre del fin. Y entonces, todas las estrellas, cada una distinta en su luz, alumbrarán los nuevos cielos, donde cada estrella tendrá el nombre secreto con que Dios conoce a cada una.

## LAS ESTRELLAS QUE CAYERON DEL CIELO

Un día, continuó Abraham, en que como de costumbre, contaba estrellas a la sombra del encinar de *Mambré*, tuve un nuevo sopor celestial; vi en sueños al ángel de Dios que me avisaba de la destrucción de *Sodoma y Gomorra, dos ciudades que habían pervertido la carne*.

Y pedí al ángel audiencia con Dios. No estaba conforme con que destruyera la ciudad entera; pues Dios Yavé era justo, debía tener en cuenta a los cincuenta justos que yo creía había en las dos ciudades. Y Dios, lento a la ira, siempre misericordioso, me dijo que salvaría a la ciudad si había cincuenta justos. Pero *¿y si había solo cuarenta, o treinta o diez...?* El Padre me concedió que no destruiría las ciudades...

Pero no encontró Dios Padre ni diez justos en Sodoma; solo encontró cuatro. Por tanto, destruyó las dos ciudades.

Se salvaron Lot y sus dos hijas – en un pueblo en que la carne se había pervertido, Lot era justo porque engendró dos hijas , (*en la ciudad corrompida, ya entonces, la parejita*).

Y Dios Padre reservó la pequeña ciudad de Segor para Lot y su familia. Pero su mujer se retrasó acicalándose en el baño ante el espejo y por recoger unos amuletos y unas joyas sin valor; y una lengua de lava que salía de Sodoma la alcanzó, convirtiéndola en una bola de sal.

## **NUEVO FIRMAMENTO**

¿Se salvarán muchos? , preguntó Santiago a Dios Padre.

Hay doce puertas de entrada en el Reino Nuevo, *respondió el Creador*. Todas las estrellas del cielo, todas las arenas de la playa del mundo caben en su recinto. Son tantas que no acabo de contarlas. Pero ya las conozco por su nombre. El acusador de los creyentes no tiene lugar en el cielo nuevo. Era el gran dragón que arrastró con su cola a un tercio de las estrellas del cielo, y fue vencido por Miguel y sus ángeles.

Y Abraham, desde su seno, terminó: cada estrella recibe su nombre al volver al Padre Dios; solo los que dicen la consigna, los que saben su nombre, entran en su cielo estrellado.

Entonces, todas las estrellas se hacen una sola luz, la del Cordero de Dios, el que es y el que era; luz única de los nuevos cielos.

*Y Abraham , contador de estrellas, recibió del Padre Dios, el nombre de padre de todos los creyentes.*

**PÉREZ-REVERTE, Arturo**

**CABO TRAFALGAR. Un relato naval**

Madrid, Editorial Alfaguara, 2004 ( 1ª y 4ª edición: octubre de 2004) – 269pp.

**Arturo Pérez-Reverte** no necesita presentación. ¿Quién no conoce *La Tabla de Flandes*, *La Carta esférica*, *La piel del tambor...* o la serie de *El Capitán Alatriste*? Estos títulos y otros más han gozado del favor del público lector y conocido numerosas ediciones. También la batalla de **Trafalgar** debe ser conocida de todos pues ha pasado a formar parte de nuestra mitología nacional como ejemplo de sacrificio inútil y origen de la decadencia naval española.

Hablemos de **Cabo Trafalgar**. La contraportada del libro nos dice que “*en vísperas de la batalla de Trafalgar, Alfaguara pidió a Arturo Pérez-Reverte un relato...*” Es, pues, una novela hecha por encargo lo que, en mi opinión, afecta no poco al resultado final. No ha nacido de la espontánea inspiración del autor, sino de la sugerencia de una editorial que quería combinar la solvencia del autor con lo atractivo del acontecimiento. Mi ejemplar señala la cuarta edición. Desconozco su posterior fortuna pero todo da a entender que la fórmula ha funcionado editorialmente.

Están al margen de la novela, pero no dejan de ser un acierto, las ilustraciones y esquemas que sobre los barcos de la época y el desarrollo de la batalla nos ofrece el autor en las páginas que preceden al texto, así como, en las finales, la noticia sobre la suerte que corrieron los navíos españoles durante de la batalla. Con ello ha hecho más fácil e inteligible la difícil terminología del mar.

Si **Pérez Galdós** crea un personaje de ficción para narrarnos la batalla, **Pérez-Reverte** se inventa un navío de 74 cañones, el *Antilla*, con el mismo fin. Desde él nos cuenta casi todo lo que sucedió aquel 21 de octubre. No me parece que sea esta invención un acierto narrativo, pues uno tiene la impresión que al final no sabe qué hacer con él. En el *apéndice* se justifica como un derecho del autor “*manipular la historia en beneficio de la ficción*”. ¡Incierto derecho! Su ejercicio indiscriminado puede dar frutos de tan dudosa calidad como *El código Da Vinci* de **Dan Brown**.

Encuentro que *Cabo Trafalgar* se lee bien, es entretenida, posee un estilo fluido y está contada con habilidad narrativa. Pero no todos son méritos literarios. Su dominio de la terminología de la navegación, por reiteración, produce fatiga; llega a hastiar que tacos y palabrotas broten y rebroten como las margaritas en primavera; no otro efecto producen las continuas onomatopeyas -pumba, bummm, crac, clic-clac, fluss-fuass, requetetumba, catatatumba...- que el autor emplea como recurso descriptivo del fragor de la batalla; no menos llamativos son sus deliberados anacronismos -referencias a Rocío Jurado, a la “itv” o a la vaselina...-. Por último, ¿ha logrado el autor verdaderos caracteres en sus personajes? Lo pongo en duda. En cuanto al final... Una acción trepidante para un desenlace decepcionante.

**Pérez-Reverte**, a juzgar por los títulos publicados, es un apasionado de la historia. Tal vez, esta pasión le conduce a juicios atrevidos e, incluso, falsos o injustos. **Carlos IV** y su valido **Godoy** no eran tan romos como para ignorar que la alianza con la Francia napoleónica perjudicaría seriamente los intereses de España por cuanto era un camino abierto para la confrontación con Inglaterra. Está comprobado que hicieron cuanto estaba de su mano para impedirla. Dice **Emilio Laparra**, catedrático de historia de la Universidad de Alicante, que “*la novela de Pérez-Reverte está llena de juicios de valor que no debía haber hecho*”. Hay que entender la difícil situación de España en medio de dos grandes potencias. **Cabo Trafalgar** no siempre tiene el rigor histórico que cabía esperar.

En fin, que **Pérez-Reverte** no ha conseguido, con ésta, su mejor novela, que ha sido una ocasión fallida y que tendremos que esperar momentos mejores.

Ildefonso G<sup>a</sup> Nebreda

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro  
*Historia y new age: la epidemia Da Vinci*  
Profesor de Historia Medieval (USP-CEU)  
“El Rotativo” (11 de mayo de 2005)

Cuando uno se dispone a abrir el correo electrónico, con frecuencia la pantalla le dice que no tiene mensajes, espera un poco y ya avisa de uno; acto seguido dos más y, cuando uno ya abre se presentan diez o más. De un modo parecido sucede con la serie de libros cuyo abanderado es “El Código Da Vinci”. He empezado a hacer una lista de tales libros, pero como cada día aparecen más, me he dado por rendido, pues los escritores o novelistas han encontrado un filón mercantil que no hay que desaprovechar pues vienen a llenar el vacío intelectual y crítico de tantas personas que sólo buscan la aventura y lo misterioso.

En este sentido se expresa la revista “Qué leer” en su número 100 de junio de 2005. ¿Por qué arrasan los libros de intrigas religiosas?. Sobre este tema escribe **Javier Sierra**: “*Fascinados por los enigmas. Jesús y las sociedades secretas han tomado las librerías*”. Muchas de las grandes novelas de intriga histórica que hoy son superventas en Occidente se basan en ensayos que en su día no vendieron más allá de unos miles de ejemplares. Uno más de los misterios de la alquimia de la literatura, que ha sabido transformarlos y convertirlos en ‘oro de tinta’. El autor del artículo hace un viaje a la trastienda de este fenómeno en el que recorre los misterios en torno a la vida de Jesús, los conciliábulo de los rosacruces o la mítica búsqueda del Grial.

“*Un filón llamado Jesús*”. “El Código Da Vinci” ha abierto la veda a los libros que especulan con la vida y muerte de Jesús. Muchos de ellos barajan la posibilidad de que éste dejara descendencia, que fuese desclavado de la cruz antes de su muerte o, incluso, que su cuerpo fuese enterrado y, por tanto, no resucitara.

“*Los libros del secreto*”. Las sociedades secretas son otra de las fuentes que se muestran inagotables para nutrir a las novelas de intriga histórica. Templarios, cátaros, rosacruces, alquimistas, cabalistas y demás miembros de logias opacas, llenan algunas de las páginas de las novelas que merodean las listas de las más vendidas.

“*Peter Berling, el guardián del Grial*”. El precursor de la fiebre de novelas sobre el misterio de la sangre de Cristo, que según las crónicas fue recogida de sus heridas en un cáliz ansiosamente buscado por todos los caballos andantes desde la Edad Media, vuelve para cerrar su pentalogía del Grial con el “Kilim de la princesa”

La lectura de estos artículos proporciona un amplio catálogo de libros sobre estos temas; pero si uno se mete en la Librería se encuentra con muchos más. Vamos, una locura y una mina de oro. Lo peor es que estos libros se han convertido en la Biblia laica de muchos que de saberes religiosos andan vacíos y que hacen de lo que leen su nueva fe.

En este contexto se desenvuelve el autor que encabeza esta pequeña colaboración que lo único que pretende es poner en manos de los que lo deseen unas ideas sensatas que nos proporcionan algunos expertos en estos temas. **Rodríguez de la Peña** escribe lo siguiente:

“Numerosos expertos han catalogado el fenómeno postmoderno de la llamada *New Age* como una ‘religiosidad de supermercado’, en la que funciona el ‘hágalo usted mismo’. Cada

creyente se fabrica una religión a su medida, rechazando cuanto le disgusta o le supone un esfuerzo y abraza los aspectos más placenteros de cada religión. Es una religiosidad emocional y panteísta con el denominador común del rechazo de toda autoridad, magisterio y tradición. Las sectas de la Nueva Era halagan al posible “cliente” con promesas de felicidad y listas de “derechos”: ningún deber para con el Altísimo no sea que se asusten.

Como historiador asisto estupefacto a la extensión vertiginosa del virus *New Age* al campo de la divulgación histórica novelada, con los mismos síntomas que la espiritualidad. Es una ‘historia de supermercado’ en la que el pseudo-historiador o novelista de turno pica de aquí y de allá algunos aspectos históricos y los entremezcla sin criterio en un *totum revolutum* donde el lector no precavido no advierte la diferencia entre la historia y la ficción.

La pseudo-historia *New Age* se queda con los aspectos más morbosos de la historia científica para mezclarlos con fantasías sin preocuparse del rigor, las fuentes documentales, la coherencia o la contextualización. La verdad les trae al paio. Esta forma de hacer historia es un retroceso a algo que creíamos superado con Sócrates: el mito.

Estos buscadores de fantasía abandonan la razón en aras de un retorno irracional a la leyenda, propio de la Post-modernidad. Mi corazón dice que me gustaría que esto fuera cierto (en muchas ocasiones, basta con que ese hecho en cuestión deje en mal lugar a la Iglesia Católica, objeto hoy de tantas antipatías) y, por consiguiente ¡tiene que ser cierto!

**Sed de maravillas.** Ciertamente, el éxito de *El Señor de los Anillos* o *Harry Potter*, con indicativos de la existencia de una sed de maravillas, de una demanda de fantasía en una sociedad desangelada, sin espíritu, sin Dios y sin alegría. La evasión literaria es comprensible y saludable cuando la realidad resulta agobiante, como sucede en nuestra sociedad post-industrial. Además, la calidad literaria de J.R.R. Tolkien es indiscutible y la inmersión en su maravilloso mundo de la Tierra Media puede hacer bien a los espíritus.

El éxito de bodrios literarios como *El Código Da Vinci* y sus imitadores (en España tenemos en las listas de ventas novelas anticatólicas como *El último Catón* o *la Hermandad de la Sábana Santa*) resulta ser un fenómeno más grave y preocupante que la querencia por *Harry Potter*.

Generaciones de lectores dan crédito a una serie de embustes como si fuera la versión oculta hasta ahora de la historia de la Iglesia y de Occidente. No se me ocurre un ejemplo más claro de las consecuencias malignas que puede tener la ruptura de la *New Age* en particular y la Post-modernidad en general con el concepto de autoridad, algo tan propio del mundo científico como del eclesiástico.

**Brujos y cuentos.** Y es que la quiebra de la creencia en todo tipo de magisterio espiritual prepara a muchas almas para la incredulidad en cualquier otro magisterio, sea este cinético, social o político. ¿A qué si no se debe la creencia de tantos en las visitas extraterrestres, el tarot o la astrología a pesar de que el mundo académico es unánime en denunciarlo?. Lo que sufren desde hace décadas las cátedras episcopales ahora lo vamos a sufrir las cátedras profesoriales, hijas éstas de aquella en la Edad Media.

El descrédito de la ciencia histórica ante unas masas populares que optarán siempre por unos templarios esotéricos y protomasones, antes que por los templarios reales, duros soldados fieles al Pontífice romano, resulta, sin duda, inexorable. No podemos competir con la fantasía y la novela. Las estanterías de El Corte Inglés dan fe de ello,

apenas hay un libro escrito por un historiador sobre este tema por veinte de corte sensacionalista. *Si non e vero...*

¿A dónde vamos a ir a parar si mi magisterio académico de doctor en Historia Medieval vale lo mismo que el de cualquier ágrafo metido a novelista? Recuerdo una conversación con una alumna en la que intentaba demostrarle la falta absoluta de historicidad del *Código Da Vinci* y ella, obcecada, negaba mis evidencias con la fe del carbonero. Había decidido que eso tenía que ser cierto a pesar de cualquier prueba objetiva que lo contradijera. Para que luego digan que los católicos somos fanáticos e irracionales por creer en los milagros de Lourde o Fátima.

Un último apunte para concluir: Dan Brown y su *Código Da Vinci* no son inocuos. No estamos ante un novelista enriquecido sin más con una mezcla de historia y fantasía. Estamos ante alguien con una ideología y un programa, ante un apóstol de la Diosa Madre que quiere terminar con el prestigio y la imagen de la Iglesia Católica en particular y del Cristianismo en general. ¿Cómo si no interpretar afirmaciones tales como que la Iglesia quemó a cinco millones de brujas (p. 158) cuando todos los especialistas, con Brian Pavlac a la cabeza, limitan la cifra a 30.000 a lo sumo para el período 1400-1800 (por cierto, el 90% víctimas de la Inquisición protestante y no de la católica?)

Hasta aquí Rodríguez de la Peña. En el n° 97 de "Qué leer" aparece una entrevista a **Julia Navarro** que el año pasado, después de mucho tiempo como periodista política de primera línea, sorprendió con la publicación de *La Hermandad de la Sábana Santa*, que ha superado los 400.000 ejemplares y que ahora vuelve a las librerías con *La Biblia de Barro*. Se le pregunta si al escribir estas dos novelas es porque siente una atracción especial por la Religión. Ella contesta: "Para mi no son novelas religiosas, ni el componente religioso es fundamental. Sólo es un elemento a partir del cual desarrollas una historia de aventuras. Claro que la religión siempre tiene un elemento religioso que puede que a mí, sin darme cuenta, me fascine". Reconoce que "lo que yo hago es fabular con el hecho de que Abraham, seguramente, llevó muchas leyendas de las tradiciones de Mesopotamia a su nueva tierra" y de ahí concluye que "al leer la Biblia, te das cuenta de que muchas de las cosas que contiene suenan a antiguas leyendas mesopotámicas".

Saber manejar el vacío cultural y religioso de las personas, con el ansia del misterio, la superación del tedio de la vida, el absurdo y la religión a la carta, con el negocio mercantil asegurado de tales obras, puede explicar este fenómeno que se ofrece como un buen taller para analizar la sociedad de nuestro tiempo.

Félix Domínguez

## Persecución o necesaria reubicación

Guillermo Múgica

Hay quienes piensan que, en este país, habríamos llegado a un punto en el que el mero hecho de que uno se manifieste como católico constituye, casi, una verdadera heroicidad. No es ésa mi experiencia. Tengo muchos amigos agnósticos. Lo que en mí buscan y de mí esperan, ordinariamente, es el testimonio de mi *fé*. Estoy seguro, además, de que, de ser preciso, no tendrían ninguna dificultad en confirmarlo. ¿Qué hay, entonces, en el mundo católico, detrás de tanto nerviosismo, de tanta vestidura rasgada y tanta llamada a la movilización? Expondré mi modesta- opinión. Salgo a la palestra porque considero que la situación va tomando un cariz que requiere el concurso de todos. Así sea sólo para contrarrestar o sanear un poco una atmósfera demasiado cargada y asfixiante.

## Entre el dolor y la preocupación

Estoy preocupado. Creo no ser un ingenuo. No se me escapan la importancia y trascendencia de las medidas de reforma legislativa anunciadas por el Gobierno en materia de divorcio, de acceso al matrimonio civil de personas del mismo sexo, de adopción, de enseñanza religiosa en la escuela pública, de financiación de la Iglesia...

Tampoco me sorprende dicho anuncio. Responde, a la postre, a contenidos programáticos electorales de un partido ganador. Sin embargo, me disgusta esa especie de culto ritual a un progresismo que, en ocasiones, al menos en el lenguaje, se cifra sin más en medidas como las arriba apuntadas. Como si, de por sí y sobre todo éllas además, otorgaran vitola y grado de «progresía». Me gustaría, por ello, que la pose aperturista y de cambio —hoy tan centrada en cuestiones particularmente sensibles para el mundo católico, su moral y sus intereses— no sirviera para encubrir las carencias de verdadero aliento transformador y avanzado en otros asuntos humanos, sociales y políticos de tanta y aun mayor envergadura que los ya anunciados. Estoy, pues, preocupado: por lo dicho y por cierto prurito de laxismo liberal que se intuye y que pareciera querer identificarse, sin más, con posiciones de izquierda.

Pero, por otra parte, estoy triste, muy triste. Y también dolido, muy dolido. ¿Por qué razón? La reacción insistente y pública de bastañtes obispos, algunos sectores del clero y un buen número de cristianos y cristianas. Debo confesar que la mencionada reacción, aun reconociendo que brota sin duda de la convicción y el sentido del deber, me ha parecido, por lo general, muy poco evangélica y cargada de desmesuras. Se ha acusado al Gobierno de la nación de laicista fundamentalista, de agnosticista totalitario, de intentar imponer y actuar desde un confesionalismo laicista, de haber diseñado un plan para laminar, arrinconar y despedazar a la Iglesia católica. Agitando fantasmas del pasado, se le han hecho imputaciones de ruptura del pacto constitucional que posibilitó 'la transición pacífica a la democracia, de retrotraernos al peligro de las dos Españas, de reintroducir el clima de discordia de 1936. Invirtiendo las tornas, se le ha tildado, en suma, de golpista y de constituir' un peligro para la sociedad.

Como cualquiera puede apreciar, las acusaciones son gravísimas, de grueso calibre. Y en cuanto al tono, dista mucho de ser el que mío —al menos yo— esperaría de seguidores de Jesús, de anunciadores y promotores de su evangelio. Hablan de persecución los mencionados sectores del catolicismo mientras se embarcan, abiertamente y sin freno, en una ofensiva contra el Gobierno que, en otra coyuntura distinta, bien podría haber sido tomada como llamada e impulso a su acoso y derribo.

## **¿Para cuándo un poco de autocrítica?**

Considero, por cierto, que un poco más de humildad, ponderación, moderación y talante autocrítico no nos vendría nada mal a los católicos y a la Iglesia. Ciñéndome a lo de la autocrítica, pienso sobre todo en dos cuestiones.

La primera tiene que ver con el intento de cargar sobre otros los magros resultados de una gestión que a mí me parece desacertada e ineficaz, pastoralmente inadecuada.' En efecto, 'en nuestro país hemos vivido una situación, largamente prolongada en 'el tiempo, en la que el catolicismo, prácticamente, lo ha tenido todo' en sus manos para la prosecución y consecución de sus propios fines. ¿Es justo que descarguemos ahora sobre, los hombros de otros los efectos de nuestras propias debilidades? ¿Podemos endosarles como de tapadillo la responsabilidad de unos procesos secularizadores y descristianizadores que vienen de muy atrás y que nosotros, con casi todos los medios privilegiadamente a favor, -no hemos sabido afrontar? Salvo un período frustrado de corta primavera, la nueva realidad envolvente nos asustó, desertamos de ella, la menospreciamos. Tratamos de ofrecer al presente respuestas conocidas, pero ineficaces, de un pasado ido. Ante un nuevo contexto y una nueva situación cultural, ni siquiera nos tomamos debidamente en serio, salvo algunas meritorias excepciones, preguntas del tenor y calado de: ¿qué sentido tienen Dios y Jesucristo, cómo comprenderlos, vivirlos y anunciarlos en una sociedad secular y secularizada?, ¿qué sentido tiene y cómo vivir y anunciar a un Dios crucificado en una sociedad orgullosa de sí misma, autosuficiente, henchida de poder y hedonista?, ¿cómo vivir y anunciar al Dios de los pobres en una sociedad de ricos y satisfechos?, ¿cómo llamar. a la fe en el Dios de la vida a una sociedad que flirtea con la muerte, la exporta a otras partes o asiste impasible a la muerte temprana de millones de seres?; o finalmente —y como ya adelantaba Bonhoeffer—, - en un mundo adulto consciente de su mayoría de edad, ante Dios y con Dios ¿cómo vivir sin Dios?

Definitivamente, nos han sobrado plataformas. Pero nos han faltado contenidos, convicciones, capacidad de repensar y anunciar lo cristiano a partir de un mundo que se iba secularizando a marchas forzadas. No vengamos a acusar ahora a otros de un arrinconamiento cristiano y eclesial que, en buena medida, hemos propiciado nosotros mismos o del que no hemos sabido salir. Es conocido que cualquier mensaje sólo se torna inteligible, significativo y susceptible de ser acogido y atendido, cuando es, capaz de repensarse, reelaborarse y troquelarse a sí mismo desde el mundo al cual se dirige. Pero ésta sigue siendo hoy entre nosotros, en gran medida, una tarea pendiente.

El segundo punto de autocrítica es el relativo a la- democracia. En el conflicto que nos ocupa, al proclamar sus principios y reivindicar sus intereses, la jerarquía católica viene apelando una y otra vez a la democracia, a su genuino sentido y alcance. No seré yo quien niegue la contribución histórica del cristianismo a los valores que sustentan la democracia, ni las raíces cristianas de la misma, ni, en nuestro caso, la aportación de la Iglesia en el establecimiento de la democracia. Pero aquélla debe reconocer que, al reivindicar democracia y pretender dar lecciones sobre la misma, está apelando a unos valores y pautas que, en muchos casos, internamente, ella misma no respeta ni practica en absoluto. Al punto que más de uno se preguntará escandalizado si, en el fondo, no los menosprecia.

## **Un largo viaje de muy corto recorrido**

El concilio Vaticano II fue una verdadera bendición para la Iglesia española y, en concreto, para la nuestra diocesana. Respaldo en unos casos e impulsó en otros una espléndida y prometedora renovación, de la que nuestras Iglesias estaban especialmente

necesitadas buscando salidas a un dualismo desertor y esterilizante, y atrapadas, sin embargo, en un nacionalcatolicismo insostenible.

Con honestidad, con lucidez en unos casos y tanteos indecisos en otros, con errores y excesos también, lo cierto es que se hizo un camino que logró despertar en muchos y muchas la alegría y el sano orgullo de la fe. Pero se conjugaron diversos factores para que, con el fin de los años setenta, esta primavera comenzara a truncarse. Desde entonces, los paulatinos cambios de dirección y talante en la jerarquía católica han sido tan llamativos y la involución o marcha atrás tan acelerada que, en muchos aspectos, bien cabría interrogar- se dónde quedó el Concilio. Más aún, podríamos preguntarnos si la estación a la que a día de hoy el tren eclesial anuncia su llegada, y en la que nos invita a apearnos, no es una estación que corresponde a tiempos pasados. Y lo que digo no es mera fabulación interesada e ideologizada.

Por esas cosas del azar, acaba de llegar a mis manos el Num. 1 del Semanario Diocesano *La Verdad*. vió la luz —así está fechado— el 6 de Septiembre de 1931. Pues bien, abre portada con este titular: «Crear escuelas sin enseñanza religiosa es organizar la peor de las barbaries». El subtítulo me parece todo un monumento a la confusión de planos y de ámbitos, y al despropósito: «Los principios religiosos son más necesarios que los códigos civiles». A continuación, título y subtítulo se pretenderán avalar con unas cuantas citas de anticlericales ilustres.

En una Salutación —a modo de editorial— se habla de «días de lucha, de persecución, de combate», de «(nubes de confusión, anunciadoras de recias tormentas religiosas», de «torbellinos de ideas ateas», de «sectarismos rabiosos», de «odios desencadenados a todo lo que significa religión y catolicismo». Y un poco más adelante, tras presentarnos el cuadro de una sociedad enferma, a la que se compara con un enfermo de tisis que respira fatigosamente y «sufre agonías de muerte», *La-Verdad* se pregunta por la causa de esta situación. El diagnóstico lo tiene claro: «la falta de religión», responde.

Han pasado 73 años. En ellos han acontecido muchas cosas tanto en la sociedad como en la Iglesia. Sin embargo, ¿en qué poco se diferencian las citadas palabras de 1931 de algunas de las soflamas de hoy! La misma mirada sobre la sociedad, el mismo tono de superioridad, el mismo aire de suficiencia, la misma ausencia de sentido autocrítico, el mismo ímpetu apologético contrario a la laicidad, la misma llamada al combate militante. En suma, la misma voluntad de imposición.

### **Un neoconfesionalismo en marcha**

Al inicio de este escrito me mostraba crítico, tanto respecto al paquete de medidas anunciadas por el Gobierno, como ante la reacción de significativos sectores eclesiásticos. Centrándome en esta última, como cristiano y católico considero —lo he indicado con anterioridad— que la mirada y los esfuerzos de la Iglesia debieran centrarse en otros asuntos, que sus preocupaciones más nucleares debieran ser otras. Porque pienso que, más allá de formales y teóricas declaraciones en sentido contrario, lo que nuestras Iglesias no acaban de aceptar ni asumir, de hecho, es la secularización, la adulez de un mundo que reclama su autonomía y se emancipa del tutelaje de la religión. Me parece, en consecuencia, que nuestro catolicismo no acaba de plantearse con todo rigor el modo de situarse en una sociedad democrática, plural y no confesional, ni de hacer suyo el nuevo papel que en ella le corresponde. Y creo también que la Iglesia se sigue empeñando y embarcando en ahistórica, jurídica y legalistamente, a un confesionalismo de nuevo cuño.

Hablo de un neoconfesionalismo que, a mi modo de ver, consta de un prejuicio previo, una característica fundamental que define su nuevo carácter. y tres puntos de apoyo

principales. El prejuicio previo consiste en el falso y tramposo reduccionismo de secularidad a secularismo, de laicidad a laicismo, como si ambas cosas fueran lo mismo. La característica que define su naturaleza es la pretensión de hacer de la moral católica el principio configurador no ya sólo de la moralidad individual y privada, sino de la pública y política.

En cuanto a los tres puntos de apoyo, nos detendremos, para concluir, un poco más pormenorizadamente en ellos, sobre todo en el tercero.

En primer lugar, no se acepta de verdad —en el fondo se rechaza más bien— la posibilidad de existencia de una ética puramente racional y autónoma al margen de la religión. Como si, con independencia de ella, del catolicismo más concretamente, de su vertiente o expresión moral, de su referencia última y transcendental a Dios, de su apelación a una ley natural (entendida, además, metafísica, abstracta, posibilidad ninguna de alcanzar verdadera normatividad moral y, menos aún, de poder contar con un orden moral sólidamente fundado. Por eso se dice que el Estado, velando por el bien social que, la moral representa y del que él mismo necesita, no puede volverse de espaldas a la religión. Al contrario, tendría el deber de promoverla.

En segundo lugar, se opera una transferencia del confesionalismo: del Estado a la sociedad. Argumentando sofistamente y confundiendo indebidamente lo cristiano en la sociedad con sociedad cristiana y cristianismo en la escuela con escuela cristiana, se afirma que el Estado no debe ser confesional, pero que la sociedad sí puede serlo. De este modo, se da un no al Estado católico, pero un sí a la sociedad católica. Esta dependería de lo que demandara la mayoría de la sociedad. Y como, en nuestro caso, la sociedad es mayoritariamente católica y el Estado, si de verdad se reconoce democrático, debe servir a la sociedad, sería su deber apoyar y promover la religión católica. Llegaríamos así, vía indirecta, a una nueva especie de confesionalismo estatal.

El tercer punto de apoyo del neoconfesionalismo reside en ignorar olímpicamente, cuando no en rechazar abiertamente, la función mediadora, la legitimidad, la necesidad y la vigencia de la ética civil y la ética política. La ética civil o moral común o ética mínima no se contraponen a ninguna otra, sino que es la resultante de la búsqueda y el esfuerzo convergente de todos. Toma nota de los puntos de encuentro, de los criterios éticos comunes, que permanecen siempre abiertos y nunca constituyen punto de llegada definitivo, porque la búsqueda moral continúa. Por cierto, se equivocan quienes objetan que la ética civil carece de cimientos sólidos, o que su normatividad es endeble, o que convertiría el consenso en fuente de moralidad. Por el contrario, ella apela al valor y la dignidad de lo humano, a la conciencia humana en su desarrollo, a la recta razón, a las preferencias axiológicas universales, a los derechos humanos, a las grandes instituciones éticas de la humanidad (entre las que están, en primerísima instancia, las grandes instituciones religiosas)... Es claro que, en nuestra vida personal y en la búsqueda común de un proyecto humano, cada cual debe atenerse a sus propias convicciones y hacerlas valer también públicamente. Sin embargo, en una sociedad democrática, plural y no confesional, a la hora de regular y determinar normativamente asuntos públicos que atañen al bien común, en función de una sana y respetuosa convivencia, los poderes públicos y la ciudadanía en cuanto tal deben atenerse a una ética civil. Una ética ésta que, en muchos casos de claro desacuerdo, deberá ser complementada por lo que Max Weber denominaba «ética de la responsabilidad»: en referencia a aquella prudencia política que pondera, valora y sopesa todos los posibles y previsibles efectos de las decisiones a adoptar.

Hace casi veinte años, en 1985, el catedrático de Ética de la Universidad de Santiago de Compostela, Fernando Quesada, abogaba por la necesidad de encarar de una vez la viabilidad de una ética civil. Desde entonces, ilustres y reconocidos moralistas católicos —Marciano Vidal, Eduardo López Azpitarte—, así como especialistas de indudable

prestigio y fidelidad católica —como una Adela Cortina— han abordado el tema con amplitud. El problema es hasta qué punto le interesa entrar en él a un catolicismo español que ha mantenido, hasta hace bien poco tiempo, todo el monopolio en el terreno de la moral.

**XXIII COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE VIDA SALESIANA**  
**LYON – Francia, 20-25 agosto 2005**

En la antigua Casa Inspectorial de Lyon, y también anteriormente estudiantado teológico, tuvo lugar este Coloquio, en el mismo lugar donde se celebró el primero, el 23-28 de agosto de 1968. El tema de estudio, escogido en el anterior Coloquio celebrado en Bratislava en el 2003, fue el de “**honrados ciudadanos para el tercer milenio**”, evocando el lema en que se objetiva la misión salesiana: educar a los jóvenes para que lleguen a ser “*buenos cristianos y honrados ciudadanos*”.

Los Coloquios nacieron como un foro en el que los salesianos de Europa pudieran tener la oportunidad de reflexionar juntos sobre diversos temas que afectaban a la vida salesiana y con el fin de aportar elementos de orientación a los salesianos y a los dirigentes de la Congregación, en unos momentos que se detectaba una cierta carencia de definición en temas que afectaban a nuestra vida religiosa y apostólica. Han sido conocidos como “la Universidad de verano de los salesianos”. Los temas se estudian desde diversos ángulos: históricos, teológicos, filosóficos, morales, psicológicos, sociológicos, etc., según proceda, de modo que se pueda tener una visión interdisciplinar de los mismos. Iniciador e impulsor de estos Coloquios fue D. Luis Chiandotto, a quienes muchos salesianos le recuerdan como formador y profesor de teología en Carabanchel Alto y más tarde Inspector del U.P.S. Hasta el presente, ha sido eficaz coordinador, el historiador francés, P. Francis Desramaut.

La casa donde se celebró el Coloquio, había sido anteriormente de los Franciscanos; adquirida por nuestra Congregación, se dedicó, como queda dicho, a estudiantado teológico y sede inspectorial (1926). Una vez unificadas las dos Inspectorías de Francia en 1999, es en París donde tiene Francia la sede inspectorial. Con este motivo, la casa de Lyon se remodeló transformándola en su totalidad. El 13 de febrero de 2004, D. Pascual Chávez y la M. Antonia Colombo, inauguraron la nueva obra.

Actualmente acoge a la Comunidad y al “Centro Juan Bosco” en donde se imparten, de un modo especial, cursos de formación y difusión del carisma salesiano de Don Bosco. Los franceses se consideran afortunados pues les sirve para la formación de los laicos que trabajan en sus casas, y también para los salesianos y salesianas, e indirectamente para todos los jóvenes, cerca de 22.000, en medio de los cuales trabajan, particularmente en los colegios.

Este Centro, en cuanto a dichos cursos y a logística, está dirigido y gestionado por un cooperador salesiano junto con su equipo de formadores, entre los que se cuentan también los salesianos. En esta casa se va a establecer ahora el Noviciado.

El Centro dispone de funcionales habitaciones, una capilla, varias salas para reuniones, alguna de ellas muy amplia; cuenta además con un anfiteatro para algunos eventos o circunstancias especiales. Está situado en la colina de Fourvière, junto a la impresionante Basílica de Nuestra Señora de la Fourvière, que domina toda la ciudad, surcada por el Saona y el Ródano. De noche permanece iluminada y es un referente cristiano para esta ciudad, la segunda de Francia, y centro de una gran actividad económica e industrial. Al pie de la casa salesiana se encuentran las ruinas del foro romano y la antigua ciudad, de corte renacentista.

En abril de 1883 Don Bosco visitó la ciudad y oró ante la patrona de la ciudad. Una placa en la cripta de la Basílica recuerda este hecho. En esta colina son varias las instituciones religiosas que allí tienen sus casas; con tal motivo se la conoce como “la Colina que reza”, que se sitúa frente a la “Colina que trabaja” pues en ella se concentra la tradicional industria de la seda.

Al Coloquio asistieron 24; de ellos:17 sdb, 3 fma y 4 laicos; según estos países: 11 franceses, 4 italianos, 3 españoles, 3 belgas, 2 alemanes y 1 checo. Ha sido uno de los menos afluencia de participantes. La asistencia ha oscilado entre 52 (Cracovia, 2001) y 15 (Lyon, 1968: el primero)

-----

En la apertura del Coloquio, después de la cena del primer día, el Presidente, **P. Job Inisan**, Inspector de Francia, que finalizaba su servicio esos días y que presidió también el anterior de Bratislava, dirigió a los asistentes un **SALUDO** de acogida en una casa cuyas características quedan arriba presentadas. Describió los orígenes cristianos de la ciudad, que datan del s IIº y que hacen de Lyon la sede del Primado de Francia; nos describió, a grandes rasgos, la vida de la ciudad, sus características, los aspectos religiosos de la misma y cómo era la presencia salesiana en esta ciudad y alrededores. Presentó el tema del Coloquio: el ‘ciudadano’ y la ‘ciudadanía’; su origen greco-romano y sobre todo el sentido del mismo a partir de la revolución francesa y americana. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 agosto 1789) habría de ser el eje de la evolución de las nuevas sociedades. ¿Qué quería decir D. Bosco con lo de “honrados ciudadanos”? ¿Qué es un ‘ciudadano’? ¿Qué es la ‘ciudadanía’? ¿Es un asunto de derechos o también de deberes?. Un tema para reflexionar cuando hoy las personas se consideran ciudadanos de su país, de Europa y del mundo. Evidentemente la reflexión de estos temas se habría de orientar hacia la formación de nuestros destinatarios, jóvenes o el pueblo, porque nuestra tarea formativa no tiene límites.

El **P. Francis Desramaut**, hizo, como en otros Coloquios, la **INTRODUCCIÓN** de la temática. Manifestó que había pasado ocho años como alumno en un colegio salesiano y que nunca había escuchado ni una sola lección sobre educación cívica; pensaba que seguramente no había sido él solo. Por eso era preciso desbrozar qué es eso de ‘ciudadano’ y de ‘ciudadanía’. Cree que el concepto salesiano del ‘ciudadano’ se reduce a verlo como un miembro de una sociedad, el habitante o residente de cualquier ciudad o parte del mundo. Y que el de ‘ciudadanía’, cualidad del ‘ciudadano’, implica los atributos, derechos y deberes del mismo. El ‘ciudadano’ es sólo un elemento de la sociedad, pequeña o grande. Y la formación o la educación para la ‘ciudadanía’ se reduce a una buena formación social.

En los documentos de nuestros primeros superiores se subraya la dimensión religiosa y trascendente (el cristiano) pero no se deja en la sombra la dimensión humana y social. El ‘ciudadano’ es una persona en la sociedad y basta. Posteriormente, los consejeros generales responsables de la formación profesional, recuerdan que al obrero, al agricultor, no le basta la sola formación religiosa y técnica, sino que es indispensable la formación social; según esto se abogaba para que la clase de sociología a los alumnos de los últimos cursos se hiciese con criterios de practicidad, instruyéndoles bien en los principios sociales-cristianos, haciéndoles conocer bien los sindicatos y los órganos regionales y locales que los representaban. Según esto, el ‘honrado ciudadano’ es un individuo que piensa, vive y obra correctamente en la sociedad humana. No se puede ahora reprochar esta concepción tan sencilla del ‘honrado ciudadano’; hay que juzgar los hechos de acuerdo con los criterios de aquella sociedad..

Recalca que el ‘ciudadano’ nace de la Revolución francesa y que la noción jurídica de ‘ciudadanía’ es una noción política. En democracia, el poder pertenece al pueblo; pero para que esto tenga sentido no se debe olvidar que debe haber un pueblo responsable y un poder real que proteja a este pueblo. Según esto, el ‘ciudadano’ es un individuo que participa de este poder, con derechos y deberes, entre ellos el elegir los que han de detentar el poder. Los poderes protegen a sus ciudadanos y estos se sienten responsables del buen gobierno del Estado. Si no hay pueblo con límites bien definidos,

si no hay un poder protector y legislador, no hay una auténtica democracia y, por tanto, no hay 'ciudadanos' en sentido estricto. El auténtico 'ciudadano' debe poseer y cultivar muchas cualidades humanas y sociales, que lo hacen útil a la sociedad; pero sin identidad, cultura y participación política, sólo será un 'ciudadano' 'pro forma'. Este concepto de 'ciudadano y ciudadanía' entró, según Desramaut, en la cultura y aplicación salesiana, en los años setenta del siglo veinte.

Hay, con todo, que perfilar mejor las observaciones precedentes. Al final del s. XX emerge una cierta "opinión pública mundial" y una "sociedad civil transnacional". Sin exagerar, los más optimistas ven en este hecho el anuncio de una forma de "democracia universal", de una "ciudadanía mundial", de marcado carácter político. Esto se ha visto reflejado en hechos como: la Convención de Ginebra sobre eliminación de minas antipersonales; la creación del Tribunal penal internacional; el gran movimiento del Jubileo 2000 en el que se aborda la deuda de los países pobres, con el comienzo de algunas soluciones; la adopción de U.E. de un "código de buena conducta" para regular el comercio armamentístico; la presión de la opinión pública sobre la ONU para parar la carnicería de Timor-Oeste. Todo esto lo consiguió la 'ciudadanía mundial' apoyándose mucho en internet; más exactamente, lo consiguieron los 'ciudadanos' en cuanto responsables de un gobierno a escala mundial. La conclusión a la que se llega es que el concepto de 'ciudadano' y de 'ciudadanía' no se puede encerrar en los límites de un país, aunque sea democrático. A esto nos ha llevado la no prevista globalización. Según lo expuesto, se ve justificada la reflexión sobre qué significa ahora educar a los jóvenes para ser en la sociedad "buenos cristianos y *honrados ciudadanos*".

## LAS PONENCIAS

Cuatro fueron las ponencias que abordaron la temática del Coloquio; dos presentadas por un salesiano y otras dos por dos seglares

### **1ª. LA PASIÓN POR LA MISERICORDIA Y LA JUSTICIA. Las dos pistas del compromiso social y político de inspiración cristiana.**

**Roger Burggraeve, sdb, profesor ordinario de teología moral de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)**

El ponente, profundo y brillante en sus dos intervenciones, parte de la afirmación de que 'buen cristiano y honrado ciudadano', son dos dimensiones inseparables de la existencia cristiana como tal, y que sin el compromiso ciudadano no es posible ser un buen cristiano, y que la fe es inútil e inauténtica si el cristiano no asume sus responsabilidades en la sociedad.

1.- Desarrolla su afirmación a partir de una reflexión sobre los nuevos movimientos sociales (NMS) que suponen para los cristianos que asumen responsabilidades sociales un desafío de cara a la inspiración específicamente cristiana de sus compromisos.

1.1. Ante los nuevos NMS, el primer desafío se centra en precisar una nueva óptica específicamente cristiana. Dichos Movimientos aparecen en la segunda mitad del s. XX, a finales de los años '60 y comienzo de los '70, mientras desaparecen algunos anteriormente activos. Son Movimientos ligados a problemas particulares y a veces locales, y no tanto globales, a pesar del fenómeno de la globalización. Son, por otra parte, producto del Welfare State, del Estado Providencia; por ejemplo: derechos de los animales, problemas del tercer y cuarto mundo (pobreza, analfabetismo, discriminación social, emigrantes que provocan reacciones de la derecha, etnocéntrica y a veces racistas), movimiento de los okupas, refugiados políticos, ilegales que no pertenecen la UE; problemas de democracia de base, de derechos humanos, etc, bien distintos de los grandes Movimiento sociales surgidos a finales del s. XVIII y en el s. XIX. Son Movimientos que se engloban en el denominador común de "justicia, paz, ambiente".

Estos NMS se concentran en problemas muy específicos: incineradores de basura, implantación de una industria química, tala de árboles, eliminación de ruidos, defensa de unos nidos o de aves.... Son movimientos con fuerte motivación ética y con el mínimo indispensable de organización. Saben lo que quieren y se empeñan tenazmente en conseguirlo. Con o sin grandes declaraciones programáticas, los NMS, pequeños o grandes, locales, nacionales o internacionales (Amnistía Internacional, Médicos sin Frontera, Greenpeace, Movimientos antiglob, etc...) forman 'lobbies' ante los gobiernos nacionales o internacionales o ante las instituciones públicas, se basan en sólidos fundamentos éticos que se traducen inequívocamente y sin componendas en una clara y valerosa elección de valores. Usan un lenguaje imaginativo y emocional sin desdeñar el visual, como la TV, internet y otros medios audiovisuales. Esta descripción es ya conocida por el gran público.

Los NMS constituyen para los movimientos sociales cristianos un desafío que lleva a un repensamiento y compromiso ético más explícito y radical. Los grandes movimientos sociales cristianos nacieron también con un fuerte sentido ético, pero que hoy encuentran obstáculos provenientes del peso de la propia historia y de las estructuras organizativas típicas de un 'orden establecido'; presentan rasgos de egoísmo colectivo y en la sociedad del bienestar y del consumismo con frecuencia han perdido su mordiente ética. Por el contrario, los NMS se presentan como nuevas y libres profecías que ya no parten sólo del cristianismo y que obligan a los cristianos y sus organizaciones a retornar a la experiencia ética fundamental, a la pasión ética que ha llevado a un grupo de personas a formar un movimiento con un claro proyecto ético-social. Esto obliga a preguntarse qué es lo que impulsa el compromiso de los cristianos y de sus movimientos. Esta motivación ética es, según el ponente, el primer desafío importante que brota de los NMS y que puede llevarnos a buscar nuevas formas de compromiso social, o bien puede provocar un lúcido retorno a la motivación ética o razón de ser y a repensar y profundizar sobre todo el conjunto de los movimientos sociales cristianos.

1.2. Este planteamiento supone para los cristianos un segundo desafío: el de afrontar el compromiso social arreligioso, ante unos movimientos cuya motivación es única y exclusivamente ética y que no tienen vinculación con una postura religiosa o cristiana. Este dato no es casual. Los NMS se centran sólo en la realidad y se comprometen a favor de un 'valor' particular amenazado sin tener en cuenta un contexto religioso o confesional; su compromiso ético es solucionar una situación particular o degradación social inaceptable. No son ni antirreligiosos ni anteclericales ni antieclesiásticos ni anticristianos. Son sin más arreligiosos, indiferentes ante lo religioso y ante lo que trasciende a lo ético.

Con todo hay que destacar que las convicciones de fe de quienes trabajan en estos NMS sean irrelevantes; aún más, son a veces los 'cristianos de izquierda' los que más se comprometen en estos Movimientos. La ética, sí, pero libre de cualquier marco de tipo religioso. Esta situación implica una urgente reflexión sobre las raíces cristianas del compromiso ético-social y cómo la fe en Dios puede inspirar una elección y formas de dicho compromiso. Aún más, debemos preguntarnos si es posible ser creyentes sin implicarse en actividades de compromiso social y político, sin formas concretas de una ciudadanía comprometida. Es decir: ¿puede la fe cristiana sólo circunscribirse a una fe en Dios, sin impacto en la realidad social y política?. Para decirlo con palabras de Don Bosco, y en el contexto de este Coloquio, ¿Es posible ser un 'buen cristiano' sin ser un 'honrado ciudadano'? La respuesta ha sido traducida algunas veces, con acierto, en esta afirmación: honesto ciudadano porque es buen cristiano, en cuanto el buen cristiano encarna su fe en las realidades temporales.

2.- El ponente continúa y se adentra en su reflexión presentando a Dios como un ser 'asociado' y subrayando la raíz religiosa del compromiso social y político del cristiano. El

razonamiento es sencillo y lineal: no es posible confesar sinceramente al Dios cristiano cerrando los ojos ante las realidades mundanas; lo contrario sería una caricatura de Dios. Aún ahora nos sigue apremiando aquello de que 'la fe sin obras está muerta'.

2.1. Para comprender esto, el ponente presenta la idea del señorío de Dios al revés. El discurso de Jesús sobre Dios no es neutral; Dios está interesado profundamente por el hombre. Jesús une la idea de Dios a la de realeza y señorío, pero de una manera paradójica; en la práctica le da la vuelta por cuanto coloca a Dios al lado del hombre como signo de servicio y liberación; no predica un Dios altísimo, sino cercano al hombre que se despoja de su omnipotente majestad y se asocia con el que es pobre, el que llora, tiene hambre...En este sentido Jesús predica un Dios amigo del hombre y benévolo con él. Dios es siempre alguien, un Tu, una persona llena de amor. Y así se puede hablar de la sensibilidad de Dios, no sólo un altísimo principio explicable filosóficamente, sino una persona viva y afectada en el profundo de su ser porque todo lo que le acontece al hombre en su historia. Jesús no sólo confiesa a Dios sino que lo encarna. La transcendencia de Dios se caracteriza por una gran cercanía al hombre. El Dios de Jesús es un Dios que se solidariza con su creación y con el hombre; por eso podemos llamarlo 'Dios asociado'.

2.2. Sobre la base de lo expuesto se explica la raíz cristiana del compromiso social y político del cristiano.; es la manera de reproducir en su vida el modelo del Dios expuesto y vivido por Jesús. Si Dios fuera únicamente un principio filosófico neutral, se podría entonces tranquilamente creer en Dios sin asumir ningún compromiso ético y social de cara a los hombres. Pero si Dios se ha implicado en estar cercano al hombre, entonces el único camino para reconocer y confesar a Dios consiste en confesar y confirmar personalmente el amor de Dios tratando al mismo tiempo de hacerlo ver como verdadero en la práctica. Detrás de esta postura aparece el Espíritu de Dios que es la fuente de compromiso ético y social del cristiano. Quien piensa que es cristiano y no pone en práctica este aspecto del Dios de Jesús, niega y reniega de Dios de tal manera que Él desaparece del horizonte, lo obscurece y provoca la verdadera 'muerte de Dios'. Y al revés, si uno se compromete éticamente, la fe en Dios se presenta como verdadera y palpable en la preocupación por el bien de los demás.

3.- En esta línea, el ponente enlaza con el título de su ponencia. Presenta el compromiso social y político del cristiano como 'pasión por la misericordia', y se adentra en el fondo de esta ética cristiana.

3.1. Considerar la ética como 'sensibilidad' es algo que se inspira en el evangelio; es una 'ética sensible' porque siente lo malo y lo bueno que le pasa al hombre y que, por lo mismo, nos toca el corazón. En este sentido se comprende lo que se da en llamar la 'pasión ética', aquella por la cual nosotros nos sentimos tocados por la suerte y el sufrimiento del otro y nos mueve a resolver su miseria al ser sensibles a sus necesidades.

Una ética cristiana no se basa primariamente en los grandes principios y catecismo morales, si bien la ética cristiana no rechaza el razonamiento y la reflexión; pero esto hay que colocarlo en segundo término. A nivel existencial, la vida ética del cristiano encuentra su primer punto de partida en el cuerpo humano que es vulnerable por aquello que le pasa a los otros.

3.2. De ahí surge la 'pasión ética' por la persona concreta. Jesús no era un filósofo de grandes discursos sobre las personas; era un hombre que se movía en Palestina en contacto con las personas y sus sufrimientos a los que ponía remedio. También hoy nosotros nos encontramos en las mismas circunstancias y Él es nuestra referencia. En el modo de actuar de Jesús se revela en qué sentido las personas, gracias a la cercanía de Dios al hombre, son curadas, pueden nuevamente moverse y volver a vivir.

El hecho de poner el acento en el hombre concreto no significa que el proyecto ético-social y político evangélico se reduzca a un pequeño grupo de personas. Jesús encarna el amor universal de Dios a todos los hombres sin excepción. Es un amor universal pero, como se ha escrito, asimétrico, inclinándose preferentemente por los pobres, los pequeños, los débiles, los excluidos, los que lloran, los hambrientos, los perseguidos, lo cual no excluye a los demás hombres, dada la misión universal de la Iglesia.

3.3. Esta 'pasión ética' también implica una ética coherente con la persona concreta, ya que, si se tiene en cuenta que el hombre es creado por Dios, ninguna persona es reducible a una especie de totalidad. Cada persona tiene un valor divino no exenta de desnudez y vulnerabilidad, lo que lleva a poner en práctica el imperativo categórico kantiano de no matar. Pero nuestra visión de la persona es más positiva, que por lo mismo merece nuestro más absoluto respeto, independientemente de lo que pueda dar de sí. De acuerdo con Kant que distingue entre 'precio' y 'dignidad', la persona no tiene precio ya que no puede ser cambiada por otra cosa o personas; la persona, por lo mismo, sólo tiene dignidad, y ese es el valor intrínseco de la persona: su dignidad de persona, idea ésta que recorre todo el pensamiento del fallecido Juan Pablo II al enfocar los diversos problemas sociales y políticos.

De ahí se deriva el respeto a toda persona humana nacida o en camino, deficiente, enferma o sana, en plena madurez o en la ancianidad, en el atardecer de su vida o en la muerte. De ahí la radical postura del cristiano ante la vida no nacida, oponiéndose al aborto, defendiendo la vida en las diversas circunstancias de la existencia humana, así como ante la eutanasia. El hombre, como persona, no puede ser víctima de discriminación, subdesarrollo, explotación de tipo económico, social, sexual, jurídico o político. Quien lo propicia puede oír en su corazón la voz de Dios que le dice: ¿qué has hecho de tu hermano? La pasión por la misericordia que a través de los tiempos ha demostrado la Iglesia, es tal vez el mejor signo y el más claro de reconocimiento del cristianismo.

4.- En paralelo con lo expuesto sobre la pasión por la misericordia, el ponente aborda el compromiso social y político como 'pasión por la justicia'.

4.1. Lo dicho hasta ahora no expresa la totalidad de la ética cristiana y del compromiso ético-social del cristiano, por cuanto parece que se acentúa unilateralmente la misericordia. Definir la ética como sensibilidad por el otro, poniendo el acento en la misericordia, no está exento de peligros. No hay que olvidar que el sufrimiento del prójimo puede ser causado por el mal moral cometido por otras personas y estructuras. Pone como ejemplo la parábola del samaritano, carta magna de la ética cristiana. Allí se acentúa el sufrimiento de un hombre, la presencia de los tres que pasan de largo y la misericordia del samaritano. Pero no se dice nada de que aquel hombre ha sido víctima de otros hombres que le han atacado, robado, apaleado y abandonado medio muerto en mitad del camino. A los tales se les cita pero la parábola solo desarrolla el comportamiento del samaritano que le ayuda. Reflexionar sobre esto es bueno pero no se deben olvidar las causas y circunstancias por las causas algunos son víctimas de otros. No basta reforzar las medidas de orden y las represivas. Es también necesario pensar en el adecuado acompañamiento de tantas categorías de personas que por motivo de de circunstancias psico-sociales o económicas, parecen más predestinadas a cometer actos criminales.

4.2. ¿Qué se ha hecho de la indignación visceral ante el mal?, se pregunta el ponente. Es importante preocuparse de la liberación del otro, pero también lo es la 'indignación moral' ante el mal que los hombres se infligen entre sí. Hay una serie de situaciones que dan lugar a lo que Paul Ricoeur definía como 'lo intolerable', es decir, esa larga lista de violencias, el horror, que conocemos por los medios de comunicación.

Esa ‘indignación’ se manifiesta como juicio, como protesta y condena de las situaciones concretas intolerables que nos lleva a exclamar que esto o aquello no debe ser así, que así no se puede continuar. La ‘indignación visceral’ de la que habla Dorothee Söle es precisamente lo que nos lleva a decir: esto es intolerable, inaudito. Los valores que hay detrás de esta postura interpelan a las personas de buena voluntad aunque sean de distinta ideología, y reaccionan ante un régimen totalitario, ante el odio al extranjero, contra el comercio de mujeres y niños, contra la destrucción del ambiente e incluso contra la violación de los derechos de los animales, etc.

Todo esto nos pone ante otro aspecto de la ‘pasión ética’, es decir, la ‘pasión de la indignación’ que lanza contra el mal y la injusticia que cometen algunos. No sólo se denuncia lo intolerable del mal, sino que uno se compromete incluso con pasión por superar el mal, corriendo el posible riesgo de aparecer como un fanático. Esta postura, que nos es desgraciadamente muy general, al menos en los hechos, refleja lo que se ha dado en llamar ‘la cólera de Dios’.

4.3. Porque es cierto que Dios también se indigna ante el mal. Partiendo de la misericordia, y de la fe en Dios, núcleo del mensaje cristiano, es preciso complementar aquella con la justicia. El desafío concreto que se presenta no consiste sólo en unir la fe en Dios con la misericordia ante el hombre necesitado y herido, sino con la ‘indignación moral’ ante el hecho de que personas humanas son víctimas del mal cometido por otras personas. Este aspecto a veces se olvida; la predicación sobre el amor de Dios por parte de Cristo implica que Dios no es sólo el Dios bueno, sino también el Dios que se indigna ante el mal que otros cometen.

Después del Vaticano II se nos ha presentado un Dios unilateral y edulcorado. De un Dios justo y juez que castiga el mal, se ha pasado a una imagen opuesta, la de un Dios misericordioso, porque “Dios es amor”. Esto ciertamente es bíblico, pero se presta a una lectura unilateral que presenta a un Dios del que ha desaparecido cualquier signo de dureza y escándalo ante el mal que los hombres se infligen entre sí. Se olvida que la imagen de un Dios ‘contracorriente’, que se indigna ante el mal que el hombre causa a su prójimo, forma parte también de la revelación bíblica de que Dios es amor. Una no excluye a la otra y ante lo intolerable y lo inaudito conviene tener presente ‘la cólera de Dios’.

El amor no se llena con la práctica de la misericordia ante el que sufre y está necesitado; debe completarse y manifestarse también con la indignación ante el mal y la violación del amor que es eventualmente causa del sufrimiento del prójimo. Dicho de otra manera: el AT nos enseña que el amor incondicional de Dios –y por tanto ‘santo’- implica también la ‘santa cólera’ de Dios’. No hay que olvidar que el AT, en un 95% presenta la realidad como es; y el NT, en un 5%, cómo debe ser la realidad, el Reino de Dios.

4.4. Después de exponer lo anteriormente dicho, el ponente se extiende sobre las formas sociales y estructurales de la misericordia y de la justicia. Según lo expuesto, una ética social y política de inspiración cristiana no merece el nombre de ‘cristiana’ si se limita a una ética de la misericordia, sin extenderse igualmente a la ética de la justicia; ésta se fija en los aspectos estructurales que contienen las causas, las razones de las situaciones de necesidad y de los problemas que afectan a las personas. El amor, como algo que afecta universalmente a la vida humana, precisa una consideración estructural e institucional. Si se olvida esto es imposible garantizar la atención a cada persona. La mediación estructural es un deber ético que debe tener en cuenta a todos los hombres, los presentes, los lejanos y los del futuro.

No basta, con todo, la existencia formal de estructuras e instituciones con sus múltiples obras y organismos; se requiere también el compromiso continuado de cambiar las

estructuras, despertando el sentido crítico para seguir de cerca y analizar y juzgar los progresos sociales que muchas veces provocan las necesidades y problemas de la gente. Esto es lo que corresponde a una perspicaz ética de la justicia que no se contenta con poner de relieve los síntomas y el malestar de las personas concretas. Partiendo del análisis social, es preciso tratar de descubrir las causas y provocar, por medio de una adecuada política, cambiar las cosas.

Además de comprometerse por colocar al hombre más allá de las instituciones y de las estructuras, es necesario promocionarlo como sujeto de la acción social y política. De este modo la ética de la misericordia, debe ser parte integral de la ética de la justicia, que se preocupa primordialmente de la justicia estructural.

Este deber puede expresarse como una 'elección preferencial por una cultura de la participación' que implica una solidaridad y responsabilidad participada en todos los niveles de la sociedad. Por eso se coloca del lado de los que se oponen a que los débiles sean excluidos de la vida social, económica, cultural y pública. Y al mismo tiempo se opone al hecho de que la misma existencia de los pobres y de la pobreza no aparezca en la vida pública, y por tanto para que no se les olvide, pues lo que no se ve corre el peligro de creer que ya no existe.

La conclusión a la que llega el ponente es el de estar atentos a acentuar sólo la ética de la misericordia a costa de la ética de la justicia, sobre todo cuando los proyectos son de inspiración cristiana y tiene presente a un Dios 'asociado', cercano a la lucha contra el mal del hombre. Lo que no cabe duda es que la acción cristiana debe desarrollar los dos polos de la misericordia y de la justicia como dos puntos focales de una elipse, evitando recalcar sólo, por compasión, la misericordia que puede llevar a olvidar las causas y condiciones de los problemas sociales y que, indirectamente, llevaría incluso a reforzar el mal que es la causa de estos problemas.

Por otra parte, la ética de la justicia debe ser sensible a la de la misericordia que se preocupa del hombre y del mal concreto que éste padece; de lo contrario, esa postura puede derivar en una justicia fanática y violenta. Dicho de otro modo, el cristiano debe caminar sobre dos rieles hacia la prosecución de la misericordia y de la justicia. Pero no hay que extrañarse que algunos pongan el acento o bien en la primera o bien en la segunda: no se puede hacer todo a la vez, pero nunca se puede desatender el otro polo. La convergencia de estos dos compromisos éticos expresa la fuerza y la dinámica de una ética social y política integral de inspiración cristiana.

## **2ª. DIMENSIÓN COMUNITARIA Y ECLESIAL DEL COMPROMISO SOCIAL Y POLÍTICO CRISTIANO.**

*Roger Burggraeve, sdb, profesor ordinario de teología moral de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica)*

Después de su primera ponencia, el prof. Burggraeve, trata sobre cuáles deberían ser las condiciones necesarias para llevar a cabo el compromiso social y político de inspiración cristiana. Interesa saber si para llevar adelante dicho compromiso basta ser guiados por la fe o bien si son igualmente necesarias algunas expresiones comunitarias y eclesiales. La respuesta a esta pregunta debería permitirnos subrayar la importancia de una 'comunidad de participación'; ello nos ayudaría a interpretar y precisar de una manera nueva la conocida expresión de Don Bosco: 'honrados ciudadanos'.

1.- El Ponente se pregunta si es suficiente el compromiso privado de inspiración cristiana, es decir: ¿es suficiente que la dimensión ético-social de la fe cristiana en Dios se encarne y realice por cristianos individualmente y de este modo, a título privado, afronten los proyectos sociales, económicos y políticos? En nuestra sociedad post-

cristiana son muchas las voces que se oponen a que los proyectos, iniciativas, obras y organizaciones hayan de afrontarse desde una inspiración cristiana. Esto guarda relación con la postura generalizada de que la religión y la fe cristiana pertenecen al ámbito privado en donde nadie debe meterse y que provoca que no pocos cristianos casi pidan perdón cuando en un forum público o en el ámbito social hacen referencia a su propia fe. Ciertamente, en lugares y espacios apropiados, las convicciones personales pueden manifestarse, personalmente o junto con otros; pero en cuanto formas comunitarias no pertenecen propiamente al orden público. No es, pues cuestión de mala voluntad el que muchos cristianos no tengan la voluntad o el valor de manifestar la propia fe en un forum público. Es una consecuencia lógica de la separación radical de la Iglesia y el Estado a partir del Iluminismo.

Permanece la pregunta: ¿por qué no es suficiente que el cristiano, empujado por la propia fe, se comprometa a título privado en algún proyecto social, económico, o político de naturaleza neutral?. En el fondo, a la luz de la fe la respuesta es fácil. La particularidad de la confesión de Dios, según la fe cristiana, no pide solamente la encarnación ética en el mundo, sino que además se hace visible y socialmente relevante, cuando los cristianos unen palabra y acción, es decir, interpretan y justifican más explícitamente su propio compromiso a la luz de su creencia en Dios como misericordia y justicia.

Son muchos los cristianos, que movidos por su fe, prefieren comprometerse social y políticamente en los nuevos movimientos sociales sin referirse a la raíz religiosa de su compromiso; pero una vez, metidos en ese compromiso, descubren que el hecho de asumirlo y perseverar en él no se comprende y resulta imposible sin una motivación profundamente religiosa y cristiana. No obstante, prefieren ocultar de cara al exterior el fundamento y la inspiración religiosa de su compromiso.

Un ejemplo de esto nos lo ofrece Xavier Emmanuelli, fundador de Médicos Sin Frontera (MsF) en su obra: *Les prédateurs de l'action*, en donde reconoce que, a pesar de ser un movimiento pluralista, su fe católica ha tenido una gran importancia para trabajar tantos años en este compromiso humanitario. Reconoce la dimensión sacral y misteriosa de la persona humana, pero sin atribuirle ningún estatuto particular, y esto porque en un mundo secularizado no parece que todavía se tenga necesidad de referirse a Dios. Esta es la razón por qué los nuevos movimientos humanitarios tienen un carácter absolutamente profano. Basta la motivación ética. Pero, según dicho autor, este es el motivo de por qué los movimientos humanitarios se mueven en el vacío. Emmanuelli ve claro que la constancia en su trabajo es fruto de una profunda motivación cristiana, al igual que la vida por la que ha optado. No basta ya una experiencia ética; es precisa una experiencia de transcendencia religiosa. “Nadie puede hablar de Dios, dice; esta fe me ilumina, pero queda algo de íntimo, no comunicable. No encuentro palabras para expresarlo, salvo decir que mi convicción de que la acción humanitaria brota de esta fe, y que creyendo en el hombre, se cree en Dios”. Dicho con otras palabras: la vida ética no se fundamenta en si misma, sino que encuentra su raíz existencial más allá de la ética, en una profunda experiencia religiosa.

Supongamos, con todo, que los que sostienen una postura de silencio tuviesen razón, y que en el fondo sería mejor no hablar de Dios como fuente de inspiración del compromiso ético-social; y que por tanto es preferible, en el forum público, poner entre paréntesis este aspecto; ¿cuál sería la consecuencia? Si esto fuera así, entonces sería obvio que en la vida pública no se percibiría nunca este aspecto y en consecuencia la relevancia y el significado de la motivación religiosa desaparecería de la vida pública.

Se podría objetar por qué debería estar prohibido el que se tenga rígidamente privada y escondida la propia fe que inspira su compromiso. Sin oponerse al derecho de tal postura, hay que afirmar que tal elección no puede generalizarse; debería ser una excepción. La discreción sobre la motivación de fe es posible solamente allí donde otros

hablan abiertamente de su motivación de fe. Como principio, la fe no puede quedarse estrictamente privada y anónima, y esto vale a pesar de que cinco o quinientos activistas cristianos de un NMS proclamen que la fe debe ser algo privado. Si los cristianos escogiesen esta opción, la fe cristiana desaparecería inexorablemente de la convivencia humana. Una fe así concebida y reducida al ámbito privado, resultaría irrelevante y no podría sobrevivir, desaparecería; la fe cristiana ya no sería una fe cristiana. Solamente si se explicita la fe que nos impulsa a comprometernos, sólo así tendría un nivel de realidad eficaz en la vida pública. Esta afirmación deriva del principio de la encarnación de Dios en la carne de la convivencia humana y en la historia. Jesús ha revelado que Dios se hace carne y allí donde Dios no se hace carne de esta manera éticamente cualificada e interpretado como tal, no es visible y no se puede experimentarla. Un proyecto ético-social, explícitamente manifestado como cristiano e inspirado en la fe, constituye, aunque de un modo limitado, un testimonio vivo y visible de Dios, incluso, en un cierto sentido, se convierte en un sacramento: signo eficaz del amor de Dios en nuestro mundo. Sin este compromiso ético de inspiración cristiana, el Dios de Jesucristo ha muerto y sepultado en nuestra sociedad, ¡y esto a pesar de un amplio, silencioso y solitario compromiso privado que toma su inspiración en la fe cristiana!

2. Después de dar respuesta a la pregunta de si era suficiente un compromiso social privado de inspiración cristiana, el Ponente aborda y desarrolla el título de esta ponencia: la expresión comunitaria y eclesial del compromiso social cristiano. Se pregunta si el compromiso ético-social de inspiración cristiana, ejercido sólo a nivel individual, es suficiente como expresión de la fe y por tanto como testimonio del amor misericordioso y justo de Dios.

Partiendo de la condición esencialmente social del hombre, es impensable que la encarnación ética de la fe pueda ser y permanecer sólo individual. La dimensión espiritual se realiza plenamente sólo cuando se expresa en grupo; la misma formación del grupo forma parte de la constitución del elemento espiritual. Nuestra naturaleza social requiere que incluso nuestra fe se encarne en formas, actividades e iniciativas socialmente reconocibles. Sin 'iglesia', sin una expresión y forma comunitaria no hay salvación ni fe. El famoso 'fuera de la iglesia no hay salvación, hay que referirlo no tanto a la iglesia católica como lugar de salvación, sino más bien a la dimensión eclesial, es decir, a una práctica de la fe que se funda y se confiesa en una comunidad. De ahí que cualquier proyecto no se puede reducir a compromisos estrictamente individuales, lo mismo que la fe no es posible sin una comunidad eclesial. La figura social de la fe es indispensable para la fe misma. En este sentido la Iglesia no *tiene* una ética social, pero gracias a su misma razón de ser *es* una ética social. La Iglesia tiene la tarea y al mismo tiempo la posibilidad de realizar en sus reuniones y 'obras' una forma de convivencia que es verdaderamente humana, y esto no sólo para sí misma, sino también para el mundo entero. Para muchos la fe es hoy una convicción meramente individual, mientras que la formación de un nuevo Pueblo de Dios, pertenece al núcleo mismo del mensaje y de la obra de Jesucristo. El Reino de Dios se realiza a través de la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios. La Iglesia, en este sentido, no sólo es indispensable para la fe, sino que también es igualmente indispensable para el mundo. Profesar la fe con un 'creo en Dios...' a título personal, sin conectar con las demás personas que confiesan lo mismo, es una presuntuosa exhibición. Dada nuestra condición pecadora, no podemos decir jamás plenamente 'yo creo'; debemos vivirlo y expresarlo juntos.

Desde esta perspectiva podemos sostener que la encarnación eclesial de la fe cristiana en la sociedad no es real si no es visible y palpable a través de formas e iniciativas sociales, que hacen visible de un modo concreto, aunque parcialmente, el Reino de Dios. En caso contrario Dios perdería su Nombre. De hecho, confesando que Dios está cercano al hombre, puede tratarse únicamente de una encarnación social concreta, es decir, una forma que manifiesta el interés de Dios por el hombre. En este sentido, la Iglesia no debe adaptarse a las opiniones y proyectos de una mayoría de la sociedad; ella, más bien,

debe manifestarse profética y crítica. Y sus proyectos deben realizarse de una manera propia y específica. Para que se oiga la voz de Dios en este mundo es indispensable que los fieles, en cuanto comunidad, sean un testimonio social y crítico. Es decir, si la fe en el Dios misericordioso y justo no penetra en el mundo de la sanidad, del trabajo, del comercio, del dinero, del derecho y del bienestar, manifestándose como forma social de un cuerpo éticamente cualificado, entonces la fe cristiana no es tal y la iglesia tampoco lo es, es decir, deja de ser un cuerpo público encarnado en la realidad. En este caso, fe e Iglesia desaparecerán de la vida pública, como de hecho ahora mismo la fe está desapareciendo. Solamente cuando la fe, por medio de la Iglesia, se realiza de acuerdo con su propia modalidad a nivel ético-social, asume una figura pública que le permite ser 'sal y fermento' de la sociedad, haciendo así presente a Dios 'como salvación para los pueblos'. Si la misericordia y la justicia de Dios no suman manos, pies y cuerpo en proyectos sociales cristianos, sin tener vergüenza de sí misma y de las raíces de la propia fe cristiana, entonces inevitablemente desaparece de este mundo el testimonio creativo de la misericordia y justicia de Dios.

Esto no quiere decir que un cristiano no se implique en iniciativas, grupos, organizaciones y movimientos que no tiene perfil cristiano; en ese caso el cristiano asume el papel de 'fermento en la masa'. A su modo hacen germinar el Reino de Dios.

El ponente insiste y dice con claridad que si, de una manera explícita y en grupo, inspirados por la fe cristiana y trabajando comunitariamente, no hay cristianos comprometidos en proyectos sociales, entonces en nuestro mundo el Dios del Evangelio se encaminará a una muerte inevitable y la misma fe cristiana perderá inevitablemente su relevancia y autenticidad. Si el cristiano se desentiende de esto, hiere el núcleo mismo de la fe cristiana, es decir, la encarnación del amor, de la misericordia y de la justicia de Dios. Sólo si el cristiano asume sus obligaciones, la Iglesia adquiere una relevancia social y política, sin que por eso quede reducida a un mero fenómeno social y político.

3. Lo expresado en el anterior punto lleva al Ponente a abordar el tema de la necesidad de una comunidad de participación. ¿Cuál es la manera más indicada para que esta dimensión comunitaria, eclesial, puede traducirse a nivel práctico? Confiesa que es un tema que él mismo no lo ve muy claro.

Toda la tarea anteriormente presentada, requiere una comunidad de participación, es decir, una comunidad en la que sus participantes comparten entre ellos la misma fe, y juntos dan una configuración concreta de su compromiso ético, personal e interpersonal, social y político. La inspiración cristiana y el compromiso pueden florecer cuando el compromiso parcial y limitado de cada uno se completa con el compromiso de los demás. Solamente la inspiración y el compromiso compartidos son fecundos. Ello supone que dicha comunidad es literalmente una 'comunidad narrativa', lugar de participación a partir de encuentros y escucha recíproca, lugar donde los participantes testimonian lo que les mueve e inspira, lugar de estímulo, de provocación, de ánimo para que cada uno, de una manera dinámica y progresiva, vaya dando forma a su fe y a su compromiso cristiano.

Una comunidad narrativa es un lugar donde cada uno puede contar lo que hace y encontrar serenidad, lugar donde los testimonios edificantes no sólo se cuentan sino que se conmemoran y se celebran por medio de signos evocativos y simbólicos: ¡no hay comunidad narrativa sin fiestas!. Las comunidades de participación que animan a sus miembros a la práctica de los valores comunes, han surgido recientemente de la 'ética narrativa' y son conocidas como 'comunidades morales'. Gracias a la tradición de lo que transmiten es posible aceptar con gusto y convencimiento determinadas posturas éticas, modelos éticos de comportamiento y estilos de vida. Una vida ética vivida en solitario no es posible porque la ética no es un asunto de una sola persona. Ninguno en cuanto persona singular puede llevar adelante una vida éticamente significativa. Solamente una ética compartida es éticamente fecunda. De la experiencia positiva o negativa del pasado,

la gente actual puede deducir orientaciones para su propia vida; esta 'experiencia repensada' será a su vez transmitida a las nuevas generaciones. Somos esencialmente intergeneracionales y dependientes de nuestros predecesores. Nadie llega a ser éticamente sensible y preparado sin los demás, especialmente sin los padres, abuelos, la familia, el ambiente que nos rodea. Lo de 'las palabras mueven pero los ejemplos arrastran', es aplicable a nuestro caso. Cuando la bondad ética se nos presenta bajo formas concretas de 'bella humanidad', surge en nosotros el deseo de tender hacia esa humanidad y practicarla. En este sentido se puede hablar de la 'estética de la ética', por cuanto la vida ética buena se nos presenta de una forma excelente que la hace al mismo tiempo atrayente. Así como hay un "Veritatis splendor" hay también un "vitae moralis splendor". En este sentido, las 'comunidades morales' deben ser también comunidades iniciáticas, que introducen a toda nueva generación en una vida de virtud ética.

La primera pregunta de la ética no es "qué debo hacer", sino 'qué debo ser en cuanto persona humana' De qué compromiso e inspiración se deriva mi modelo de actuar. Desde el Iluminismo la ética se ha reducido sobre todo sobre al hacer y sus consecuencias, y sobre los principios y reglas que lo rigen; de ahí han nacido las éticas aplicativas o profesionales. Hoy hay una explosión de este tipo de éticas que se han ido fragmentando según las diversas especializaciones. De ahí se derivan las posturas dominantes y mentalidades; éstas suelen llamarse 'virtudes'. En cuanto cualidades de una persona que vive con sensibilidad ética, definen también su carácter o personalidad.

Sin duda alguna la virtud ética más profunda que caracteriza al cristiano es el amor, el cual se diversifica en actitudes o virtudes morales de acuerdo con las circunstancias en que el amor debe ser practicado. Así se habla de la actitud de la misericordia, la verdad, la humildad, la ternura, el cuidado del otro y de la naturaleza, el respeto a uno mismo, la fidelidad, etc. En otras palabras, las virtudes son actitudes y cualidades apropiadas para conseguir el bien que se quiere hacer en la medida en que este bien corresponde al amor de la misericordia y de la justicia. Nuestras actitudes que envuelven y penetran toda nuestra persona, deberán siempre ser de tal manera que promuevan la práctica del amor y de la justicia. Cuando Don Bosco insiste en que el cristiano debe ser un honrado ciudadano, parece que no habla en primer lugar de una manera de actuar, sino de una manera de ser. Y así se puede hablar de una 'honrada ciudadanía', es decir, de un cualificado compromiso social y político como expresión y realización de una verdadera y cualificada elección de ser cristiano. La palabra 'honrado' evoca la cualidad social con la que debe ser vivida la ciudadanía. Se refiere pues a la 'personalidad moral' del 'honrado ciudadano', es decir, del ciudadano que en la vida civil asume 'honradamente' sus responsabilidades interpersonales, sociales y políticas.

Las virtudes se aprenden y se nos transmiten por la tradición en el contexto de una 'comunidad moral' o 'comunidad de participación', como ya se expresó anteriormente. Las personas van aprendiendo determinadas prácticas que luego crecen y se convierten en hábitos. Asimilan del ambiente un conjunto de ejemplos, términos, expresiones, ideales, expectativas, estilos de vida y convicciones, llamadas también 'formas de fe'. Aprenden la distinción que hay entre lo que es éticamente bueno o malo, y así se va creando el propio ideal ético y una personalidad moral. En este sentido tiene razón Aristóteles cuando afirma que 'la ética es parte de la política', en cuanto la 'polis' constituye el terreno indispensable para la formación y el desarrollo de las virtudes morales y, por tanto, de la personalidad moral de sus miembros. En la 'polis' el ciudadano percibe el bien y el mal en las más variadas facetas y todo ello, interiorizado, se convierte en una escuela de aprendizaje.

En perspectiva cristiana esto significa que el amor de misericordia y de justicia se puede aprender solamente en el ámbito de una comunidad cristiana concreta, de una comunidad moral que se inspira en los principios morales cristianos; se desarrolla así una cultura ética que hace visible y palpable la ética de la misericordia y de la justicia;

nace un estilo, un 'espíritu' que, en otra clave, puede denominarse 'carisma'. Según esto, toda comunidad de participación, de inspiración moral cristiana, en cuanto comunidad de participación, tiene un efecto eclesial, incluso 'realiza' la iglesia en este mundo. Una comunidad cristiana de participación que se propone realizar una determinada forma de compromiso social y político, es sin duda alguna una forma de iglesia, en el sentido que, a través de ese compromiso, crece real e históricamente la iglesia. Interesa destacar que tal compromiso debe sostenerse por una espiritualidad comunitaria explícitamente declarada y por virtudes éticas, cultivadas comunitariamente de un modo expresivo; esta dimensión expresiva de la vida comunitaria se realiza sobre todo en las celebraciones y fiestas, por lo que incluso 'comer juntos' es un 'signo eficaz' excelente.

La conclusión a la que llega el Ponente es que, el que se deja inspirar por el Dios del amor que es al mismo tiempo misericordia y justicia, no puede quedarse quieto; se ve visceralmente movido y motivado a comprometerse por los otros para que no lleguen a ser víctimas de determinadas necesidades, sino para que tengan posibilidades reales de tener una vida humana significativa. El cristiano se compromete con los otros por el mismo Espíritu en proyectos sociales. "Un cigarrillo belga no se fuma jamás solo", dice gráficamente el Ponente. Con ello quiere resumir su exposición: no es posible ser buen cristiano en solitario, como también no se puede ser un 'honrado ciudadano' en solitario, sin una comunidad que lo sostenga y anime. Es decir, no se puede ser buenos cristianos si no procuramos a la vez ser honrados ciudadanos. Esta es también la tarea que debe asimilar el educador salesiano al tiempo que la enseña y hace practicar a sus destinatarios.

### **3ª. MULTICULTURALIDAD Y NUEVA CIUDADANÍA**

*Jean-Dominique Durand, Cooperador Salesiano, Profesor de Historia, especialidad en historia italiana, de la Universidad de Lyon. Colaborador de la Comunidad de San Egidio.*

Partiendo de los Mensajes por la Paz de Juan Pablo II del 1 de enero de 1991 y 2001 en los que reconoce el fenómeno de la sociedad multicultural y multirreligiosa, así como los problemas que ello supone y el apunte que hace el Papa sobre la solución a los mismos apelando a la concreta valoración del bien común, a una cultura de la acogida que, sin caer en el indiferentismo en los valores, sepa juntar las razones de la identidad y las del diálogo, el Ponente reconoce que nos encontramos ante un cambio histórico fundamental, casi inédito, derivado de los masivos flujos de población de unas naciones a otras, de gran número de personas que huyendo del hambre buscan espacios de vida y libertad. Si a esto se añade la nueva guerra en forma de terrorismo, el rechazo por algunas naciones del Tratado de la Constitución para Europa, los diversos conflictos bélicos y el soterrado rechazo del Otro, puede afirmarse la complicada situación en que se vive a la hora de encajar culturas y ciudadanías. ¿Qué postura tomaría Don Bosco ante una situación semejante? Tendría muy en cuenta lo que ha dicho el patriarca de Antioquía, Ignacio IV. "Nuestra época está marcada por dos procesos que no sólo son contradictorios, sino que, aislados el uno del otro, conducen a un callejón sin salida. Uno es el proceso de globalización, el otro el de una apasionada búsqueda de la propia identidad y de la diferencia". ¿Cómo conjugar esto?

El prof. Durand trata de dar una respuesta como historiador y ciudadano cristiano, en torno a tres temas: la revolución cultural, el riesgo de conflictos y una cultura de la convivencia. Reconoce que la solución no es fácil; basta ver los debates y literatura escrita sobre este tema que, como todo fenómeno social, requiere décadas de asentamiento y de no poco sufrimiento; hay que recordar que la nueva Europa surgida de la Segunda Guerra mundial requirió cincuenta millones de muertos para que se encontrara entre todas las naciones implicadas una solución de convivencia y estabilidad. Todavía nos tocará sufrir para encontrar el equilibrio de esta nueva situación social.

## 1.- Una revolución cultural.

Casi de repente una Europa diversa se ha convertido en multicultural, multiétnica y multirreligiosa. Se puede hablar, pues, de una revolución cultural que afecta al contraste entre las religiones cristianas, entre fe y ateísmo, o, en Francia, entre Iglesia y laicidad. Hemos entrado en una nueva experiencia histórica de pluralismo religioso y cultural, lo cual nos hace recordar lo que decía el CV II: la Iglesia tiene en cuenta lo que de común une a los hombres y que los lleva a vivir juntos su destino (*Nostra Aetate*) De hecho, encontrarse antes con otras razas conviviendo juntos era algo extraño; hoy los niños los perciben cada día en la escuela.

La cultura europea se ha caracterizado por el contraste, el diálogo entre fe y razón, religión y mundo secularizado, lo espiritual y lo temporal, y que lo que ha heredado del pasado es muy diverso: el pensamiento griego, el derecho romano, el cristianismo, la Reforma, el siglo de las Luces, la Revolución francesa, el islam y el hebraísmo, y que todo esto ha conducido al reconocimiento de la autonomía de lo temporal y a la afirmación de los derechos del individuo. Pero no se puede olvidar que ha sido el cristianismo, la impronta cristiana, la que ha dado al continente y a América, al llamado Occidente, su unidad fundamental. De hecho, entre todos los continentes, Europa, en lo que se refiere al hecho religioso, ha sido la única totalmente cristiana, algo que configura la identidad europea y que, a través de las misiones, ha llevado la fe a otros mundos.

Durante siglos ha sido difícil aceptar una cierta diversidad en Europa que se consideraba más bien uniforme desde el punto de vista cultural. En España los Reyes Católicos expulsaron a musulmanes y hebreos; la Confesión de Augsburgo estableció el principio de la separación según la fórmula 'cujus regio ejus religio' (separación de católicos y protestantes); Luis XIV expulsa a los protestantes en 1685 y anula el edicto de tolerancia de Nantes; en el Ochocientos y más en el Novecientos, en el tiempo de los nacionalismos, se forja la noción del enemigo interno, que será en general el hebreo que rompe la unidad nacional, 'los cuatro Estados confederados' según Charles Maurras, es decir: los extranjeros, los protestantes, los hebreos y los masones, contra la Francia católica, monárquica y eterna. Hubo una cierta experiencia de pluralismo y convivencia de las culturas a la orilla del Mediterráneo; hoy se ha situado en el corazón del continente europeo cuando las orillas del mediterráneo se vuelven más uniformes culturalmente, después de un siglo de masacres (los armenios) y de limpiezas étnicas con las masas de exiliados (los hebreos sobre todo y también los católicos de África del Norte y los cristianos del Medio Oriente).

Nuestro mundo se enfrenta a grandes movimientos de población, extensas migraciones internas y a la desestructuración del espacio que producen los encuentros de culturas, sin precedentes en la historia; la presencia del extranjero es ya definitiva y no bastan soluciones provisionales; importa la aceptación de lo extranjero y el vivir y convivir con los que traen una nueva cultura.

El gran desafío actual es cómo vivir en la pluralidad y con la alteridad, y adaptarse a esta nueva situación. A los cristianos se les exige aceptar otras religiones y a los musulmanes, repensar el islam, qué significa vivir el islam fuera de sus tierras, en un contexto democrático y laico. El s. XXI será el siglo de la cohabitación entre gentes de identidad étnico-religiosa diferentes. Los efectos de este pluralismo se han multiplicado a causa de la urbanización, lo que ha provocado la crisis de la convivencia social y el peligro de la formación de ghettos en la periferia de las ciudades. Se impone crear un tipo de ciudad a la medida del hombre, construir una civilización urbana que se base en la cultura de la convivencia, una ciudad para el hombre como espacio compartido. Con todo, precisamente en las ciudades, los riesgos de conflictos vinculados a la aparición rápida y con frecuencia traumática de la multiculturalidad, son importantes.

## **2.- Riesgo de conflictos**

Los conflictos y tensiones que surgen de la multiculturalidad son diarios, como pueden ser: la cultura que se deriva de una presencia de inmigrantes sin perspectivas de retorno a su países de origen; los que se vinculan al hecho de que una gran parte de de la inmigración no proviene de países cristianos y que tienen modos de vida difíciles de aceptar por los que los acogen (poligamia, ablación, status de la mujer...); los que se derivan del peso de la historia: vienen de países colonizados y se encuentran con sus excolonizadores, entablándose una relación psicológica ambigua. El Islam, religión de los colonizados, se ha convertido en la segunda religión de la exmetrópoli; hay conflictos de derechos entre sus estructuras culturales y religiosas y las leyes del país que los acoge; también aparecen conflictos socio-económicos que provoca la formación de ghettos en la periferia de las grandes ciudades. Francia es un buen ejemplo de tensiones, escenificadas por la cuestión del velo, en la que se mezcla religión y cultura.

Ahora se da un nuevo conflicto digno de estudio. Antes el inmigrante luchaba por integrarse en su nueva nación y soñaba con adquirir una nueva identidad nacional; el inmigrante actual no quiere romper con sus raíces, incluso ahonda en su propia afirmación, en sus tradiciones y cultura, si bien se da el fenómeno de familias que, después de comportarse así y de conseguir que sus hijos se haya nacionalizado jurídica y culturalmente, aparecen luego casos de nietos que desean retornar a su países reclamados por sus raíces étnicas, religiosas y culturales.

Surge otro conflicto del hecho que por traer consigo una cultura diversa, es visto como portador de incertidumbre, preocupación y aprensión, que puede ser amigo y enemigo: el extranjero es el enemigo, viene de fuera de la 'polis', es un bárbaro. El pluralismo, en el marco de la globalización, genera la simiente de conflictos étnicos, religiosos, económicos y provoca manifestaciones de xenofobia, racismo y antisemitismo.

Para colmo, la sociedad occidental tiene presente el fenómeno del terrorismo a gran escala: Nueva York, Madrid, Londres son el ejemplo, con la preocupación añadida de un salto de calidad: los atentados son ejecutados por ciudadanos integrados a todos los efectos en la sociedad que los ha acogido y que pretenden desde dentro destruir el tejido social para extender a toda la sociedad la desconfianza, el miedo y el miedo al Otro. El inmigrado, huésped se convierte en ciudadano de doble rostro, capaz de participar en la vida del país que le acoge y de cometer los actos más horribles, aún estando integrado en la 'polis'.

Destruir la confianza, la acogida es destruir la parábola de la acogida ("era extranjero y me habéis hospedado"), de la bondad, de la generosidad y, por tanto, de la sociedad, ya que una sociedad no puede funcionar sin un mínimo de confianza mutua, de solidaridad y amistad.. Si esto es necesario incluso en sociedad plenamente integradas culturalmente, no lo es menos en una sociedad multicultural.

Si el terrorismo consigue extender el miedo, la desconfianza y el odio, entonces la noción misma de la sociedad multicultural se perdería y se impondrían todos los fundamentalismos de cualquier color, como ya se viene observando. Los maestros del terrorismo conocen perfectamente su debilidad de cara a las grandes potencias y han comprendido algo bien sencillo, y es la de utilizar las tensiones naturales entre las culturas para impedir toda posibilidad de convivencia. Con el veneno de la desconfianza ya no se puede convivir.

## **3.- Por una cultura de la convivencia**

A pesar de lo dicho, la sociedad multicultural es ya un hecho y es preciso arbitrar condiciones para una nueva ciudadanía y un nuevo humanismo. En el horizonte aparece

el tema de Don Bosco: 'honrados ciudadanos'. Tales condiciones se basan en el hecho de la unidad de la familia humana y en el diálogo. Juan Pablo II, en el encuentro de Asís de 1986, al que se refiere el Ponente con frecuencia, añadía también el hecho de que existe un solo plano de salvación que tiene su centro en Jesucristo, o al menos en Dios, a cuya llamada responden todas las religiones. En este sentido, Juan Pablo II, en su discurso sobre la paz del 1 de enero de 1989, señalaba dos principios: el de la inalienable dignidad de cada persona humana que genera el derecho a una identidad colectiva, y a la unidad fundamental del género humano, que se deriva de un único Dios creador. No existe nada más que un solo designio divino para todo ser que viene a este mundo, un único principio y fin. Las diferencias son elementos menos importantes en relación con la unidad que es radical y determinante. La unidad fundamental conduce al respeto de las diferencias, precisamente porque más allá de éstas, los hombres son todos hermanos en Dios. Es el ideal del 'hermano universal', fruto de la universalidad del amor.

En esta construcción de la cultura de la convivencia, el diálogo es para Juan Pablo II una prioridad absoluta en la medida en que se respeta la alteridad del interlocutor; en este sentido el Ponente apoya su discurso, casi de una manera exclusiva, en textos eclesiásticos: el Papa, cardenales, obispos y teólogos católicos, excluyendo otras fuentes, y también en la línea que define a la Comunidad de San Egidio de la que J.D. Durand forma parte. Riccardi, presidente de dicha Comunidad, afirma que "el diálogo no es una escuela de relativismo o de renuncia a dar razón de nuestra esperanza; el diálogo es como el amor: se enraíza en el Evangelio y se nutre de sus palabras. Si no hay Evangelio no hay diálogo". Si el diálogo conduce a la amistad, lleva sobre todo a la fraternidad, a reconocer al Otro como hermano. El diálogo se convierte en una 'medicina' que cura las heridas de las divisiones y enraíza a cada uno en la caridad y amistad. El diálogo es también un método y una pedagogía, como lo demuestra cada año la Comunidad de San Egidio con sus encuentros internacionales sobre la paz desde 1987, cuya última edición tendrá lugar este año en Lyon.

Dado que la sociedad moderna se caracteriza por el pluralismo y la globalización, una educación para la ciudadanía puede asumir como tarea esencial educar en la estima de la diferencia y en el arte del diálogo y del debate para formar individuos capaces de vivir cooperando, aceptando como un nuevo 'contrato social'. No se trata solo de cohabitar, tolerar, condicionar un espacio común, sino más bien crear una cultura de la convivencia fundada sobre la fraternidad y el diálogo. Se trata de conciliar diversas exigencias, satisfacer el reconocimiento de las específicas identidades culturales, mantener la unidad de la nación por medio de una dimensión cultural capaz de trascender las tendencias comunitaristas, precisar los valores comunes y preservar los principios de la vida democrática.

En su **conclusión**, el Ponente reconoce que no es fácil una metodología o solución operativa; pasarán años y habrá que poner más muertos sobre la mesa del diálogo, agravios y odios y para poder encontrar la fórmula que propicie establecer una cultura de la convivencia. Mucho depende de las circunstancias externas (¡la estrategia del terror!) y de la capacidad de los políticos, sin derivar a populismos y demagogias. Pero en la base está la responsabilidad de los creyentes que deben encargarse de conseguir una nueva cultura, una nueva ciudadanía que propicie poder vivir juntos.

Concluye con una cita de Juan Pablo II (1 enero 1983) para quien el diálogo "es un reconocimiento de la dignidad inalienable de los hombres; es una apuesta por la sociabilidad de los hombres, por su vocación a caminar juntos, con continuidad, mediante encuentros convergentes de las inteligencias, de las voluntades, de los corazones, hacia el fin que el Creador ha establecido: hacer una tierra habitable para todos y digna de todos".

#### **4ª. LA EDUCACIÓN PARA LA CIUDADANÍA EN LOS PROGRAMAS DE LA ENSEÑANZA FRANCESA, NESARIAMENTE LAICOS, Y SU PUESTA EN PRÁCTICA.**

*François Galichet, Profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo y especialista en educación infantil.*

Esta Ponencia, interesante en si misma, se circunscribe a la realidad francesa, que ofrece, en nuestro caso, unas características más bien informativas pero que en su totalidad tal vez no sirvan para nuestro caso, que es el de ofrecer unas directivas, pautas o reflexiones orientativas incorporables al objeto que el Coloquio persigue.

La educación cívica en Francia constituye no sólo desde hace dos siglos una constante del sistema educativo francés, sino también una variable que depende mucho de la coyuntura política y social. El carácter específico del modelo republicano francés otorga a la educación cívica una importancia particular. Este modelo se funda en una distinción clara entre el marco privado, el de pertenencia familiar, social, cultural e incluso religiosa, y el marco público, que corresponde a los grandes debates políticos. El ciudadano de la República francesa, a diferencia de otros, debe ser capaz de situarse en el punto de vista del interés general, y privilegiar el bien común, con preferencia a sus intereses privados. Esto supone una educación del juicio que sólo puede llevar a cabo la escuela.

Por este motivo no se pueden entender los contenidos, la organización y los fines actuales de la educación para la ciudadanía en los programas de enseñanza franceses, sin recordar esta historia relativamente breve, pero agitada. Los reajustes de la educación cívica en Francia han correspondido siempre a situaciones de crisis, y que esta educación ha sido siempre concebida como un remedio posible, y más bien como el principal remedio a la crisis. Todavía hoy esto es así. La sociedad francesa, de un modo especial el modelo republicano, se encuentra actualmente en dificultad ante los problemas de la globalización y del multiculturalismo generado por los inmigrantes y por la integración europea. Por tanto, la educación para la ciudadanía sigue siendo un problema crítico objeto de debates apasionados y de fuertes controversias. Esta vieja constatación encuentra eco en la realidad más inmediata de España, precisamente en estos momentos.

Hecha esta constatación general, el Ponente presenta una breve historia de la educación para la ciudadanía, primero en el marco de la Revolución francesa, y después con el advenimiento de la Tercera República.

En segundo lugar presenta los modelos de educación para la ciudadanía en la escuela 'materna' (infantil) y en la primaria, con los documentos oficiales publicados en 1991 y 2002, a través de los diversos ciclos, y las prácticas pedagógicas, las tradicionales 'lecciones de instrucción cívica', a través de una pedagogía de la cooperación, del uso de la prensa en la escuela, de los debates sistemáticos, actuales, morales y filosóficos, de las tutorías y de los proyectos.

En un tercer momento pone de manifiesto cómo está programada la educación para la ciudadanía en los colegios (11-15 años), a través de una educación cívica como asignatura, completada con la educación específica para la ciudadanía, en la que se analizan los problemas que surgen en la escuela, la presentación de temas transversales de dos o más asignaturas, la institución de los delegados de curso y, finalmente, la enseñanza del 'hecho religioso', sobre todo a raíz del problema del velo que ha forzado a reconsiderar la cuestión de la laicidad integrándola en el problema de la educación para la ciudadanía.

En cuarto lugar se presenta la programación para la ciudadanía en la enseñanza secundaria (15-19 años). El Ministerio, en 1996, toma en cuenta el interés de los alumnos por reflexionar sobre los problemas que preocupaban a la sociedad. Para ello se establecen tres momentos: un estudio de los conceptos, un análisis que parte de la realidad del

momento y un método centrado en la organización de los debates en el aula. Otro aspecto específico de esta etapa corresponde a los ‘trabajos personales guiados’ sobre los temas tratados y que además les preparaban para la etapa universitaria. Como este período de la enseñanza secundaria abarca dos tiempos: el primero y el final, en el 2005 el Ministerio ha decidido suprimir este enfoque en la parte final que, por cierto era una opción que había interesado mucho a los alumnos. Un tercer elemento de esta etapa lo constituyen los Consejos colegiales que se compone de 10 alumnos y 10 adultos (el director, el jefe de estudios, profesores, padres, etc).

Como conclusión, el Ponente resume los tiempos y las características de la educación para la ciudadanía que Francia ha tenido en el siglo pasado; dos eran los modelos, totalmente impermeables.

Por un lado el de la escuela primaria gratuita, laica y obligatoria (ley Ferry, 1880), que escolarizaba esencialmente a las clases populares, en un contexto de ‘guerra escolástica’, sobre todo a partir de la separación entre la Iglesia y el Estado en el 1905; en esta época se entregaba a los chicos del pueblo a la República, arrancándolos de las manos del clero, pero que aún manifestándose con un modelo anticlerical, se conservaba la referencia de Dios y los ‘deberes para con Dios’. La moral laica se centraba en la exaltación de los valores del trabajo, el esfuerzo, de la honradez, de la familia y del patriotismo, algo que ahora mismo sería bien visto por muchos.

Por otro lado estaban los ‘pequeños colegios’, que acogían a chicos del centro de la ciudad, desde los 6 años; en estos centros no había asomos de anticlericalismo ni de laicismo; hasta 1960 tenían incluso un capilla y su capellán que enseñaba en los locales de la escuela; fuera de esta enseñanza religiosa, no había ninguna educación moral y cívica en los programas, porque esto correspondía a las familias.

En 1960 se produce un cambio; estos pequeños colegios desaparecen y es la escuela primaria la que escolariza a todos los niños. En este período de prosperidad económica y paz social desaparece casi la educación cívica. Desde los 11 a los 16 años, todos los alumnos se concentran en un ‘colegio único’, algo específicamente francés. Desaparecen las capellanías católicas y con ello la enseñanza religiosa, excepto en las regiones de Alsacia y Lorena, que se rigen por el Concordato de 1801.

A partir de 1980, y debido a la crisis económica, el aumento del paro, los problemas de la integración originados por los inmigrantes y de cultura no cristiana, con los correlativos problemas de la violencia y de la delincuencia, obligan a las autoridades y profesores a reponer la educación para la ciudadanía. Pero la nueva realidad obliga a programar nuevas orientaciones y fines, diversos a los que caracterizaron a la escuela de los inicios del s. XX. Lejos de infundir el espíritu de patria y orgullo nacional (el famoso chovinismo), se procura crear en los jóvenes comportamientos de socialización elemental: el respeto a los demás, el rechazo de la violencia, la tolerancia y la aceptación de unas reglas que permitan vivir juntos. Se busca que la nación subsista dentro de un mosaico de culturas, de comunidades diversas capaces de vivir juntos con sus diferencias. Se procura que desaparezca toda referencia nacionalista y la exaltación de las ‘grandes glorias francesas’ (Vercingétorix, Juana de Arco, Napoleón...). El acento se pone en los derechos y deberes de los ciudadanos y en las reglas de la vida social.

La educación para la ciudadanía se ‘desnacionaliza’; los conceptos de democracia y de república se confunden en un discurso unificado que busca más un común denominador entre todos los ciudadanos, que no es tanto Francia en cuanto Europa, sino el mundo.

Correlativamente, se produce el fenómeno de la ‘deslaicización’: retorna la preocupación religiosa, no bajo la forma de un catecismo dogmático, sino a través de preguntas y protestas por la enseñanza laica por parte de alumnos de culturas comunitarias. Esto

obliga a los docentes a justificar su enseñanza y, por tanto, a dar lugar a las preocupaciones religiosas, distinguiendo conocimiento y creencia, conocimiento y fe. El reconocer la necesidad de explicar 'el hecho religioso' pone de manifiesto este cambio, al igual que los debates en perspectiva filosófica.

Se puede prever que los grandes cambios conexos a la globalización, la crisis del modelo de economía neoliberal, la irrupción de nuevos países como India y China, así como los problemas relacionados con la supervivencia del planeta y de su ambiente, los progresos de la construcción europea, el aumento de cuestiones éticas efecto de los progresos biotecnológicos, provocará la preocupación por una educación a la ciudadanía en un mundo todavía difícil de imaginar.

## LAS COMUNICACIONES

Fueron cinco las Comunicaciones se presentaron en este Coloquio. Trataré de resumir al máximo sus contenidos que hacen referencia, como es lógico, al tema propuesto.

### 1. Buenos cristianos y honrados ciudadanos. Desde Don Bosco a don Chávez

*Francis Desramaut, sdb, Doctor en historia.*

Desramaut describe cómo se entendía ser honrado ciudadano en la sociedad de Don Bosco y lo hace con la pericia de quien ha demostrado desde hace mucho tiempo ser un experto en la figura de Don Bosco. Son tiempos de familia patriarcal, de monarquías absolutas en las que el ideal reviste caracteres de paternalismo. Prevalece el orden y la moralidad; la libertad es deseable pero algo secundario. Los modelos educativos se retrotraen a los objetivos de Lutero y a los de la escuela católica utilizados por Juan Bautista de la Salle. Se impone la vigilancia y las restricciones pedagógicas para que el chico sea educado cristianamente a fin de que después pueda ser humanizado correctamente. En este sentido todos conocemos cómo actuó prácticamente Don Bosco: catequesis y preparación para el trabajo. En materia política: respetar a las autoridades, sus leyes, pagar los impuestos y caminar y pedir que se le deje hacer el bien a los pobres jóvenes para que puedan ser buenos ciudadanos. El esquema era sencillo y funcionaba.

En la segunda mitad del novecientos los superiores inculcaron a sus salesianos a tomar conciencia de los nuevos modos sociales democráticos a través de los procesos de personalización, socialización y liberación, en los que la libertad es esencial. Don Viganò, en su carta "*No según la carne, sino según el espíritu*" invitaba a dar un salto de cualidad y precisaba que el problema de todo sistema religioso es el de saber construir la capacidad de hacer funcionar la propia libertad, a través precisamente de los procesos de personalización preparando a la gente a ser ciudadanos libres en una sociedad civil; a través del proceso de socialización, a fin gestionar bien los temas comunitarios, los negocios, el barrio, los sindicatos, el partido, la política y también el instituto religioso. Y en cuanto a la política, y en esta perspectiva, decía que la indiferencia política no es compatible con una adecuada concepción de la ciudadanía, la cual debe ser siempre participativa, por lo cual es indispensable una adecuada formación política y social.

Don Vecchi pedía a sus salesianos tuvieran una visión de la jerarquía y del destino de los bienes y de su gestión privada y social. Para ello era preciso un suplemento de experiencias específicas, como el voluntariado, la colaboración con causas humanitarias, la información sobre graves problemas como el hambre, la explotación de los débiles y el paro endémico. En su libro '*Globalización, encrucijada de la caridad educativa*' expone su pensamiento en el que apuesta por el compromiso de la lucha social, y quiere ser definido como hombre contracorriente en un mundo globalizado que, junto con grandes posibilidades, aparecen dolorosas desigualdades que afectan, sobre todo, a los niños y los más necesitados. "Utopías, exclamaba; ¿me pongo al lado de la raza de los Don Quijote, de

los profetas, de los que no han visto realizados sus sueños? ¿Estoy mostrando a la familia salesiana caminos imposibles? Espero que no, más bien querría que soñase conmigo y conmigo caminase hasta alta mar”

Formar ‘honrados ciudadanos’ obliga al salesiano del democratizado siglo veintiuno, a tener en cuenta la multiplicidad de exigencias de este tiempo. No basta formar mujeres y hombres bien catequizados y con un oficio útil a los demás, sino seres libres, que se sientan responsables de su destino y ciudad; y que, si tienen capacidad, que den prueba de ello con sus palabras, escritos y obras. Su caridad cristiana tiene una dimensión social y política que no se puede nunca olvidar; y que cuando haya ocasión se manifiesta, al menos con una papeleta en la urna electoral.

## **2. Educar para la ciudadanía en el Valdocco de Argenteuil**

*Jean-Marie Petitclerc, sdb, fundador de la Obra ‘Valdocco de Argenteuil’*

Las intervenciones de este ‘original’ salesiano francés que ha querido demostrar con los hechos que el modelo de Don Bosco en Valdocco sigue siendo válido, lo ha llevado a la práctica primeramente en Argenteuil, al norte de París, en un barrio difícil, pluriétnico y con bastantes problemas; se ha ido extendiendo y actualmente trata de ponerlo en práctica en Lyon, en donde es director y párroco de una parroquia salesiana dedicada a Santo Domingo Savio. La Asociación ‘Valdocco’, creada en 1995, está reconocida por los poderes públicos y trata de conseguir la unión entre las diversas clases de chicos y también con los de otros barrios vecinos. Precisamente su tarea es ‘educar para la ciudadanía’, lo cual se apoya en dos sencillos principios: llegar a ser ‘ciudadano de...’ y ‘sentirse ciudadano de...’. Petitclerc reconoce que el problema es lo segundo, en el proceso por el que los chicos ‘se sientan ciudadanos de...’

Para conseguir sus objetivos, ‘Valdocco’ se guía, primero, por unos principios y actitudes que han de regir la formación para la ciudadanía; y segundo, a través de acciones concretas con chicos y adolescentes en dificultad. En cuanto a los fundamentos de la educación para la ciudadanía, se considera que tal educación supone “intervenir de una manera significativa en el proceso de socialización de las personas y grupos, para conseguir y desarrollar su capacidad de percibir, entender, interpretar y trabajar en la nueva sociedad compleja, cambiante y pluricultural”. Esta educación se lleva a cabo en torno a tres ejes: identidad (ser consciente de la propia dignidad de ciudadano), pertenencia (ser ciudadano es pertenecer a un Estado en donde los valores de ‘libertad, igualdad y fraternidad’, se viven dentro de un sistema democrático) y comunicación (educar en el respeto y en la relación con la ley, pero no con la ley represiva sino con la preventiva, en línea con los principios de Don Bosco)

En cuanto a la formación práctica para la ciudadanía en el ‘Valdocco de Argenteuil’, se ha tenido en cuenta la realidad del barrio Val d’Argent Nord, una zona urbana difícil de 17.000 habitantes, al norte de Argenteuil, en el Valle d’Oise. En unos treinta años el barrio se ha ido degradando a límites insospechados: construcciones sociales, población joven, con más de la mitad de jóvenes menores de 25 años, población cosmopolita con más de cincuenta etnias, y con una población extranjera triple a la de la media nacional y con un 20% de paro. La violencia es el modo con los jóvenes expresan su malestar y es ahí donde se aplica el método antes indicado.

Un instrumento de formación es el juego colectivo; los jóvenes no vienen al Centro, sino que los equipos de Valdocco lleva el material y los chicos se plantan en las diversas plazas del barrio. Los talleres de pintura, teatro y bibliotecas en la calle, funcionan de modo itinerante. Se aprende: el desarrollo de la fantasía, el respeto a las reglas y la distribución de incumbencias (las tres R: Réve, Règle, Rôle) El adolescente, que tiene la tendencia a

pensar que el placer se vincula a la transgresión de la regla, descubre con el juego que el placer y la ley van de la mano.

Otro instrumento es la mediación entre familia/escuela/ barrio, pues son estos los lugares donde los jóvenes encuentran sus dificultades reales. Los padres en las familias, los profesores en el colegio y los mayores en la calle, son los elementos de referencia para los más jóvenes. La palabra clave para que estos referentes sean de verdad eficaces es la mediación: crear lazos entre los diversos adultos que caminan junto al chico, porque el primer derecho del chico se encuentra tal vez, en el s. XXI, en la coherencia de los adultos que les acompañan en el camino de la educación.

El principal problema que surge de la situación de los que, al salir de la escuela no tienen ninguna cualificación, es la violencia. Ante tal realidad, 'Valdocco' pone en práctica el proyecto 'Valdeso': Val(orar), De(sarrollar), So(cializar). Trabajar para conseguir que el muchacho se valore a sí mismo; desarrollar los modos de expresión, y trabajar para la socialización, con el aprendizaje de la relación con la ley. La realización de este proyecto tiene como finalidad: la lucha contra la exclusión social y el reforzamiento de la cohesión social.

En orden a la formación para la ciudadanía, 'Valdocco' organiza la formación sociopolítica en el IFMV (Institut de Formation aux Métiers de la Ville); tal Instituto, creado en 1996 contribuye mucho a la educación para la ciudadanía; y lo hace a través de dos programas: la formación de los delegados de clase en los colegios de la zona de Educación Obligatoria, y la Formación de los Agentes Locales de Mediación Social. La puesta en práctica de estos dos programas se ha revelado como muy eficaz para conseguir los fines propuestos.

Como conclusión, Petitclerc reconoce que la realidad francesa de los barrios de aluvión es un reto para nuestra vocación salesiana, en la que él y los que le acompañan, han puesto imaginación, coraje e ilusión. Según él se perfila una geografía urbana al estilo medieval. En el centro de nuestras ciudades, con tantos códigos para entrar y puertas blindadas, asoma el recuerdo de los castillos medievales; en la inmediata periferia aún funcionan las instituciones; pero en la periferia siguiente, el gran barrio, abundan zonas sin ley. La amenaza para la cohesión social es grande. Si la espiral de la exclusión social no se contiene, todo acabará en el establecimiento de ghettos. La verdadera cuestión es social. Hay una verdadera crisis de vínculos sociales, sinónimo de dificultad para vivir juntos, entre los habitantes, entre estos y los jóvenes y entre los habitantes y las instituciones.

Para Petitclerc le parece ilusoria y contraproducente una política centrada en preocuparse sólo de los peligros, que sólo tiene en cuenta las medidas de seguridad, el despliegue de la policía y la represión de la delincuencia. La mediación social puede, en este aspecto, considerarse extraordinariamente útil, y la educación para la ciudadanía constituye una apuesta esencial. Estos planteamientos fueron expuestos por Petitclerc en un teatro repleto de público; tal debió ser el impacto de sus palabras, centradas en cómo acabar con la violencia a través de la mediación, que el público estuvo casi veinte minutos aplaudiendo su intervención. ¿Tiene Don Bosco algo que decir hoy en esta materia? Parece que sí.

### **3. La educación para la ciudadanía, según Maritain**

*Guy Avanzini, profesor emérito de la Universidad*

Según Avanzini, la noción de 'honrado ciudadano' hoy resulta un tanto oscura y los medios para formarlos parece que han desaparecido. ¿Cómo entender 'honrado ciudadano' en el s. XXI? El profesor echa mano del pensamiento de Maritain para aportar algo de luz y desarrolla su aportación en tres puntos.

1. La problemática de la educación cívica según Maritain. Éste habla de 'la enseñanza moral y cívica' o de 'la educación cívica'; pero apunta hacia una nueva disciplina: 'la enseñanza de la carta democrática'. En sus escritos nunca aparece 'la educación para la ciudadanía'. En su vasta obra (17 volúmenes) son tres las obras que hacen referencia al tema: *Humanisme intégral*, *L'Homme et l'Etat* y *Pour une philosophie de l'éducation*, especialmente ésta última. Por otra parte hay que tener en cuenta que Maritain no es un pedagogo, aunque su preocupación por la educación ha estado siempre presente, especialmente después de los acontecimientos del 1968. Su pensamiento no es de orden didáctico sino más bien epistemológico y filosófico-político, solidario con una concepción de la democracia y una antropología de tipo tomista. Las dos guerras mundiales y el desbarajuste propiciado por los totalitarismos y la idolatría del Estado, llevaron a Maritain a reencontrar las bases de una auténtica filosofía democrática, que le lleva a apostar por la democracia, es decir, por un régimen en el que el pueblo pone en práctica el 'derecho natural de plena autonomía', porque 'el pueblo recibe de Dios el derecho a gobernarse a si mismo'. Este es el postulado teórico de donde parte y desde donde se puede reflexionar sobre una 'educación para la ciudadanía'.

2. Su concepto de relación entre 'educación cívica' y 'carta democrática' Partiendo de lo anteriormente dicho, la educación para la ciudadanía se apoya en cuatro argumentos.

En primer lugar, la democracia implica la creencia en unos ciertos 'datos de base': la dignidad de la persona humana, los derechos del hombre, la igualdad humana, la libertad, la justicia, el respeto de las leyes, sin las cuales no se puede sobrevivir. Estos principios constituyen el contenido de la 'carta democrática'. Pero dado que se vive en una sociedad pluralista, no se puede imponer un credo único, sino un credo práctico, común a todos, con una unidad de mínimos. Y en este sentido se justificaría la enseñanza de la moral en la escuela pública en una convergencia de prácticas sociales, independientemente de su justificación. El cuerpo político tiene el derecho y el deber de promover para sus ciudadanos, principalmente a través de la educación, un credo humano y temporal, esencialmente práctico, del cual dependan la unión nacional y la paz cívica.

En segundo lugar, sin embargo, y esta es la parte probablemente más original de su teoría, Maritain piensa que "si una democracia no puede imponer a nadie un credo, los maestros no pueden enseñar eficazmente esta carta sin comprometerlos en sus convicciones. Deben pues explicar y justificar los artículos de dicha carta a la luz de la fe filosófica o religiosa a la que se adhieren". No pueden permanecer neutrales. La única solución es buscar en lo posible la coincidencia entre la familia espiritual del maestro y la de sus alumnos; de ahí que sea preciso instaurar un pluralismo interno en la escuela pública, a fin de que alumnos con una ideología determinada sean enseñados por un profesor de ideología afín.; es decir, hay que disponer de estructuras paralelas para un idéntico fin práctico. Para Maritain el pluralismo interno es paradójicamente la condición de la unidad. La escuela, que no es la escuela del Estado, sino de la Nación, responde así a la legítima diversidad de la población.

En tercer lugar, se indica que la anterior postura exige a los profesores una exquisita conciencia y respeto a los demás pues dada la complejidad de las situaciones no es fácil una estrecha correspondencia y concordancia entre las respectivas convicciones de los educadores y de los alumnos, a través del respeto mutuo ante las diversas creencias. La educación para la ciudadanía exige, pues aceptar la paradoja según la cual, mediante la virtud de los educadores, la diversidad de los caminos permite, antes que un enfrentamiento conflictivo, acercarse al objetivo deseado: conseguir la paz social y cívica. Maritain no desconoce que la educación es algo aleatorio y sin ninguna garantía de resultado. Por tanto, indica que, si bien la educación desempeña un papel principal, no por eso es el único medio de adhesión a la 'carta democrática'.

Finalmente, se resalta que por muy importante que sea, la educación del ciudadano no debe sobrevalorarse ni sacralizarla. No se trata de formar sólo ciudadanos, sino sobre todo hombres libres y, si es posible, cristianos. Es preciso formar ciudadanos en este sentido, de tal modo que se respete la libertad de todos, particularmente la de que los cristianos puedan serlo y permanecer como tales, lo mismo que aquella libertad de otros que no quieren serlo. La educación para la ciudadanía es, por tanto, la condición de la libertad religiosa. Una antropología de la trascendencia excluye los totalitarismos del Estado, aunque se pida a este Estado que respete esta trascendencia y organice este mundo de tal modo que cada uno pueda desarrollar su vida sin reducir sus aspiraciones a su papel cívico. Maritain afirma que “formar al hombre para una vida normal, útil y dedicada a la comunidad...es *un fin* esencial de la educación; pero no es el primero, es el *segundo* de los fines esenciales. El fin *primario* concierne a la persona humana en su vida personal y progreso espiritual, no tanto las relaciones con el medio social”. El civismo no es la virtud suprema; si bien el cristiano sabe que no debe descuidar su pertenencia a la ciudad terrena, sabe también que su verdadera patria es la ciudad celeste y que sacralizar la primera en detrimento de la segunda es un acto de idolatría.; de ahí se deriva una eventual deber de desobediencia, si el Estado transgrede la ley moral o la ley de Dios, de acuerdo con lo que al respecto decía san Pedro. Un humanismo integral respeta la integralidad de las dimensiones del hombre. Maritain no cayó en la trampa en la que cayeron los que exaltaron confusa o cándidamente ‘los valores de la República’, para alimentar, sin saberlo, un neo-totalitarismo.

### 3. Los límites de este concepto sobre la relación entre ‘educación cívica’ y ‘carta democrática’

Para Maritain, la educación a la ciudadanía presenta cuatro caracteres solidarios: atañe a los principios de la ‘carta democrática’; debe enseñarlos; debe intentar que los alumnos se adhieran a esos principios, y, finalmente, es preciso darles soporte filosófico o religioso. Teniendo en cuenta la pluralidad de nuestra sociedad y la legítima diversidad de los referentes doctrinales, ¿cuáles son las posibles objeciones intrínsecas que ello provoca, y cuál sería su actual adhesión a la hora de opinar? De entrada podría uno preocuparse por el optimismo que anima su postura. Maritain, cuando piensa que la mayoría de los franceses podría adherirse a los artículos de la carta democrática, ¿no olvida a los que rechazan el pacto social, y sólo esperan que la violencia pueda disminuir las injusticias sufridas y que, por consiguiente, no tienen ningún deseo de cooperar a la paz de una sociedad de la que piensan que son víctimas?

Por otra parte, el pluralismo de la época de Maritain no es el mismo que el de ahora; él no conoció la diversificación étnica y cultural de la sociedad del s. XXI y los nuevos problemas políticos y religiosos derivados de esta situación. El abanico de la diversidad y las divergencias ha aumentado de tal modo que el pluralismo, que le parecía tener las condiciones para una coexistencia pacífica, se percibe, con razón o sin ella, como una amenaza de explosión o implosión de la nación.

Ciertamente que el pluralismo es seductor e inteligente. Pero el jacobinismo del Estado, el sectarismo, el laicismo y el colonialismo cultural, comprometen probablemente *a priori* la receptividad de las propuestas de Maritain, independientemente de todo juicio de valor.

Finalmente, la problemática de la educación para la ciudadanía, se ha vuelto frágil por la incertidumbre que, por motivos de orden geopolítico, afecta a la noción de ‘ciudadano’. Para él se trata evidentemente de un miembro de la nación francesa. Pero, con la explosión del Estado-Nación y el renacimiento de los ‘patriotismos’ locales, y también con la valoración del ciudadano de Europa, eventualmente del mundo, ¿de qué ciudadano se trata y, por consiguiente, de qué educación y para qué ciudadanía?

Se puede, pues, temer que el concepto de Maritain sea, a pesar de sus méritos, poco capaz de ser, en un futuro previsible, acogido favorablemente. A largo plazo, para su suerte, será cada vez más imposible dejar de lado una reflexión seria sobre la pluralidad étnico-cultural y que, tal vez, entonces se podrá imponer la organización del pluralismo.

Termina Avanzini manifestando que nos queda la posibilidad de reflexionar sobre la compatibilidad del pensamiento de Maritain con la pedagogía salesiana. ¿Qué relación hay entre el ‘honrado ciudadano’ que Don Bosco proponía y el Maritain convencido de la ‘carta democrática’?. Es verdad que tanto el uno como el otro no pensaban en el mismo adolescente. Pero ¿las ideas del filósofo francés pueden en el s. XXI iluminar el camino educativo de los discípulos del sacerdote de Turín?. Avanzini deja a los presentes la respuesta a esta pregunta.

#### **4. Intentos de formación socio-política en algunas realidades pastorales de la Hijas de María Auxiliadora en Italia. El camino de una experiencia.**

*Sor Carla Barbieri, fma, profesora de filosofía en Milán.*

Esta Comunicación presenta el recorrido histórico que las FMA han hecho en Italia de cara a la formación socio-político de sus destinatarios; lo hace en un estilo narrativo, limitándose a la experiencia por ella vivida, reconociendo que no ha encontrado innovaciones especiales en el territorio nacional.

En los años '70 el Instituto se pregunta ¿qué es la formación socio-política, en qué consiste? El nivel italiano de sensibilidad sobre este tema surge hace una treintena de años. Reconocían en 1973 que el aspecto socio-político como una dimensión ausente en sus planes de educación. Diversas circunstancias provocan que en su revista *Da Mihi Animas* aparezca mensualmente un trabajo sobre “La dimensión política de la vida cristiana”, partiendo de textos conciliares y de la reciente *Octogesima adveniens* (1971). A partir de 1973-74, la sensibilidad fue en aumento y se trató de justificar la nueva postura del Instituto contrastándola con la idea que de la política tenía Don Bosco. A partir de ese momento se abordó la cuestión de fondo: cuáles son los objetivos y los medios para una formación socio-política, lo que dio lugar a dos iniciativas: un curso de formación para las FMA en el 1974-75, y un Congreso para educadoras maestras (1976). Esto les llevó a abordar de un modo decidido la formación socio-política de sus destinatarios, a través de la comprensión teórica de esta formación y una experiencia práctica en formas y lugares diversos.

En los años '80 la palabra clave es: participación. A raíz del anterior Congreso, en el colegio de Bonvesin, cerca del Liceo Berchet donde enseñaba Don Giussani, los educadores y jóvenes sienten la necesidad de hacer algo. Nace así el Grupo Socio-Político de la escuela con un doble fin: ‘comprender’ y ‘actuar’ El grupo trabaja con un programa en horario escolar y quiere convertirse en animador de la comunidad escolar. Para ello empezaron por el ‘comprender’ y lo hicieron a través de la lectura comparada de los periódicos. A esto siguió, como una palabra de orden, el ‘participar’, en las tareas escolares a través de asambleas en las que se profundizaron los problemas de la escuela y de la sociedad, en función de la formación cultural y civil de los alumnos. Se consiguieron avances junto con situaciones delicadas que generalmente fueron fruto del sistema asambleario; no se avanza sin correr estos riesgos.

La participación se abrió al territorio, por ejemplo a través de encuestas relacionadas con la ciudad. Apoyaba esta postura lo que enseñaba el Card. Martini: ‘lectio divina’ y atención a la ciudad, se reclaman mutuamente. El Cardenal llamaba, los jóvenes respondían y la comunidad de las FMA caminaba con ellos. Se sucedieron diversas manifestaciones de variado tipo pero siempre en busca de la paz y la convivencia; la paz, eso sí, era lo último

de los intereses de quienes organizaban una participación. Son años que Barbieri llama de 'plomo'.

En los años '90, el movimiento y la actividad van de los problemas locales a los globales, juntos. Aparecen nuevos problemas sociales que concentran la reflexión y acción de estos grupos: las nuevas pobrezas, la globalización, la laicización de la cultura y de la sociedad. La sensibilidad política estrictamente entendida decae y se consolida el Voluntariado. El VIDES: Volontariato Internazionale Donna-Educazione-Sviluppo; el 'Proyecto África' y otros que sin olvidar los problemas locales, se interesan por los nacionales y los internacionales. En 1991 se aprueba la ley del Voluntariado en Italia para facilitar las actividades del Voluntariado y la Organización del mismo. Esta ley se convierte en instrumento oportuno para construir un tejido social rico de cuerpos intermedios que deberían caracterizar el nuevo modo de hacer política en Italia. El Voluntariado, que dará origen a NG y Onlus, favorece la consolidación de los cuerpos intermedios, incluso cristianos, que contribuyen a salvaguardar la democracia, algo que preocupa la sensibilidad del pueblo, incluso para preparar el terreno al legislador.

El Instituto de las FMA, en su CG XX (1996) se pregunta cómo vivir la nueva realidad social, cómo formarse para saber leer la problemática de la postmodernidad, para comprenderla críticamente y, en un diálogo fecundo, madurar mentalidades y acciones según un estudiado proyecto.

El Grupo escolástico continúa su tarea como en los tiempos de su creación, y es el Grupo Socio-Político, formado por los ex de aquel Grupo inicial escolar, el que continúa sus actividades diversas en torno a los ejes de justicia y caridad.

Dentro de la Familia Salesiana hay que destacar cinco Forum socio-políticos (1991-1995) organizados por la Federación de los AA.AA. de Don Bosco y de FMA. Las nuevas generaciones del Grupo tiene otra sensibilidad: globalización, movimientos no-global e new-global y problemas actuales que son del dominio común. En cualquier caso, el 'comprender' y 'participar' guían sus actividades

Los años 2000 se relacionan con los nuevos retos. Prevalen los temas del pluralismo y del terrorismo. También la educación para una ciudadanía europea. El Instituto, por medio de Vides, se adhiere al Servicio Civil Nacional. Al proyecto de 'Una red de solidaridad' han respondido casi 600 jóvenes que trabajan con las FMA durante doce meses. Y así, en esta línea, son varias las actividades que responden a esa inquietud por dar respuesta a los diversos problemas socio-políticos en que las FMA se han comprometido.

La conclusión apunta a trabajar con mucho interés por un nuevo humanismo, si bien la vitalidad del Grupo pasa momentos de cansancio, pues las nuevas, inesperadas, difíciles y variadas realidades les impide ver claramente cómo orientar el camino; es una realidad a la que no son ajenas muchas instituciones, grupos y movimientos; pero la preocupación sigue en pie. La reflexión y la lectura de los signos de los tiempos, con la ayuda del Espíritu, irán reorientando los programas y deseos del Instituto.

## **5. La realidad de la inmigración en España y la respuesta salesiana**

*Sor María F. Núñez Muñoz, fma. Catedrática emérita de Historia, Universidad de Tenerife.*

Teniendo presente las orientaciones pontificias sobre el problema de la inmigración y la realidad de que casi el 15% de la población española se compone de inmigrantes, sor María F. hace una exposición exhaustiva de las acciones que los SDB y las FMA realizan en España en torno a esta realidad, en la que la Comisión Nacional de Marginación, con las correspondientes inspectoriales, asumen la tarea coordinadora y programática.

La primera respuesta a esta realidad es el desafío de la formación. A tal efecto, la Comisión Nacional de Marginación tiene entre sus objetivos cuidar la formación de los agentes de pastoral de inmigración, interculturalidad, interreligiosidad y necesidades educativas especiales; ello supone un cambio de mentalidad que lleva a la convicción de que no se puede trabajar solos, sino que es necesario, hoy más que nunca, la colaboración de los laicos y de trabajar en red con otras instituciones civiles y eclesíásticas comprometidos en la misma misión, incluso en contacto con los programas nacionales o autonómicos.

Los campos de acción abarcan las Plataformas, los Proyectos y los Programas y son los que establece la Propuesta Educativo-Pastoral Salesiana de Marginación, a través de obras para chicos de la calle, servicios específicos de promoción de la mujer y atención especial a los inmigrantes. Todo esto está coordinado por la Coordinadora Estatal de Plataformas Sociales Salesianas (junio 2000). Su cometido es ser órgano de promoción, debate y análisis; instrumento de unión, conocimiento y apoyo; canal de formación; plataforma de difusión y denuncia; interlocutor ante las Instituciones públicas y privadas. Dicha Coordinadora la constituyen 10 Entidades Salesianas, presentes en 11 Autonomías, con un total de 47 presencias, 30 de SDB y 17 de FMA. Sor María F. detalla a continuación los 47 Presencias y los lugares donde desarrollan su trabajo.

Plataformas y Fundaciones inspectoriales S.D.B. en España. La Inspectoría de Madrid apoya la *Federación de Plataformas Sociales Pinardi*. La de León desarrolla su importante tarea social a través de la *Fundación Juansoñador*. La de Córdoba lo hace por medio de la *Fundación Proyecto Don Bosco*. La de Bilbao lo hace a través de los *Proyectos Bosco Etxea y Zabaltzen*. La de Barcelona engloba su acción social en la *Federación de Plataformas de Educación Social Salesianas*. La de Valencia lo hace por medio de *Don Bosco Cooperación* y el Proyecto de *Prevención de Menores en situación de riesgo*. Sevilla concentra su compromiso por medio de la *Fundación Solidaridad Don Bosco* a través del Proyecto Garelli que realiza varios programas. Dicha Fundación tiene también el Proyecto Assabil para jóvenes de Tánger, tratando de prevenir la inmigración y procurando resolver los problemas en el mismo lugar de origen.

Las F.M.A. y la inmigración. La respuesta en España. Este trabajo se enlaza con sus orígenes, y recuerda el trabajo que asumieron en América Latina en donde se dedicaron al cuidado de los emigrantes italianos. Como forma actual concreta de la nueva sensibilidad histórica, nació el *Proyecto Emigrantes*, que trata de resolver los problemas de los jóvenes sin papeles, clandestinos, ilegales y que están más expuestos a peligros y explotación. La Inspectoría de Madrid trabaja desde la *Fundación Mornese* a través de programas, proyectos y subproyectos en número de siete. Sevilla lo hace por medio de la *Proyecto Social MadreSelva*. Madrid ha constituido recientemente la *Fundación Valsé* que se ha establecido en varias localidades, siendo la más significativa la Residencia María Auxiliadora para los jóvenes de la región de Madrid. También tiene el *Proyecto del Barrio del Pilar* que atiende a familias con problemas y a emigrantes africanos y de hispanoamérica. La Inspectoría de Sevilla trabaja a través de la *Fundación María Auxiliadora*, en siete presencias, y con dedicación especial a los emigrantes a través del Grupo de apoyo a Mujeres inmigrantes y el de Alfabetización de inmigrantes. La Inspectoría de León desarrolla su tarea social a través de la *Fundación Valponasca* que coordina las actividades con inmigrantes de Salamanca en el Centro Juvenil Yupi y con la Casa de Acogida de Villamuriel (Palencia).

A modo de conclusión enumera problemas y dificultades de este ingente trabajo desarrollado por SDB y FMS. En primer lugar se tiene una clara conciencia de que los inmigrantes son personas y grupos humanos sometidos a un proceso de desarraigo y de reconstrucción vital. Se debe, con todo, tener presente que emigrante no quiere decir pobre y que no sólo deben ser objeto de caridad y acción social, sino como sujetos de

evangelización; ellos mismos se dan cuenta que a veces sólo son considerados como 'objeto' de algunos servicios sociales de la Iglesia y de otras instituciones.

En segundo lugar se tiene claro que la integración del inmigrante supone un largo camino que va desde la llegada, momento en el que vive la angustia de la supervivencia y la desorientación, hasta cuestionarse sobre su nueva situación con la necesidad de legalizarla y construir o reconstruir el grupo familiar, para concretar su status social. Todo esto constituye un desafío constante para los educadores y las comunidades educadoras. La meta está en ayudar a los inmigrantes a ser personas autónomas en todos los niveles, personas que alcancen una positiva adaptación e inserción social como ciudadanos libres y responsables en la sociedad española. En especial la preocupación más importante debe ser la de atender a los pequeños, porque reconstruir el núcleo familiar es ofrecerles la base principal de la propia formación e integración. Todo esto se está haciendo con interés y alegría, sostenidos por el lema salesiano del 'Da mihi animas, coetera tolle',

## **6. Los salesianos y los desheredados de este mundo.**

*Karl Oerder, sdb, exprocurador de la Procura salesiana de Bonn (Alemania)*

Los muchos años al frente de la Procura de Bonn, hacen al P. Oerder más que un experimentado experto en la materia de conseguir que la sociedad se dote de honrados ciudadanos; ha recorrido el mundo entero y hasta todos los rincones del planeta ha llegado la acción social y evangelizadora de esta Procura dirigida durante tantos años por él. Nuestra Inspectoría reconoce su mano en nuestras presencias del Senegal.

Su Comunicación le daba oportunidad para hacer una larga y detallada exposición de lo que los salesianos han hecho y siguen haciendo con los desheredados del mundo. Sin embargo no se centró sólo en los problemas del Tercer Mundo sino que tuvo en cuenta el problema de las nuevas pobrezas, incluso en Europa, donde la nuevas pobrezas encuentran en el paro un nuevo aspecto de esta situación. La pobreza creciente no depende sólo del paro sino de la amenaza de un aumento vertiginoso de la población. Los datos de los millones de habitantes de los diversos continentes que están desnutridos, que viven en la miseria extrema o el nivel mínimo de la existencia, son sobrecogedores.

La responsabilidad y el compromiso de la Familia Salesiana son enormes; las Procuras salesianas son una respuesta a estos problemas; su acción llega ya a 88 países, la mayor parte en el sur de nuestro planeta pero también, y cada vez más, en los países de Europa-Este. Citando a don Chávez enumera la cantidad de niños de la calle, los que hacen de soldados, los sometidos al comercio sexual, los que trabajan en trabajos pesados y peligrosos, los que no van a ninguna escuela, los raptados para transplantes de órganos, los que contraen el SIDA y un sin fin de enfermedades.

Ante esta realidad él se muestra orgulloso de pertenecer a la Familia Salesiana que lucha en todos los campos que cada vez se multiplican. Basta pensar en las próximas 30 megaciudades con unos diez millones de habitantes cada una, que se irán creando en un próximo futuro, en el marco de la globalización; no hay que olvidar el número creciente de emigrantes internacionales, hoy cerca de diez millones en América Central, dieciséis en África y cincuenta en Asia, y todas ellas buscando casa y un medio de vida.

Aumenta la crisis global del agua y la masa de los enfermos del SIDA, con más de 42 millones de fallecidos en el 2002 y el ulterior aumento de cinco millones de infectados; y desgraciadamente las diversas religiones no están unidas antes estos problemas, a los que hay que añadir los de más de cuarenta guerras y otros conflictos bélicos. Son muchas las organizaciones religiosas que tratan de dar respuesta a estos problemas. La Familia Salesiana, aún haciendo mucho, representa poco en la acción global de todas las instituciones juntas. Pero lo que sí es consolador es ver todo lo que hace la Iglesia católica por llegar a todos los rincones y miserias. Las Procuras salesianas de Bonn, New Rochelle,

Turín, Bruselas, Madrid y Roma aportan entre 80 y 90 millones de euros para hacer frente a tantas necesidades, sin tener en cuenta la aportación de las FMA y Procuras provinciales.

La acción social y caritativa salesiana suele afrontar enseguida las graves situaciones en las diversas zonas calientes de la tierra; hoy lo hace en los países del Este en donde han creado escuelas profesionales, lugares de encuentro para la juventud y aportaciones económicas para salir al paso del hambre y la miseria, sobre todo después de la caída del muro de Berlín. Esta acción llega ya hasta Siberia. Y no se puede olvidar la atención que la Familia Salesiana ha prestado a África, después del Proyecto presentado por Don Viganò para a este Continente, en donde los salesianos se han hecho presentes en 42 países.

A pesar de estas acciones, K. Oerder se pregunta en qué nivel se encuentra el trabajo pedagógico y psicológico, y si el trabajo con los jóvenes es verdaderamente un trabajo misionero o sólo un trabajo de tipo social. Respeto a la primera pregunta, reconoce que se está trabajando con los niños traumatizados por tantos problemas y en especial con los niños-soldados. Y en cuanto a la segunda dice que se debe insistir en una trabajo de pedagogía integral, es decir, no olvidar que junto al trabajo social no debe faltar el educativo, formativo y religioso. Se pregunta si en estos ambientes existen cursos de educación cívica y sociopolítica acordes con las necesidades de la vida cotidiana.

Termina su intervención reconociendo que la estima hacia los salesianos se debe en gran parte al éxito obtenido gracias al método educativo de Don Bosco y esto debe continuar, siguiendo su ejemplo y deseos: educar en los valores de la religión cristiana y en la fe, porque sólo así puede crecer la responsabilidad cívica.

## **7. Educación socio-política en las instituciones salesianas de Alemania**

*Norbert Wolff, sdb, profesor de Historia Eclesiástica en Benediktbeuern*

1. Una llamada 50 años después de la segunda guerra mundial. En una declaración del Capítulo Inspectorial de Alemania norte, en el año 1995, después de una reflexión en torno a lo que supuso el final de aquella terrible guerra, se decía: “Con nuestro fundador Don Bosco queremos recordar la ‘política del Padre Nuestro’. Ofrezcamos a los jóvenes y a todos los hombres del mundo su dignidad, el derecho a la vida, la posibilidad de vivir en la alegría de la creación y de la existencia”. Tal declaración indicaba que en la Alemania de hoy no se podía hablar del concepto de ‘honrado ciudadano’ sin tener en cuenta la historia del Novecientos con las dos guerras mundiales y el nacionalsocialismo, y que tal hecho implicaba, de una forma general, los objetivos y contenidos más importantes de una educación socio-política. En esta clave, Wolff presenta su Comunicación dividida en tres partes.

En primer lugar presenta, desde una perspectiva temática, la historia de las ideas y de la obra de Don Bosco en Alemania. En el segundo imperio alemán (1871-1918), dominado por el Estado protestante de Prusia, los católicos tuvieron que enfrentarse a muchos problemas. Debido a sus relaciones con Roma, los católicos eran tratados con desconfianza; se dudaba de su fidelidad nacional. Fue durante la primera guerra mundial cuando los católicos se integraron en el imperio alemán.

Al final del Ochocientos, época en que se desarrolla la obra salesiana, no se podía ni pensar en la fundación de un instituto salesiano en Alemania; faltaba personal alemán y las leyes del Kulturkampf hacían difícil el reconocimiento estatal de una congregación religiosa que tenía su dirección central en el extranjero.

Johann Baptist Mehler (1860-1930) escribe sobre el abandono de los hijos de las familias obreras; la calle se convierte para para esos chicos una “escuela preparatoria del crimen”.

Acentúa el carácter preventivo del método educativo de Don Bosco e implícitamente dice que los jóvenes delincuentes son más peligrosos por la educación estatal que por el catolicismo. En similar línea se expresa Leonhard Habrich (1848-1926) quien aboga por formar buenos ciudadanos y fervientes cristianos. Durante la primera guerra mundial (1917) recalca la necesidad de trabajar por la paz, desde una base religiosa, y habla de las posibilidades que se presentan a la familia salesiana. De hecho llegan alumnos alemanes que se han formado en Foglizzo, Cavaglià y Penango, pero surgen problemas para el reconocimiento de una escuela. En un artículo del Boletín Salesiano de 1912, el director, Aurelio Guadagnini demuestra los sentimientos nacionales de los alumnos de Penango y se celebra el aniversario del emperador Guillermo II. El director salesiano menciona “el apoyo mutuo entre el trono y el altar, necesario para el bienestar del Estado”. En dicho artículo se mencionan muchos símbolos nacionales alemanes (alabanzas al emperador, retrato del mismo, bandera alemana, himno del emperador,...) El prefecto, George Ring, afirma que los salesianos alemanes ya “han hecho honor a su patria”.

En el periodo comprendido entre la primera y segunda guerra mundial, los 200 salesianos alemanes pudieron demostrar que eran ‘buenos alemanes’. En tiempos del nacionalsocialismo, en un artículo del Boletín Salesiano se presenta el dilema de los salesianos alemanes: ser obedientes a Dios y al gobierno. Este dilema está presente en la segunda guerra mundial; se quiere servir a la patria, pero al mismo tiempo se observa que el régimen es anticristiano.

Los salesianos llegan a fundar en Sierck una casa para la pastoral de los inmigrantes italianos y por primera vez se concede un permiso de residencia a los salesianos del imperio alemán el 10 de febrero de 1904. Los salesianos trabajan con la juventud abandonada antes de la fundación de Würzburg, la primera casa salesiana, fundada en 1916. El ministro bávaro de culto, Eugen von Knilling, en documento del 17 de febrero de 1916, permite la acción salesiana siempre que estos hagan una promesa escrita de que los salesianos serán alemanes y que educarán a los chicos en el espíritu patriótico.

En estas condiciones, en una primera fase, hacia el 1920, los salesianos abren muchas casas para aprendices y también casas para reconducir a chicos difíciles. Después de la segunda guerra se abren nuevas obras de marcado acento profesional. A partir de 1970, se eliminan los internados y centros de formación profesional. En torno al 1990 se cierra grandes colegios y la obra salesiana se adapta a fines nuevos que den respuesta a nuevos problemas derivados de la globalización, ecología, el voluntariado, etc.

Esta referencia histórica sirve para comprender un poco los orígenes de la obra salesiana en Alemania, algo que tiene unos matices especiales si se la compara con otras naciones.

En segundo lugar, Wolff presenta en su Comunicación la situación actual de los salesianos alemanes y de sus múltiples obras que pretenden no sólo preparar buenos cristianos, sino también honrados y útiles ciudadanos para la sociedad, como una aportación práctica que haga significativo lo de ‘honrados ciudadanos’. Desde el 15 de agosto de 2005 hay una sola Inspectoría con 370 hermanos, que en su tarea educativa cooperan con el Estado y perciben subvenciones. La relación de sus obras abarca doce núcleos: Centros Juveniles-Oratorios (5), casa de reeducación (4); casas para aprendices (3); formación profesional (6); colegios con internado o semipensión (3); centros de formación espiritual para jóvenes (4), con sesiones sobre paz, ecología y demás nuevos movimientos sociales; centros de formación específicamente ecológica (2); parroquias; pastoral de inmigrantes, con problemas económicos serios y otros relacionados con actitudes nazistas; animación de misiones, desarrollo y voluntariado (2); comunicación social y formación universitaria. La diversificación educativa refleja el interés de los hermanos alemanes por dar una respuesta práctica al objeto de formar ‘honrados ciudadanos’.

El tercer punto programado de su Comunicación: la posibilidad y los límites de una educación de honrados ciudadanos en un campo de trabajo particular, el centro juvenil, lo desarrolla brevemente por carencia de tiempo. Con todo, destaca algunos aspectos particulares. A los muchachos de los oratorios y centros juveniles, entre otras actividades, se les lleva a conocer y cuidar la naturaleza, a reflexionar sobre la realidad de los campos de exterminio; se les prepara para atender a jóvenes del Tercer Mundo, algo que los alemanes lo viven con gran responsabilidad. En Tréveris trabajan en una casa de puertas abiertas donde se afrontan situaciones difíciles de alcohólicos, desarraigados, etc. y les dan posibilidades de enfrentarse a la vida dentro de la sociedad. En esta parte de su intervención, las actividades que se realizan vienen comentadas y ampliadas por Karl Oerder, buen conocedor de la realidad.

## **8. El programa de formación social y política de los jesuitas españoles**

*José Ramón Alberdi, profesor emérito de Historia de la Iglesia. Martí-Codolar (Barcelona)*

El profesor Alberdi presentó una Comunicación desde su bien ganada fama de riguroso y claro historiador y es posible que la síntesis que presentó sirva a la Compañía, la cual le proporcionó en Barcelona y Roma una valiosa documentación, en especial la referente a la Congregación General 34 (Roma 1995). En los documentos de esta CG 34 encontró la base doctrinal y espiritual que actualmente orienta la formación del jesuita en el campo político y social, como la que ellos mismos se esfuerzan en dar a otros. Su trabajo es fruto de una seria reflexión y de síntesis. Utilizó, además, suficientes fuentes y bibliografía como para hacer de su Ponencia un modelo a seguir. Su trabajo lo dividió en tres partes.

1. La misión de la Compañía, hoy. Dicha misión se basa en elementos teológicos, espirituales y pastorales, y se concreta en el servicio de la fe y promoción de la justicia; y en la necesaria ampliación de la misma.

Las Congregaciones Generales (CG) 31(1965-66), 32 (1974-75) y 34 (1995) fueron una gracia para la Compañía en la medida que se fue clarificando su misión como un servicio a la fe, de la cual la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta. Evangelizar y promover la justicia les puso más en contacto con el Señor y también con sus amigos los pobres y con los que trabajan -y luchan- por la justicia. La promoción por la justicia la consideran como parte integrante de la misión. Ambos objetivos no los consideran como un simple servicio a los demás, sino el factor integrante de todos sus servicios; el principio unificador de la misión es el vínculo inseparable entre la fe y la promoción de justicia del Reino, una justicia evangélica, a la que consideran como el sacramento del amor y de la misericordia de Dios. La justicia y su promoción continúa, como dijo el P. Kolvenbach en 1991, forma parte de la espiritualidad de la Compañía.

Esta preocupación por la promoción de la justicia ha adquirido nuevas dimensiones que hay que tener en cuenta. Las tradicionales (cambio de estructuras, paz y reconciliación, abolición de toda discriminación, compromiso contra la pobreza y el hambre), las derivadas de los derechos humanos (las de las personas en los diversos espacios de su vida,) y de los derechos de los pueblos (integridad y salvaguardia cultural, control de su propio destino y de sus propios recursos), de la globalización indiscriminada y las de la 'cultura de la muerte' (aborto, suicidio, eutanasia, terrorismo, violencia, experimentación médica sin un significado ético, la pena de muerte, la droga...) y, finalmente, las conexas con la ecología.

Junto con la promoción de la justicia, su preocupación incluye su extensión y ampliación continua. Evangelización y promoción de la justicia guardan una íntima relación con la inculturación de la fe y el diálogo con otras tradiciones y con otras religiones. La Compañía considera propio de su misión las relaciones que debe haber con la cultura y el diálogo con el mundo, tratando de que la fe, mediante la cual la justicia se convierte en una realidad

que modela el mundo, entre en diálogo con las religiones y culturas del mundo contemporáneo. Esta inculturación del evangelio presenta especiales problemas en Asia, África y pueblos indígenas, pero sobre todo en la cultura crítica postmoderna; esta tarea no fácil la apoyan en la fe puesta en la acción que Dios realiza en la humanidad. Además de esta inculturación de la fe, la Compañía opta por el diálogo interreligioso, pues considera que el Espíritu de Dios está en continuo diálogo con las otras religiones. Este diálogo abarca: la vida, las obras, los cambios teológicos y la experiencia religiosa.

2. La formación social y política responderá a los principios enunciados en el punto anterior, en una triple perspectiva: cultural, interreligiosa y en la formación inicial y permanente, y se traducirá en actitudes prácticas de carácter social, sindical e incluso político.

En cuanto a la perspectiva cultural, esta formación, por lo que se refiere a los propios jesuitas, incluye, de una manera general, una actitud de continua conversión personal para encontrar a Cristo en las realidades de este mundo y en la solidaridad con el pobre, con un frecuente contacto con los ‘amigos del Señor, de tal manera que una cierta inserción en el mundo de los pobres debe formar parte de la vida de todo jesuita, al igual que sus comunidades deberían estar situadas, siempre que sea posible, en medio de la gente ordinaria.

Estas actitudes deben formar parte de la ‘formación inicial’: estar en contacto con los pobres, de un modo prolongado, y siempre acompañadas de una cuidada reflexión y análisis. Es bueno que en los períodos de formación, experimenten algunos efectos de la pobreza porque esto les ayudará a crecer en solidaridad con el pobre y con el ‘otro’, en este mundo tan rico en diferencias. Esta línea formativa debe ser también un elemento de la ‘formación permanente’.

En cuanto a la perspectiva cultural, el compromiso por la justicia debe empujar al jesuita a transformar sobre todo los valores culturales que sostienen un orden social injusto y opresor. Por tanto, el estilo de vida de las comunidades deben provocar un testimonio creíble de los valores contracorriente del Evangelio a fin de transformar los modelos de la cultura local. Para ello hay que hacerse ayudar de una teología, liturgia y espiritualidad apropiada a los pueblos donde se vive. Esta actitud general debe estar presente en todas las etapas de la formación.

Por lo que se refiere a la perspectiva interreligiosa, se reconoce la dificultad que esta lleva consigo, ya que las religiones indígenas y las grandes religiones del mundo, los nuevos movimientos religiosos y los grupos fundamentalistas, invitan a un diálogo apropiado con las perspectivas y desafíos de cada una de ellas. Esto exige una profundización de la propia fe, ahondando en la filosofía, la teología y en la persona y misterio de Cristo. Por eso, en la ‘formación inicial’, es preciso un conocimiento de los credos y prácticas de otras religiones y de las experiencias de otros jesuitas en este campo.

Después de lo expuesto por Alberdi, éste subraya algunas normas metodológicas que aparecen en los documentos usados y en los escritos de los jesuitas más expertos en el campo educativo. Son tres. El primero es que esto se debe hacer en compañía de los pobres y de los que viven y trabajan por la llegada del Reino, al lado de comunidades solidarias; de ahí que se invite a que los alumnos de sus colegios a que entren en contacto con el mundo de la pobreza. Lo segundo es que en todo esto proceso hay que trabajar con una gran dosis de ‘discernimiento’, interrelacionando experiencia, reflexión y acción, según la pedagogía ignaciana. Y tercero, es preciso trabajar con optimismo, es decir, con esperanza cristiana.

Hasta aquí por lo que respecta a la formación de los propios jesuitas. En cuanto a la formación que dan a otros, proyectan su propia metodología formativa, que se puede concentrar en tres puntos. El primero: educar en el conocimiento realista del mundo, tomando conciencia de que las personas y las estructuras pueden cambiar y de que hay

que empeñarse en trabajar para conseguir los cambios necesarios. El segundo: considerar la fe como una diaconía; de ahí que en sus colegios acentúen una educación para la justicia y que en sus programas la fe aparezca como un elemento para promover la justicia. Y el tercero: enseñar que los talentos que Dios nos da, son, sobre todo para ponerlos al servicio de la comunidad humana, respondiendo a una directriz del P. Arrupe: “El objetivo primario de nuestra actividad educativa es hoy el de formar hombres para los demás”, para lo cual hay que potenciar los valores propios de “vivir en común”

3. Los jesuitas españoles. En esta última parte de su intervención, Alberdi presenta las iniciativas que, en este sentido, han tomado los jesuitas españoles. El más original es el de la Provincia Tarraconense: el *Centro de Estudios Cristianismo y Justicia*, creado en 1981 a impulso de la CG 332 (1974-75). Está situado en Barcelona y agrupa a 80 especialistas, entre jesuitas y laicos, formando un equipo interdisciplinar. Publica cada año unos tres o cuatro *Cuadernos Cristianismo y Justicia*. Dentro del marco de la *Fundación Luis Espinal, Cristianismo y Justicia* trabaja con dos instituciones jesuíticas: *Escuela Ignaciana de Espiritualidad*, el *Instituto de Teología Fundamental*; últimamente ha iniciado contactos con la *Fundación Migra-Studium*.

Otras iniciativas se relacionan con la formación de los propios jesuitas, como el programa de Moral Social y Política que se enseña en el noviciado, filosofía y teología. Durante el período formativo tienen experiencias en el mundo de la marginación, droga, inmigración y pluriculturalidad. También están en contacto con diversos lugares y situaciones especialmente sensibles a temas sociales.

Además hay otras iniciativas en cuanto a la formación que dan a otros, de acuerdo con los principios anteriormente citados. Entre estas está lo que se proponen hacer en el Colegio San Ignacio, uno de sus centros más emblemáticos de Barcelona. Otras: actualizar en la pedagogía ignaciana a los profesores laicos; impartir cursos de teología a los universitarios y postgraduados, completados con iniciativas de tipo práctico y con momentos de oración.

La Conclusión a la que llega Alberdi es que el proyecto de Don Bosco, de formar ‘buenos cristianos y honrados ciudadanos’ puede encontrar algunos modelos que usan los jesuitas y, en especial, los españoles. Para ellos, la reflexión teológica y pastoral que han hecho, los instrumentos de acción educativa que han creado y el giro que han dado a sus vidas e instituciones en los últimos treinta años, son una garantía segura para el próximo futuro.

## **9. La educación sociopolítica en las instituciones salesianas de la República Checa**

*Pavel Ciap, sdb, Praha/Jabok*

El enfoque y actuaciones de nuestros hermanos de los países que estuvieron detrás del Telón de Acero, no son homologables a las del resto de los países europeos y de otros continentes. La nueva situación los tiene aún descolocados y tratan de incorporar la nueva cultura social, política, religiosa y salesiana, algo que les sigue costando mucho. De momento tienen Oratorios, Parroquias y solamente un colegio y una editorial y están preparando un libro sobre problemas sociales y políticos y su incidencia en Chequia. La Comunicación de Pavel Ciap se redujo a una relación inorgánica de realidades que se centran en los Oratorios, relación en la que fue incrustando temas diversos de la realidad de este país. Lo que aquí se expone va en el mismo orden espontáneo con que lo expuso Ciap, al que no le fue posible presentar una Comunicación meditada y orgánica.

La emigración de ucranianos es intensa y son víctimas de la explotación y prostitución; hay muchos campos con prófugos. La actividad juvenil es importante, y con frecuencia es reprimida por la policía. Él mismo reconoce que nunca había oído hablar del tema de este Coloquio; sobre esto hablan algunos salesianos que perciben estos problemas sociales concretos, pero en estos 16 años de vida inspectoral y comunitaria se ha hecho bien poco.

Tal vez esta realidad de ineficacia explique el hecho de que unos 50 hermanos con votos temporales o perpetuos, hayan dejado la Congregación porque no ven soluciones a la actual situación; quieren dar soluciones y no pueden y de ahí nace la desmotivación.

Se percibe un natural individualismo (en los años pasados cada salesiano vivía a su aire, como podía); no se comparten los problemas; de momento tienen que preocuparse en recuperar las casas, arreglarlas y sobrevivir. Ellos mismos reconocen que las fuentes salesianas, la vida de Don Bosco, les son desconocidas y ello les lleva a no saber aplicar los principios de Don Bosco y salesianos a la nueva realidad. Esto les lleva a mostrarse algo indiferentes ante los estudios, la formación, pues creen que les es suficiente la práctica. Se da, pues, un ambiente de superficialidad en la formación. En el Capítulo Inspectorial se trató de la vida de comunidad y de la formación, poniendo el acento en que muchas de sus carencias se debían a haber vivido muchos años aislados

En la única escuela que tienen, fundada en 1993, han pretendido que sea una escuela profética, tratando de unir fe y obra social. Dan clases prácticas en obras sociales y se enseñan principios sociopolíticos y sociología. El acento, con todo, se pone en la práctica, en las obras sociales del Estado: los prófugos, los encarcelados, los disminuidos y tratan de reaccionar ante todos los problemas sociales. A pesar de ello, reconoce que el Oratorio decae porque la fe es débil y sólo se atiende a los hechos y las situaciones y, si no se consiguen soluciones, surge el desánimo porque no hay una fe que los sostenga.

Han empezado con el Voluntariado en Méjico, India y África. Al retornar se reflexiona y comentan lo allí vivido y experimentado. Proyectan tener dos o tres encuentros al año para tratar los diversos problemas a los que son sensibles. Suelen analizar los tristes hechos de su historia reciente. Analizan temas de trabajo social, política social y doctrina social de la Iglesia, como también lo hacen sobre la misma Iglesia entre 1918 y 1998 (caída del muro).

Tratan de programar estudios sobre los problemas sociales, ecología, globalización, política social, historia de las ideas sociales, reformas sociales en Chequia, etapas evolutivas del Estado social, aspectos internacionales de la política social, organizaciones sociales de la Unión Europea y su futuro. También tratan de ahondar en temas como el fascismo, el comunismo, el terrorismo y diversas patologías sociales

Como ha sucedido en los últimos Coloquios, las intervenciones de nuestros hermanos del Este, que fueron sometidos a las inhumanas condiciones del marxismo, suscitan en los asistentes comprensión y un deseo de que pronto puedan sintonizar con el carisma de Don Bosco y dar de sí tanto como la sangre que derramaron y las muertes que padecieron.

\*\*\*\*\*

Tanto las Ponencias como las Comunicaciones, fueron objeto de reflexión y debate en grupos y en el aula, con lo que los contenidos se enriquecieron y, en algunos casos, se aclararon. Lo que sí se constató fue la calidad de los trabajos y las intervenciones. La clarificación de lo que hoy significa ser 'honrados ciudadanos' y de cómo debe ser tal ciudadano y cómo hay que educarlo en ese sentido, responde a lo que sustancialmente quería Don Bosco, aunque dentro de las coordenadas de nuestro tiempo. En este sentido se cumplió el objetivo del Coloquio.

Al igual que en alguna otra ocasión, se reflexionó sobre el futuro de los Coloquios; aparecen siempre motivos económicos, de dirección y gestión; de temática y de personas que quieran contribuir con sus aportaciones al enriquecimiento y finalidad de los Coloquios. Los asistentes se manifestaron en uno u otro sentido, no faltando sugerencias para que se consolide su futuro dentro de la finalidad para que fueron creados.

Hubo tiempo para, después de una cena, visitar el viejo Lyon, rebosante de arquitectura renacentista y de bellos espacios y edificaciones. Una tarde pudimos conocer Ars y los lugares y actividades del San Juan María Vianney en donde vivió su sacerdocio como un gran pastor de almas. En esa tarde los asistentes visitaron la pequeña villa de Pèrouges, construida por habitantes de Perugia, y que es un ejemplo de recuperación arquitectónica y lugar de visitas. Al final de ese día hubo una cena en el Colegio Salesiano (los Mínimos) al pie de la colina de la Fourvière; pudimos conocer, de manos del Director, toda la obra en la que los signos religiosos y salesianos eran muy patentes. Una alegre sobremesa cerró esta tarde de asueto.

Los actos litúrgicos y religiosos se desarrollaron con gran dignidad; la música y dirección de los salmos corrieron a cargo de del P. Placide Carava, director del Colegio; su buen hacer quedó como modelo de oración comunitaria.

Terminado el Coloquio hubo visitas libres. Los españoles, dos sdb y una fma, acompañados por el P. Morand Wirth, que retornaba a Roma, visitamos los ‘santos lugares’ de nuestro Santo Patrono, San Francisco de Sales. Fue una experiencia profunda y espiritual, rezar ante su tumba en Annecy, recorrer los lugares de su nacimiento, bautismo, ordenación sacerdotal y episcopal y, en especial, los lugares donde ejerció su duro apostolado para la conversión de los protestantes. Descubrimos las raíces profundas en donde se inspiró Don Bosco, leyendo textos que nuestro Fundador incorpora casi literalmente en sus escritos. Disfrutamos del privilegio de ser guiados por el P. Wirth, un experto en San Francisco de Sales, de quien ha escrito, por indicación de D. Viganò, una extensa obra sobre “El humanismo de San Francisco de Sales” de más de quinientas páginas y que está a punto de ser publicada.

Félix Domínguez Rodríguez

## ÍNDICE DEL CURSO 2004-2005

### Presentación

- “La vida como eterno verano” (Septiembre de 2004, nº 37, pág. 1).
- “Adelante” (Octubre de 2004, nº 38, pág. 1).

- “Los suyos no le recibieron” (Noviembre de 2004, n° 39, pág. 1).
- “Hablemos de Don Bosco” (Diciembre de 2004, n° 40, pág. 1).
- “El rato de Europa. Europa y la Cuaresma” (Enero de 2005, n° 41, pág. 1).
- “¡Vive!” (Febrero de 2005, n° 42, pág. 1).
- “El tiempo de los testigos” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 1).
- “¡Viva el Papa!” (Abril de 2005, n° 44, pág. 1).
- “Verano, tiempo de colaboración” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 1).

## **Retiro**

- Jesús Arambarri, “Orar con los salmos” (Septiembre de 2004, n° 37, pág. 3-13).
- Marcos Mellado, “La unión con Dios en el salesiano” (Octubre de 2004, n° 38, pág. 3-8).
- Francisco Santos, “La santidad en la vida cotidiana” (Noviembre de 2004, n° 39, pág. 3-29).
- Manuel Rueda, “Dos miradas de Don Bosco: Jesucristo y los jóvenes” (Diciembre de 2004, n° 40, pág. 3-8).
- Roberto Cortés, “Escuchar nuestra historia... para escuchar a Dios” (Enero de 2005, n° 41, pág. 3-14).
- Adolfo de Lucas Maqueda, “Vivir en clave litúrgica” (Febrero de 2005, n° 42, pág. 3-14).
- José Antonio San Martín, “Los bloqueos afectivos en las comunidades” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 3-18).
- “Con María al Padre” (Abril de 2005, n° 44, pág. 3-6).
- Luis Onrubia, “Ante la fragilidad vocacional” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 3-11).

## **Formación**

- Pere Borrás, “Dificultades para orar” (Septiembre de 2004, n° 37, pág. 14-29).
- Olegario González de Cardedal, “El Cristo de los filósofos” (Octubre de 2004, n° 38, pág. 9-17).
- Alfredo María Pérez Oliver, “la profecía de la resistencia” (Noviembre de 2004, n° 39, pág. 30-38).
- Jesús Sanjosé, “Calidad y centros educativos” (Diciembre de 2004, n° 40, pág. 9-18).
- Izaskun Sáez de la Fuente, “¿Es posible vivir juntos los distintos sin diluir su identidad?” (Enero de 2005, n° 41, pág. 15-24).
- Lluís Duch, “La secularización: una perspectiva histórica” (Febrero de 2005, n° 42, pág. 15-22).
- Mariano Martínez, “Discernimiento y Obediencia en la vida religiosa” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 19-25).
- José Sols Lucía, “Retos de la secularización a la reflexión teológica” (Abril de 2005, n° 44, pág. 7-19).
- Ramón Prats, “Retos de la secularización a la praxis eclesial” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 12-22).

## Comunicación

- Silvio Sassi, “Una ‘santa cruzada’ contra el cine malo” (Septiembre de 2004, nº 37, pág. 30-33).
- Ana Clara Valle y Darío Rivarossa, “Padre nuestro que estás en el chat” (Octubre de 2004, nº 38, pág. 18-22).
- Demetrio González, “La solidaridad se educa con los Medios” (Noviembre de 2004, nº 39, pág. 39-45).
- “Sociedad de la información versus sociedad del conocimiento” (Diciembre de 2004, nº 40, pág. 19-22).
- Silvio Sassi, “El periodista católico” (Enero de 2005, nº 41, pág. 14-29).
- Ana Clara Valle y Darío Rivarossa, “Los jóvenes y la fe: Padre nuestro que estás en el chat” (Febrero de 2005, nº 42, pág. 23-26).
- Teresa Pou, “Los jóvenes en una sociedad de la información y la imagen: Perspectivas educativo-pastorales” (Marzo de 2005, nº 43, pág. 27-32).
- Eduardo T. Gil de Muro, “Comunicación social y familia: volvemos a la carga” (Abril de 2005, nº 44, pág. 20-25).
- Silvio Sassi, “La publicidad” (Mayo de 2005, nº 45, pág. 23-27).

## El anaquel

- Pascual Chávez, “Una pastoral para los jóvenes de hoy” (Septiembre de 2004, nº 37, pág. 34-46).
- José Joaquín Gómez Palacios, “El fin de semana de los jóvenes: entre la necesidad, el deseo y el sentido de la vida” (Septiembre de 2004, nº 37, pág. 47-64).
- Peter Malone, “*La Pasión de Cristo*, una notable realización cinematográfica” (Octubre de 2004, nº 38, pág. 23-30).
- “Setmana del Cinema Espiritual” (Octubre de 2004, nº 38, pág. 30-38).
- Lluís Oviedo Torró, “La religiosidad de los jóvenes” (Noviembre de 2004, nº 39, pág. 46-56).
- “Reseña: *El código da Vinci*” (Diciembre de 2004, nº 40, pág. 23).
- “Comunicación no consciente, la otra comunicación” (Enero de 2005, nº 41, pág. 20-27).
- Dan Brown, “Ángeles y demonios” (Enero de 2005, nº 41, pág. 29).
- Amy Welborn, “Descodificando a Da Vinci. Los hechos reales ocultos en El Código Da Vinci” (Enero de 2005, nº 41, pág. 30).
- César Vidal, “Checas de Madrid. Las cárceles republicanas al descubierto” (Enero de 2005, nº 41, pág. 31).
- Josep Mascaró i Manasanch, “Los jóvenes en una sociedad intercultural. Realidades y retos educativo-pastorales” (Enero de 2005, nº 41, pág. 32-35).
- Eloy Bueno, “Europa y cristianismo: herencia y proyección” (Enero de 2005, nº 41, pág. 36-66).
- José A. García-Monge, “Escoger mi vida” (Febrero de 2005, nº 42, pág. 27-32).
- Juan Manuel de Prada, “Las ideas de la Iglesia” (Febrero de 2005, nº 42, pág. 33-34).
- Thomas S. Kuhn, “La estructura de las revoluciones científicas” (Febrero de 2005, nº 42, pág. 34-35).

- Manuel Fernández Álvarez, “Isabel la Católica” (Febrero de 2005, n° 42, pág. 35-36).
- “En torno a la comunicación” (Febrero de 2005, n° 42, pág. 36-40).
- Xabier Blanco, “Monseñor Romero: cando un bispo faise pobo” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 33-40).
- Luis Lozano, “Parábolas de Dios Padre” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 41-47).
- José B. Terceiro y Gustavo Macías, “Digitalismo” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 48-49).
- “El nuevo horizonte sociocultural” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 50).
- Benito Pérez Galdós, “Trafalgar” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 50).
- José María Eça de Queiroz, “Los Maia” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 50-51).
- Félix Domínguez, “Novelas con vistas” (Marzo de 2005, n° 43, pág. 52-54).
- Juan Pablo II, “Carta apostólica a los responsables de las Comunicaciones Sociales” (Abril de 2005, n° 44, pág. 26-35).
- Card. Óscar A. Rodríguez Maradiaga, “Entre la globalización y la pobreza: en la agenda para el desarrollo y la equidad” (Abril de 2005, n° 44, pág. 36-45).
- Luis Lozano, “Parábolas primera” (Abril de 2005, n° 44, pág. 46-51).
- Julia Navarro, “La Hermandad de la Sábana Santa” (Abril de 2005, n° 44, pág. 52).
- Alessandro Baricco, “Océano Mar” (Abril de 2005, n° 44, pág. 53-54).
- Dolores Aleixandre, “Buscadores de pozo y caminos” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 28-48).
- Luis Lozano, “Parábolas segunda” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 49-53).
- Elfrieda Jelinek, “La pianista” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 54).
- Francisco Ayala, “El jardín de las delicias” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 54-55).
- Olegario González de Cardedal, “Educación y educadores” (Mayo de 2005, n° 45, pág. 55-56).