



Pontificium Consilium pro Laicis

Jóvenes

**Juntos
por los caminos
de Europa**

Colección Jóvenes – 1

editada por el Consejo Pontificio para los Laicos

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

Juntos por los caminos de Europa

Terzer Encuentro Europeo de Pastoral Juvenil

Paderborn, 21-24 de septiembre de 1998

CIUDAD DEL VATICANO
1999

TIPOGRAFIA VATICANA

PRESENTACIÓN

En septiembre de 1998, año en el que el Santo Padre ha invitado a toda la Iglesia a reflexionar sobre la misión del Espíritu Santo, por iniciativa del Consejo Pontificio para los Laicos, los Delegados de las Conferencias Episcopales y de los Movimientos y Asociaciones de Europa, se han reunido en Paderborn para celebrar su Tercer Encuentro, sobre el tema «¿Qué cristianos para el 2000? Un proyecto de vida para los jóvenes». Todos somos conscientes que nuestros jóvenes son los que, como adultos, tendrán en sus manos el mundo en el nuevo milenio. ¿Qué herencia les dejamos? ¿Qué futuro les ponemos delante?

El Encuentro se ha celebrado en una ciudad en la que durante la Edad Media confluyeron muchas de las culturas europeas; una ciudad también marcada profundamente por la destrucción de la guerra. Todo esto nos puede ayudar a centrar su objetivo. Los participantes han venido de todos los países de Europa. Cada uno aporta la riqueza de su cultura, de su experiencia, de su historia y, al mismo tiempo, la inquietudes comunes, con el deseo de ofrecer a los jóvenes de nuestros países una respuesta que dé sentido a su existencia. Y esa respuesta es Cristo.

El rostro de Europa está cambiando en estos últimos años: la caída del muro de Berlín, las grandes emigraciones y los graves problemas políticos y bélicos, la pobreza de otros países frente a la cultura del bienestar, están transformando nuestras grandes ciudades y poniéndonos frente a nuevos desafíos educativos y formativos. La pastoral juvenil no puede permanecer al margen de esto, no puede olvidar las situaciones concretas donde se desarrolla la vida cotidiana de nuestra juventud. ¿Formamos a nuestros jóvenes para saber acoger esta diversidad, para ser «confesores laicos» de la fe en la nueva sociedad? Este

es el reto que tenemos delante. La experiencia de las Jornadas Mundiales de la Juventud demuestra que muchos jóvenes buscan sinceramente el sentido de la vida, los valores que la sustentan, en una palabra: buscan a Dios. ¿Cómo responder a este deseo?

El hecho de que hayamos dedicado estos días a reflexionar juntos sobre la pastoral juvenil ya indica que somos conscientes de la importancia de la tarea que cada uno tiene encomendada. Es importante conocer la mentalidad de las personas y de los grupos a quienes se dirige en primer lugar nuestra misión: son ellos quienes tienen que recibir el Evangelio hoy. Tenemos que tener en cuenta las características de nuestro mundo « post-moderno » y, de acuerdo con ellas, utilizando también todo lo que de bueno nos ofrece, ofrecer alternativas válidas para formar cristianos auténticos, convencidos de que Cristo es la única riqueza.

No podemos permanecer indiferentes o sin saber que hacer ante la búsqueda religiosa de los jóvenes, a la tendencia a vivir de una forma privada e individual la religiosidad, a los problemas que se plantean al oponer la religión y la libertad de la persona, al rechazo de la tradición y de todo aquello que tenga algo que ver con el pasado, a los proyectos de vida que sólo tienen en cuenta un futuro inminente, al miedo a preguntarse por el sentido profundo de las cosas, al desencanto que produce el ver que lo que se presentaba ante nosotros como la verdadera posibilidad de cambio y de sentido ha fallado, ante una sociedad donde las relaciones interpersonales se mueven bajo el signo de la desconfianza... Pero junto a esto también tenemos que reconocer y acoger las nuevas posibilidades que sin duda constituyen un camino para acercarse al evangelio: ¿cómo no reconocer los valores humanos, el deseo de solidaridad, los esfuerzos por la paz, por defender los derechos humanos, por defender la vida?

En este mundo, con todas sus contradicciones, la Iglesia tiene que ayudar a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo, principalmente a los jóvenes, a interrogarse por el sentido de su existencia, a buscar a Dios sin cansarse, a descubrir el amor de Dios revelado en Jesu-

Presentación

cristo. Este es el mandamiento que nos dejó el Maestro, la única fuerza que transformará el mundo. Sólo quien encuentra a Cristo se convierte en su testigo, en « confesor ».

El presente volumen, que recoge los textos de las conferencias pronunciadas durante el Encuentro de Paderborn, quiere ser una aportación modesta a la reflexión y ofrecer algunos instrumentos útiles a todos aquellos que, impulsados por el amor de Cristo (cf. 2 Cor 5,14), dedican su vida al servicio de la formación y de la evangelización de las jóvenes generaciones.

JAMES FRANCIS CARD. STAFFORD
Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos

INTRODUCCIÓN

En septiembre de 1998 se ha celebrado en Paderborn (Alemania) el III Encuentro Europeo de Pastoral Juvenil, con la presencia de los responsables de las Conferencias Episcopales y de los Movimientos, Asociaciones y Comunidades presentes en Europa, todos acompañados de un joven.

Con esta iniciativa el Consejo Pontificio para los Laicos, acogiendo un deseo que nació a raíz de los encuentros de preparación y evaluación de las Jornadas Mundiales de la Juventud, desde el principio ha querido favorecer la comunicación y la relación entre los países del continente.

El primero Congreso (Roma 1994) fue sobre todo una toma de conciencia de la situación de la pastoral juvenil, con la presentación de lo que se estaba haciendo y con la exposición de algunos elementos significativos: después de muchos años de una Europa dividida volvíamos a estar juntos, a comunicarnos, y esto reclamaba con urgencia la posibilidad de espacios donde poder darnos cuenta de la realidad de la « nueva Europa ».

El segundo encuentro, celebrado a continuación de la Peregrinación europea de jóvenes a Loreto (Italia) en septiembre de 1995, se centro en las propuestas educativas que la Iglesia ofrece a los jóvenes. La peregrinación apenas vivida dio un tono especial a todo el encuentro: muchos de los delegados habían acudido a las ciudades de las Marcas con sus jóvenes y esta experiencia nos había hecho a todos todavía más sensibles a los grandes problemas que en ese momento amenazaban al continente.

Los dos primeros encuentros nos han ayudado a tomar conciencia de la prioridad de la pastoral juvenil en la Iglesia y también de

las grandes e insospechadas posibilidades de colaboración entre los distintos países y realidades eclesiales.

En Paderborn hemos querido partir de algunas preguntas que surgen espontáneamente en quien desea ofrecer un mensaje significativo a los jóvenes de hoy: ¿Quiénes son los jóvenes? ¿cómo se configura su personalidad? ¿qué hay que tener en cuenta a la hora de elaborar un programa de formación? ¿cómo presentarles a Cristo? ¿cómo educarles a la fe? Hemos tratado de formular algunas respuestas con la ayuda de válidos expertos y la presentación de iniciativas que ya se están llevando a cabo en distintos lugares mediante programas pastorales nacionales, diocesanos, de grupos... El mismo título del encuentro —¿Qué cristianos para el 2000? Un proyecto de vida para los jóvenes— quería expresar todo esto.

El encuentro se ha desarrollado alrededor de bloques temáticos que han presentado provocaciones para seguir buscando, constataciones para tomarse en serio la situación y la urgencia de la pastoral juvenil, certezas sobre las que fundar las propuestas.

Sabemos que toda presentación corre el riesgo de permanecer en lo general, pero al mismo tiempo sabemos que el conocer algunos datos y el esfuerzo de sistematizar lo que se vive en la vida cotidiana puede ser de gran ayuda para acercarse a la persona con la que se quiere dialogar y a la que se quiere hacer llegar una propuesta concreta, acogiéndola tal y como es.

La pastoral juvenil no es « ocupar el tiempo », sino un esfuerzo global finalizado a favorecer el encuentro de cada joven con Cristo, para que conociendo a Cristo y su mensaje pueda hacer una opción de vida, tomar conciencia de qué significa creer y hacer de la fe la opción fundamental, es decir aquella que orienta toda la existencia. Son muchos los reduccionismos que nos acompañan, las dificultades de lenguaje que encontramos, la pobreza de gestos y símbolos que ya no son significativos. Por eso no hemos querido limitarnos a decir que Cristo es el centro: esto ya lo sabemos. Nuestra preocupación era cómo decir toda la riqueza de su misterio de una forma

Introducción

que llegue directamente al joven. Porque todos reconocemos urgente e irrenunciable la tarea de educar a la fe, de provocar la experiencia religiosa, de individuar los criterios que puedan orientar un proyecto de vida.

Existe un momento que a través de estos años nos ha unido a todos más allá de las diferencias y de las características de cada uno: las Jornadas Mundiales de la Juventud, fruto de la decisión profética de Juan Pablo II que, convocando a los jóvenes a una peregrinación por el mundo bajo la sombra de la Cruz del Año Santo, compromete a toda la Iglesia a favor de las jóvenes generaciones. «Los jóvenes y el Papa. Juntos» es el lema que caracteriza estas iniciativas. Una expresión que va más allá de la cercanía física: indica la relación del Papa con los jóvenes y, al mismo tiempo, la constatación de que tanto el Papa como los jóvenes caminan juntos hacia Cristo. El Papa es para ellos «acompañante» y «educador». A través de sus Mensajes, iniciados con la Carta Apostólica de 1985, de sus múltiples encuentros y celebraciones con jóvenes, Juan Pablo II siempre ha propuesto de una forma clara un proyecto exigente, con gran confianza y esperanza en sus posibilidades, sugiriendo una opción de vida que los llene de sentido y que sea la auténtica respuesta a las preguntas fundamentales de la existencia. Su ejemplo y su magisterio siempre han sido para nosotros, también en Paderborn, punto de referencia y de inspiración.

Un deseo siempre presente en nuestro Congreso era el de saber qué esperan los jóvenes de su formación... En una mesa redonda les invitamos a expresarlo. Con el mismo objetivo visitamos el centro Jugendhaus Hardehausen, centro juvenil de la diócesis de Paderborn, donde a través de la presentación de la BDKJ (Federación alemana de jóvenes católicos), tuvimos la oportunidad de conocer las distintas formas de pastoral juvenil en Alemania.

En el momento de entregar estas páginas a los participantes al Congreso y a todos aquellos que comparten nuestra «pasión» por la educación y la formación de la juventud, renovamos nuestro sin-

Renato Boccardo

cero agradecimiento a la Conferencia Episcopal alemana y la archidiócesis de Paderborn que, a través de D. Paul Hüster, responsable nacional de la Pastoral Juvenil, y de sus colaboradores, nos han acogido en el « Liborianum » y han hecho posible este nuevo capítulo que hemos escrito « juntos por los caminos de Europa ».

RENATO BOCCARDO

*Responsable de la Sección de Jóvenes
Consejo Pontificio para los Laicos*

Saludos a los participantes

Carta del Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado

Vaticano, 18 de septiembre de 1998

S. Em. R. Card. James Francis Stafford
Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos

Eminencia:

Del 21 al 24 de septiembre se reunirán, bajo su presidencia, en el *Liborianum* de Paderborn, los responsables de Pastoral juvenil de las Conferencias Episcopales europeas, los representantes de asociaciones, movimientos eclesiales y comunidades internacionales, así como los delegados del Consejo de las Iglesias de Europa, con el objeto de reflexionar todos juntos sobre el tema: ¿Qué cristianos para el 2000?

El Papa Juan Pablo II, que ve en la juventud el futuro de la Iglesia, acompaña el encuentro con su oración y envía un cordial saludo, como signo de su profunda unión, a todos los que se reunirán en Paderborn. Que el Espíritu Santo, a quien está dedicado este segundo año de preparación al Gran Jubileo, anime las conciencias de los participantes, para que sus pasos sigan la voluntad de Dios. En este mundo actual, semejante a un enorme almacén lleno de mercancías, se necesitan sobre todo hombres y mujeres que tengan el don del discernimiento, pues no todas las ofertas, aunque se hagan con gran ruido, son provechosas; algunas son tentaciones que llevan por mal camino. Para superar el umbral del tercer milenio sin obstáculos o precipicios, se requieren exploradores expertos que indiquen a los jóvenes cristianos el camino que lleva a la meta. Y esta meta tiene un nombre: Jesucristo.

Saludos a los participantes

El Santo Padre expresa su agradecimiento a todos los que, con este deseo, participan en el trabajo de Pastoral juvenil, y les recomienda encarecidamente lo mismo que dijo a los cristianos en la Plaza de los Héroes en Viena, durante su breve visita a Austria: « La ortodoxia exige la ortopraxis [...]. La penetración del mensaje depende también de la credibilidad de sus mensajeros. La nueva evangelización comienza en nosotros mismos, en nuestro estilo de vida. La Iglesia de hoy no necesita católicos part-time, sino cristianos de tiempo completo » (Homilía del 21 de junio, 1998).

Deseando que el tema del Congreso se estudie con ese mismo espíritu, y que el Encuentro contribuya a que la actual Europa unida adquiriera conciencia de sus raíces cristianas, el Santo Padre imparte con gusto a todos los participantes su Bendición Apostólica.

+ Card. ANGELO SODANO

Secretario de Estado

*Carta de Mons. Karl Lehmann, Obispo de Mainz
y Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana*

Eminentísimo Señor Cardenal Stafford,
Estimados Hermanos en el Episcopado y en el Sacerdocio,
Queridos Delegados de las Iglesias locales europeas
y de los movimientos y asociaciones eclesiales:

Por iniciativa del Pontificio Consejo para los Laicos, los responsables de la Pastoral Juvenil de las Iglesias locales de Europa y los delegados de la juventud se han reunido ya dos veces —en Roma, en 1994, y en Loreto, en 1995— con el objeto de conocerse mejor y, sobre todo, para intercambiar ideas sobre los problemas y la marcha actual de la pastoral juvenil.

Me alegra que esta vez, aceptando la invitación del Consejo Pontificio para los Laicos y del Departamento de Pastoral juvenil de la Conferencia Episcopal Alemana, estéis reunidos en Paderborn. Tendréis así también la oportunidad de conocer la vitalidad de la pastoral juvenil en nuestras parroquias, en los movimientos juveniles e, igualmente, las iniciativas de trabajo social de la juventud, así como las limitaciones y dificultades que encontramos en el cumplimiento de esa tarea.

Habéis elegido para vuestro Encuentro el siguiente tema: « ¿Qué cristianos para el 2000? Un proyecto de vida para los jóvenes ». Es fácil constatar cómo los jóvenes europeos, a pesar de que los países y las Iglesias locales son tan distintos entre sí, van asumiendo cada vez más actitudes semejantes ante la vida. Por consiguiente, es aún más importante que afrontéis juntos los desafíos del presente, para llegar a controlar el futuro.

Depende en gran parte de vosotros, y de la influencia que la Pastoral juvenil tenga en las Iglesias locales, que se de y se mantenga un alma cristiana en la nueva Europa que crece unida.

Saludos a los participantes

Por este motivo quisiera recordaros las palabras del Papa Juan Pablo II en una homilía pronunciada en Denver, en 1993: « La Iglesia necesita vuestras energías, vuestro entusiasmo, vuestros ideales juveniles para que el Evangelio de la Vida penetre en el tejido de la sociedad transformando los corazones de la gente y las estructuras de la sociedad con el fin de crear una civilización de auténtica justicia y amor ».

Todos los obispos alemanes piden al Señor que os envíe abundantes bendiciones en la búsqueda del camino adecuado para cumplir estas tareas. Vuestro Encuentro en Paderborn coincide con la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Alemana que se reúne todos los años en otoño. Os saludamos desde la tumba de San Bonifacio y permanecemos unidos a vosotros en nuestras reflexiones —éestas también tocarán asuntos relacionados con la Pastoral Juvenil— pero, sobre todo, en nuestras Eucaristías. Deseamos que, en el intercambio de experiencias y en la escucha del Espíritu de Dios, en los umbrales del próximo siglo, descubráis la fuerza de la esperanza cristiana que nos lleva al tercer milenio, animándonos y apremiándonos a dar un testimonio misionero en el mundo actual.

Invocando la bendición del Señor sobre vosotros, expreso mis agradecimientos al Consejo Pontificio para los Laicos, y especialmente a S.E.R. el Cardenal James Francis Stafford a quien me une una profunda amistad, y os saludo cordialmente a todos en nombre de los obispos alemanes.

+ Mons. KARL LEHMANN

Obispo de Mainz

I
SER JOVEN HOY

Un proyecto de vida para los jóvenes

Card. JAMES FRANCIS STAFFORD

Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos

« SÓLO EL AMOR ES CREÍBLE »

« **C**uando venga el Espíritu de la verdad, os iluminará para que podáis entender la verdad completa. Él no hablará por su cuenta, sino que dirá únicamente lo que ha oído, y os anunciará las cosas venideras. Él me glorificará, porque todo lo que os dé a conocer, lo recibirá de mí » (Jn 16,13-14).

En este año 1998, treinta años después de haberse clausurado el Concilio, la Iglesia, para responder al deseo del Santo Padre Juan Pablo II, se ha dedicado a una larga meditación sobre la misión del Espíritu Santo en la creación y en la redención. Seguimos esta meditación, al acercarnos al Año Jubilar del 2000. En particular, estamos aquí reunidos, en Paderborn, para reflexionar sobre la misión de los jóvenes en la Iglesia en el año 2000 y los que le siguen.

La presente ponencia estará dividida en cinco partes: El contexto geográfico en el cual nos hallamos; las características del hombre en esta era democrática moderna; el ministerio pastoral de la Iglesia con los jóvenes en el nuevo milenio; el restablecimiento de la misión de los confesores laicos en la Iglesia hoy y la conclusión.

1. NUESTRO CONTEXTO

Paderborn es una diócesis antigua y floreciente. Fundada por Carlo Magno en el año 800 d.C., era y sigue siendo uno de los principales centros religiosos, culturales e históricos del estado de la Renania septentrional y Westfalia. En el año 2000 celebrará su 1200º aniversario.

Pocos años antes de su fundación, llegó a Alemania, procedente de Inglaterra un grupo de misioneros cristianos anglosajones, relativamente jóvenes, hombres y mujeres, monjes y religiosas, con el objeto de proclamar a Cristo en las tierras situadas al oriente del Rin. La mayoría eran benedictinos; habían conocido la belleza de la Palabra de Dios a través de una vida comunitaria y de amor inspirada por la presencia interior del Espíritu Santo. Gracias a la sabiduría de la *Regla de San Benito*, profundizaban la experiencia de vida del Espíritu de Jesús.

Este movimiento de jóvenes misioneros cristianos hacia Alemania continuó. En el año 1014, el Emperador Enrique II, después de su coronación en San Pedro en Roma, solicitó al obispo Meinwerk de Paderborn que pidiera al Abad Odilio de Cluny, en Borgoña (Francia), que enviara algunos monjes benedictinos para fundar un monasterio en Abdinghof, cerca de Paderborn. El Abad mandó 13 monjes, algunos de ellos muy jóvenes. Así, esa zona fue un centro de vida benedictina en el sistema eclesiástico del Imperio germánico durante muchos siglos.

Es de notar el carácter cosmopolita que tenía la visión del mundo de los pueblos europeos en ese tiempo. Hemos hablado ya de la influencia y presencia de los anglosajones. Por esa misma época, leemos historias de peregrinos alemanes que salen para Tierra Santa. Existían, además, contactos estrechos y seguidos con la Santa Sede. Me imagino que los jóvenes de entonces no se sentirían fuera de lugar en un encuentro como el nuestro, con personas de tantas partes de Europa oriental y occidental.

Durante la segunda guerra mundial, Paderborn fue destruida casi completamente. La guerra, como un funesto torbellino, dejó marcada el alma de la ciudad y atizó el fuego de la desesperación y de la destrucción; fragmentó la vida social y espiritual de la comunidad y ocultó el rostro del Dios vivo a las personas de todas las edades, incluso hasta nuestros días.

Paderborn no es Roma ni Loreto, donde se desarrollaron nuestros encuentros anteriores. Está situada en el Norte de Europa. Su Iglesia y su experiencia cristiana tienen una historia particular. Pero para la

gente de Paderborn, y para todos los europeos, la cuestión definitiva es nuestra actitud hacia Cristo a fines de este siglo violento.

2. ¿CUÁLES SON LAS CARACTERÍSTICAS DEL HOMBRE EN ESTA ERA DEMOCRÁTICA MODERNA?

Desde un punto de vista pastoral, es importante conocer la personalidad y la mentalidad de todos aquellos a quienes se anuncia el Evangelio, hoy.

Por lo general, el hombre sigue dejándose guiar por el proyecto radical de la cultura postmoderna. En el umbral del nuevo milenio, el hombre va entrando en la era postreligiosa de la autonomía, de la democracia, de la ciencia y del capitalismo. Organiza su vida política, económica y social teniendo presente únicamente el futuro inminente.

He aquí algunas características más específicas:

1. Son muchos los que viven en un panorama postreligioso. Otros viven una fe religiosa privada, planteándose una pregunta dominante: ¿Qué puede hacer por mí la religión?

2. La religión y la libertad se ven como cosas opuestas. La libertad se considera como el poder del hombre de innovar, de librarse del peso de la tradición y de la historia, y de establecer la propia ley moral. La historia política del hombre consiste en relatar la lenta formación —principalmente a través del cristianismo— de un mundo desencantado y desacralizado, un mundo sin ningún significado en el cual el hombre, mediante el ejercicio de su propia libertad, constituye la medida de todas las cosas.

Un ejemplo de esta moderna hostilidad hacia el ser y, por tanto, hacia el significado del mundo, es David H. Lawrence, autor inglés de este siglo, quien se oponía a la «profundidad», a tener que dar a las cosas un significado, y comparó la liberación de esa obligación con la fuga de un horrible castillo encantado con un ambiente siniestro, cuyas

paredes estaban tapizadas de emociones, de pesadas cadenas y de extrañas sensaciones.

3. Habiéndose liberado del poder de la autoridad religiosa heterónoma, el hombre se ha dado cuenta de que el proyecto del Iluminismo, a saber, la autonomía absoluta del hombre, se ha demostrado ilusorio. Por lo que se refiere a la fe religiosa, se siente ahora fragmentado, es decir, alejado y separado de sí mismo, de sus hermanos y de la realidad.

En el ámbito de la política y de la economía, el hombre esperaba que sus aspiraciones hallaran una representación en la mayoría establecida por la voluntad democrática general. En cambio, sabe que todavía está controlado por otros; en el presente caso, por el inconsciente, que dificulta su búsqueda de autonomía y opaca su propia identidad.

El hombre esperaba que la voluntad democrática general interpretara sus deseos, anhelos y creencias. En cambio, se ha enfrentado con una explosión de solicitudes individualistas que surgen de los nuevos derechos de la persona recién descubiertos. Por consiguiente, la política está dominada por un conflicto crónico que se considera necesario por ser la única manera de evitar la tentación del totalitarismo. El Estado moderno crecerá, y su papel se ampliará, si garantiza el mayor número de esos nuevos « derechos de la persona » reconocidos ahora.

4. Personalmente, el hombre moderno se ve atormentado y aislado de sus hermanos. Está perennemente insatisfecho y siempre en movimiento. Con un atento autoanálisis, utiliza la ironía para guardar una cierta distancia de su trabajo. Para luchar contra la agobiante rutina de la vida diaria, se refugia en las bromas, en el cinismo, se burla de sí mismo. Al no querer asumir seriamente las rutinas del propio trabajo, niega el poder que éstas tienen de causarle algún perjuicio.

5. Otro efecto de esta era democrática moderna es la incertidumbre en las relaciones: « Uno de los males más terribles de nues-

tra generación es la dificultad para hallar certidumbres en las relaciones, comenzando por la familia »¹. La desconfianza reinante, comenzando por los cónyuges, y entre padres e hijos, es semejante a una hoz que corta toda la hierba del prado, como dice Alessandro Manzoni al describir la peste bubónica y sus consecuencias para las familias milanesas ².

Recuerdo haber leído un artículo sobre esa explosión de desconfianza en los Estados Unidos, publicado en el *New York Times Magazine* del 21 de enero de 1996. La autora, Meghan Daum, una escritora de Nueva York, expresaba su desilusión de los años 90. La educación y la instrucción habían impulsado a su generación a buscar una vida sexual en la que « las mujeres fueran libres para pedir una cita a los hombres, llevar vaqueros y tener orgasmos ».

La autora describe así su descontento: « Veinte años después de que “la dicha del sexo” haya logrado que el placer sexual sea posible para ambos sexos, y treinta años después de que la píldora haya provocado la aprobación del gobierno al sexo prematrimonial, nos dicen que no nos fiemos de los demás. Hemos entrado en un período en el que desconfianza equivale a responsabilidad, en el que miedo significa salud ».

Según Meghan Daum, la revolución sexual ha llevado al callejón sin salida de la desconfianza universal. Y escribe con gran perspicacia: « Confiar en todo el mundo es un acto irresponsable; tener fe en un compañero, sobre todo las mujeres en los hombres, es síntoma de una tal candidez, que eso quiere decir que no estamos, de ningún modo, suficientemente maduros para el sexo ». Así, los temores y las desconfianzas se disimulan con distracciones: deportes, body-building, trabajo, adquisición de bienes, consumismo, violencia, droga, guerra y actividad sexual.

¹ Cf. L. GIUSSANI, *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Argentina 1998.

² A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, cap. XXXIV.

3. ¿CUÁL ES LA MISIÓN DE LA IGLESIA CON LOS JÓVENES EN EL UMBRAL DEL NUEVO MILENIO?

La misión de la Iglesia coincide con la visión del Concilio Vaticano II: Ella « desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mt 16,15) con la claridad de Cristo que resplandece sobre la faz de la tierra » (*Lumen gentium*, 1).

Esto se realiza, concretamente, siguiendo dos iniciativas pastorales:

1. Invirtiendo la tendencia a olvidar el ser y a negar el significado en el mundo. Esto exige que la Iglesia impulse a los jóvenes a plantearse el interrogante universal: ¿Cuál es el significado de todo?, o ¿por qué ha de existir algo y no simplemente la nada? Es una pregunta que todos conocen, pero que muchos evitan, hoy. El « interrogante universal » abarca todas las capacidades humanas – emocionales, físicas y espirituales. Trataré de explicar ahora la importancia de animar a los jóvenes a plantearse ese interrogante decisivo, inspirándome en un libro de Mons. Luigi Giussani, *El sentido religioso*, que se refiere precisamente a este tema.

Las intuiciones pastorales de Mons. Giussani surgieron de su experiencia sacerdotal durante la postguerra, como profesor de jóvenes y adultos en las escuelas superiores italianas y en la Universidad del Sagrado Corazón en Milán. Sus ideas fueron concebidas y nacieron en una época semejante a la que se había vivido hace varios centenares de años, cuando la civilización europea estaba tan decaída que Alessandro Manzoni la comparó con una viña que crecía en estado salvaje. Después de la II guerra mundial, Giussani fundó uno de los más destacados movimientos de laicos de la Iglesia católica: *Comunión y Liberación*. El método y el contenido de sus enseñanzas han tenido un impacto increíble en la vida de muchas personas de todas las edades en treinta países.

En el capítulo decimocuarto de *El sentido religioso*, Mons. Giussani recuerda a Jacob, cuando cambió su nombre por el de Israel en Peniel. Sus reflexiones sobre la historia del joven patriarca ponen de re-

lieve la inconmensurabilidad de los infinitos deseos del hombre respecto a sus limitadas capacidades. Será útil para comprender la apología que hace Giussani de la experiencia religiosa.

Giussani subraya la necesidad de que todas las energías del hombre estén comprometidas en la búsqueda de Dios. He aquí el análisis que él hace: « Jacob vuelve a su casa, desde el exilio, es decir, desde la dispersión o desde una realidad extraña para él. Alcanza el río cuando está atardeciendo, y la noche se viene encima. Han pasado ya los ganados, los siervos, los hijos y las mujeres. Cuando le toca a él, por último, atravesar el vado, es totalmente de noche. Jacob quiere continuar en la oscuridad. Pero, antes de meter el pie en el agua, siente un obstáculo delante de sí; una persona que se le enfrenta y trata de impedirle el paso. Y con esta persona que se enfrenta a él, cuyo rostro no ve, contra la que pone en juego todas sus energías, se establece una lucha que durará toda la noche. Hasta que, al clarear el alba, aquel extraño personaje consigue darle un golpe en el muslo, de tal manera que Jacob se quedará cojo para toda la vida. Pero al mismo tiempo, el extraño personaje le dice: “¡eres grande, Jacob! Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, que significa: ‘he luchado con Dios’” ». Sigue D. Giussani: « Ésta es la grandeza que tiene el hombre en la revelación judeo-cristiana. La vida, el hombre, es la lucha, es decir, tensión, relación —“en la oscuridad”— con el más allá; una lucha sin ver el rostro del otro. El que llega a percibir esto de sí mismo es un hombre que marcha cojo entre los demás, es decir, marcado »³.

Jacob es un joven ambicioso, un « listillo » en quien no se puede confiar. Un exiliado que teme a su hermano Esaú, a quien hizo daño, pero espera reconciliarse con él ofreciéndole dones. En la representación está incluida la escena crucial de la lucha con la persona misteriosa, sin nombre, durante toda la noche. La lucha se desarrolla mientras Jacob está todavía en el exilio; requiere todas las energías de que él es

³ Cf. L. GIUSSANI, *op. cit.*, 194.

capaz: físicas, emotivas, intelectuales y espirituales. Se produce una tensión impresionante entre la imprevisible reconciliación fraterna y la lucha personal que todo lo abarca, que le antecede.

El extranjero parece incluso recordar vagamente los rasgos de Esaú. Con el amanecer, llega para Jacob también un nuevo nombre. Por tanto, está vinculado no sólo a la némesis de la noche, sino también a la promesa del día. Pero tiene una cojera que todo el mundo puede ver y que él debe soportar. Paradójicamente, empieza a confiar más en la posibilidad de librarse de la condición del exilio para reconciliarse con su hermano.

Nos hallamos frente a la teología más sofisticada de la historia de Israel. Por un lado Jacob/Israel se eleva a la altura de un Prometeo: desafía al visitante y de él obtiene una bendición y la revelación de su nombre. Éste, para corregirlo, lo vuelve cojo: sólo Dios es Dios. Pero Jacob se vuelve cojo con una bendición sin igual. Ahora Israel tiene que meditar por qué se conceden las bendiciones y a qué precio.

La debilidad en el poder y el poder en la debilidad acercan este texto al Nuevo Testamento y al umbral donde termina el libro de Giussani: el evangelio de la Cruz. Encontramos esa misma existencia elíptica en el encuentro de Jesús con los discípulos. Ellos anhelan los tronos, lo que equivale a pedir que se les dé a conocer el nombre de Dios. Jesús responde pidiéndoles cálices, bautismos y cruces. Como Jacob, ellos están llamados a ser personas enérgicas y triunfantes, pero caminan hacia el futuro cojeando. La dura lucha de Jacob es una anticipación del Crucificado. La descripción que hace Giussani de la búsqueda que abarca todo en el hombre, y el encuentro con Dios, es muy importante para nuestra actividad pastoral con los jóvenes en esta era democrática moderna.

El gran desafío, para la Iglesia, consiste en mantener vivo el espíritu de confianza y esperanza. Eso significa hacer revivir la esperanza cristiana en la capacidad humana de superar las características deshumanizantes de la sociedad moderna. Soy optimista respecto a la capacidad del hombre de reafirmar su propia dignidad, si se ayuda a los jó-

venes a plantearse la pregunta universal: ¿Por qué ha de existir algo y no simplemente la nada?

2. Esto me lleva a mi segunda recomendación pastoral: ayudar a los jóvenes a ver el resplandor de la gloria en el amor de Dios revelado en Jesucristo. En esta observación son inseparables la doctrina y la ética, así como el vínculo de unidad entre la Iglesia, el Espíritu Santo y el mandamiento de amarnos los unos a los otros como Cristo nos ha amado.

Hoy día se piensa que el amor de Dios por nosotros es imposible. El amor, incluso entre cristianos, ha perdido todo el resplandor de la gloria. La palabra « amor » se utiliza para expresar el placer personal en la explotación sexual del otro. Esto se hace con sutileza, con el consentimiento mutuo y conviniendo en no hacerse mal. Como muchas otras cosas de la vida moderna, se trata de una profunda manipulación. El amor redentor que predica Jesucristo es un artículo raro. Entre muchos de nuestros jóvenes no existe; en el mejor de los casos, se considera una utopía.

Pero precisamente en él encontramos la característica única del cristianismo. La revolución del Nuevo Testamento es su nueva concepción de Dios: « Dios es amor » (1 Jn 4,16). Y la prueba de la presencia del amor de Dios es la presencia del Espíritu Santo, que es el vínculo de amor, el vínculo de identidad personal en la distinción personal de la divinidad trinitaria.

La clave del discernimiento cristiano, hoy como siempre, consiste en evaluar en nosotros mismos y en la comunidad de los discípulos la calidad de la obediencia al nuevo mandamiento del amor. La Iglesia, el matrimonio cristiano, la comunidad de los universitarios católicos, ¿dan prueba de un amor fructuoso? El amor mutuo entre los discípulos ¿está a la altura del amor que predica el nuevo mandamiento de Cristo: « Os doy un mandamiento nuevo: Amaos los unos a los otros. Como yo os he amado, así también amaos los unos a los otros. Por el amor que os tengáis los unos a los otros reconocerán todos que sois discípulos míos » (Jn 13,34-35)?

Como a todos los cristianos, a los jóvenes les ha sido ordenado que se amen los unos a los otros como Cristo ha amado. Esto significa preguntarse: ¿Hay algo por lo cual valga la pena dar la vida? Si se recibe una respuesta afirmativa, eso supone que se ha experimentado un amor apasionado, incondicionado, desprendido y desinteresado. Esa misma persona habrá llegado incluso a expresar el deseo de dar la propia vida, los propios bienes, el propio futuro, los propios talentos y las propias ambiciones por la persona amada. Nada puede reemplazar el bien del amado, que es la Iglesia de Cristo. En concreto, esto se expresa especialmente en el amor mutuo entre los esposos y en el amor de los padres a los hijos, nacidos y por nacer.

El desafío que se presenta hoy consiste en volver a hallar la prueba del amor que Cristo nos enseñó y predicó (cf. *Jn* 13-17). Sólo el Espíritu Santo de Jesús puede garantizar la presencia de tal amor en la comunidad de los discípulos.

Se está realizando, actualmente, un enorme esfuerzo pastoral para recuperar la experiencia cristiana del Espíritu Santo. Esto se puede lograr sólo pidiendo al Padre que nos dé prueba de su amor enviándonos al Espíritu de su Hijo que nos enseñará todas las cosas, especialmente cómo obedecer al mandamiento del amor, al poder de Cristo presente en la comunidad eclesial, sobre todo en el sacramento del matrimonio, pues el amor entre el hombre y la mujer es el signo primordial del amor de Cristo a su Iglesia.

4. LA VOCACIÓN DEL CONFESOR LAICO, HOY

Personalmente, insisto en la necesidad de nuevos « confesores laicos » en la Iglesia. Ellos deberán tratar de revivir este antiguo título en la era democrática moderna, buscando aquella santidad que podrá plasmar profundamente la vida de la universidad, de la política, de la economía, del matrimonio y de la familia. Porque saben que « el modelo de santidad... ha llegado a ser el modelo del laico en el mundo » (von Balthasar).

Para el confesor laico, el Evangelio pasa a ser una realidad que plasma todo desde dentro: leyes, costumbres, tareas, incluso los placeres. El hombre visto a la luz de Cristo es central en la antropología del confesor laico: « Todo fue hecho por la Palabra » (Jn 1,3).

En la Iglesia primitiva y medieval, los confesores eran los que sufrían por confesar la propia fe sin llegar al martirio. Era una definición que se utilizaba para personas realmente santas. San Eduardo, rey de Inglaterra, obviamente laico, pasó a la historia como Eduardo el Confesor. Su fama de santidad no desapareció con su muerte y fue canonizado en 1161 por el Papa Alejandro III.

En el umbral del nuevo milenio, un confesor es el que ha sido enviado, mandado por el Padre. ¿Adónde es enviado? Por el camino que él mismo ha elegido, por el camino al que él mismo se ha lanzado. Según Georges Bernanos, en quien me estoy inspirando ahora, el confesor laico se ha introducido en lo más profundo del peligro, como un cordero en medio de los lobos. El camino —no el altar, ni el convento— es su vocación. En cada curva o vuelta del camino, encontrará desafíos y sufrimientos. San Pablo diría que es una batalla. Su caminar es heroico. Estará solo, como cristiano, en una sociedad secularizada, completamente solo.

Ese confesor laico tendrá plena conciencia de la ley fundamental de la historia del mundo postcristiano: mientras más se proclame a Cristo como luz del mundo, pan de vida, resurrección y vida, camino, verdad y vida, y buen pastor, encontrará mayor oposición, y se demostrará más fuerte el ataque de Satanás; mientras más se manifieste el amor de Cristo por nosotros, será más fuerte la resistencia. En este momento el confesor laico descubre que la persecución es la condición natural de la Iglesia en su relación con el mundo.

Por eso debemos decir a los jóvenes que ellos están proyectados hacia la esperanza. La esperanza brota del amor eterno que irradia de la unión de la Cruz con la Resurrección. Ésa es la clave, lo único que cuenta. La vocación cristiana en el camino es la misma del Buen Sa-

maritano: amarse los unos a los otros, aunque sean extranjeros o desconocidos, como Cristo ama a la Iglesia.

Nuestros antepasados medievales representaron esa idea en la hermosa vidriera de la nave derecha de la catedral de Chartres. El cristiano de la calle es compasivo, alguien que «sufre con»; esto abre a la persona a las profundidades de la comprensión y del amor cristianos.

El confesor laico comprende, pues, en el contexto de una *communio* sponsal, las implicaciones terrenas de una eclesiología de *communio*. El mundo entero, en la Iglesia y a través de ella, está destinado a una unión sponsal transfigurante con Jesucristo. El confesor laico ve esta lógica de amor, por primera vez, en el misterio de la Anunciación y en el «fiat» de María de Nazaret. Y la ve, por encima de todo, en la eterna e inefable relación receptiva del Hijo con el Padre en la Santísima Trinidad.

Estos misterios son el fundamento del modelo de la respuesta cristiana al don de la creación y de la redención: una receptividad contemplativa a toda la realidad y a todas las relaciones. Esos textos, que tienen sus raíces en la gran tradición de la Iglesia, tienen implicaciones inmensas para quienes tratan de recuperar la función de confesores laicos en la Iglesia. «Desde el centro de la Iglesia, los confesores laicos viven en el corazón del mundo», es la frase lapidaria de David Schindler.

El misterio trinitario, en su proceso de relación inagotable de recíproca entrega del Padre, el Hijo y el Espíritu, es el modelo original de los grandes misterios de la *kenosis* de Cristo en la Encarnación y en la Redención, del *fiat* de María y de la Eucaristía. Este proceso de relación inefable es el fundamento de la creación. La respuesta del cristiano no puede ser sino recibir lo que le ha dado Dios, «quien es amor y entrega en su esencia misma» (Von Balthasar y Medard Kehl). La receptividad creativa es característica de toda realidad formada a imagen y semejanza del Verbo Eterno de Dios hecho carne.

5. CONCLUSIÓN

Sólo el « confesor laico », aquél que ama el « camino », es capaz de rechazar el modelo del hombre moderno fragmentado, insatisfecho e irónico. La gran tentación de los hijos de esta era democrática moderna es la absoluta autonomía humana, que es la esencia misma del pecado original. Precisamente ahí está el peligro del mundo postmoderno. Sólo el confesor laico puede mantener vivo el sentido del hombre y transformar el mundo del tercer milenio en un lugar donde el amor está suavemente a la obra.

Los jóvenes en el mundo de hoy

Dr. MARTIN LECHNER

Director del Centro de Estudio SDB sobre la Juventud (Alemania)

El tema que me han asignado « los jóvenes en el mundo de hoy me ha situado ante una difícil tarea. Quisiera ante todo advertir que no soy un hombre que ha viajado mucho, ni conozco de cerca la situación de la juventud en el mundo. No soy tampoco un investigador que recoge y valora datos sobre la joven generación en los distintos países del mundo. Soy sólo un hombre de esta época que, gracias a su cargo de responsable del Instituto de pastoral juvenil de los Salesianos, tiene la suerte, mediante lecturas y observaciones concretas, de poder tener delante un panorama del mundo de los jóvenes.

Sin embargo, cuando hablo de esto con mis hijos (de 17 y 13 años de edad), cuando me siento a la mesa con ellos, me contestan: « lo que dices está muy bien, pero no se puede aplicar a nosotros ni a nuestros amigos. ¡Somos muy distintos! ». Recuerdo entonces lo que decían algunos jóvenes en Berlín: « No traten de entendernos. Pueden analizarnos, interrogarnos, entrevistarnos... Pero nunca nos entenderán. Somos distintos de ustedes... Somos tantos, tan diferentes, tan dispersos, tan cambiantes y contradictorios, que no puede existir un gran “nosotros” que nos abarque a todos... Somos incomprensibles, ese es nuestro secreto »¹.

Tengo, por tanto, que hacer una premisa a lo que diré. Las tesis que voy a exponerles sobre la situación de los jóvenes en el mundo serán, necesariamente, muy generales y, en cuanto tales, son peligrosas. Pues en una sociedad siempre más compleja y diversificada, las afirmaciones universales son al mismo tiempo justificables y/o refutables por medio de fenómenos individuales, así como hay puntos que se pueden

¹ P. KÖNIG, « Wir Vodookinder », in *Kursbuch* 113, Berlin 1993, 1.4.

pasar por alto. Después de haber aclarado esta carencia, voy a tratar de presentarles un marco teórico que les permita comprender la situación de la juventud en Europa, hoy, y las tareas que se plantean a un trabajo de pastoral juvenil. Debido al proceso de modernización que se realiza en distintas formas en cada país, y que presenta tanto oportunidades como riesgos, veo cuatro desafíos de gran alcance para los jóvenes y para la pastoral juvenil de la Iglesia ².

1. EL DESAFÍO DEL « PARO FORZOSO »

La crisis de los mercados del trabajo en Asia ocupa desde hace algún tiempo los titulares de los periódicos, produciendo temores también en Europa y en los Estados Unidos. Dicha crisis, en efecto, no es solamente local, sino que repercute en la economía y en los mercados financieros en todo el mundo. Además, es como un sismógrafo que indica una crisis mundial de la sociedad trabajadora. Dicha crisis es ocasionada por una racionalización cada vez mayor de la producción de bienes y servicios, que hace superfluo o demasiado caro el trabajo humano. En un mundo globalizado, se presentarán oportunidades de trabajo allí donde haya disponibilidad de mano de obra barata, existan pocas exigencias ecológicas y prevalezcan las condiciones de inversión más favorables.

Por consiguiente, a pesar de un crecimiento económico siempre mayor y de los enormes beneficios que reciben las multinacionales, una gran parte de la población mundial se ve excluida de la vida de trabajo o debe trabajar en condiciones muy desfavorables. En Europa se está difundiendo la idea de que ya no es posible ofrecer el pleno empleo y habrá que distribuir de otro modo el trabajo existente.

² Me ha animado a elaborar esta síntesis el artículo del pedagogo H. Lessing, « Jugendarbeit als Wi(e)deraneignung von Arbeit, Umwelt und Kultur », in *Deutsche jugend* 32 (1984), 450-459.

Los jóvenes, sobre todo, son los que se ven afectados por la situación de desempleo. En muchos países del « Tercer Mundo », millones de niños y jóvenes trabajan en condiciones degradantes para poder mantener a la propia familia. En muchos otros países, no hay trabajo para los jóvenes, o se encuentran trabajos temporáneos sin ningún tipo de seguridad social.

También en los países de Europa el problema del desempleo juvenil ocupa un lugar preeminente. Según un estudio realizado por la Shell en 1997, el 45% de los jóvenes en Alemania consideran que el desempleo es su principal problema. En otros países ese porcentaje llega a ser más elevado. Es preciso tener en cuenta cuatro aspectos del problema:

- Aunque presente distintas modalidades y formas, el problema del desempleo juvenil existe en todos los países de Europa.
- En casi todos los países europeos, gran parte de la juventud se ve afectada por el desempleo. Esto quiere decir que los jóvenes, a pesar de su edad y de sus capacidades, representan el grupo más débil en el mercado del trabajo.
- La crisis del mercado del trabajo quita valor a la formación escolar. Cuando los jóvenes no encuentran trabajo, siguen estudiando para lograr una mejor cualificación. « Ser estudiantes » constituye, pues, el aspecto distintivo de la etapa juvenil, y las escuelas se transforman en « centros de depósito », « salas de espera », « estaciones fantasma », por donde sólo pasan pocos trenes llenos de gente que conducen al mercado del trabajo. Los problemas de disciplina, violencia y criminalidad que hoy debe afrontar la escuela pueden hallar una explicación en la frustración que nace de la « falta de oportunidades a nivel institucional »³.

³ Cf. E. BISLER, en *Jahrbuch der Jugendsozialarbeit* 1998.

- Debido al desempleo, la pobreza, en Europa, ya no concierne principalmente a los ancianos; ahora tiene un « rostro joven »⁴. El grupo de expertos que redactó el último informe sobre los niños y jóvenes para el gobierno federal alemán, hizo hincapié en este fenómeno, sufragado por las estadísticas relativas a los subsidios de pobreza.

Pasando de la situación en Alemania a la de otros países europeos, me parece que son semejantes. Un estudio de *Eurostat*, realizado en 1990, confirma la hipótesis de la situación de discriminación de niños y jóvenes en la repartición de los recursos entre las generaciones. De esto se desprende que « los ancianos han logrado una posición que no hubieran ni siquiera soñado en el pasado, principalmente debido a las pensiones, pero también por motivos demográficos »⁵.

Conclusión n. 1: Los problemas del desempleo, de la transición de la escuela al trabajo (escasez de puestos de aprendizaje y trabajo correspondiente) y de garantizarse una subsistencia, representan, para gran parte de los jóvenes en Europa y en todo el mundo, los principales desafíos que han de superar en su vida.

2. EL DESAFÍO DEL « ESPACIO VITAL »

Voy a comenzar con un ejemplo tomado de mi ciudad natal, Bad Tölz, que tiene unos 15.000 habitantes. A la pregunta sobre qué criticaban de su ciudad, los jóvenes contestaron: « ¿Adónde podemos ir para reunirnos a la hora de comer, si los dueños de las tiendas nos sa-

⁴ M. LECHNER – W. VOGGESER (ed.), *Die neue Armut hat ein junges Gesicht. Die wachsende Verarmung junger Menschen – eine Herausforderung für christlich motivierte Sozialarbeit und gemeindliche Pastoral*, München 1996 (= Dokumentationen, publicado por el Jugendpastoralinstitut Don Bosco, folleto 5).

⁵ J. OVORTRUP, « Kinder in der intergenerationellen Ressourcenverteilung, Gerechtigkeit und Berechtigung », en J. MANSEL – G. NEUBAUER (ed.), *Armut und soziale Ungleichheit bei Kindern*, Opladen 1998.

can porque dicen que allí sobramos? ». Por lo que se refiere a lo que ellos quisieran que cambiara, dijeron: « Queremos un punto de encuentro sólo para nosotros ». Mi ciudad se precia de tener 1500 puestos para aparcar los coches cerca del centro, a los que pronto se van a agregar otros 200. En esa ciudad casi termal, bastante próspera, los jóvenes tuvieron, sin embargo, que luchar durante tres años para lograr un sitio para su « café de los jóvenes ».

Estoy convencido de que todos ustedes podrían presentar ejemplos semejantes, que representan una segunda problemática de gran alcance para los niños y jóvenes de todo el mundo. Se trata de la « expropiación del espacio ». Este desafío tiene una dimensión mundial, aunque se presenta con distintos aspectos. En primer lugar, nos hallamos frente a un pecado que clama al cielo: la repartición injusta de la tierra entre los latifundistas y los campesinos. Esto anima a los jóvenes a dirigirse hacia los centros urbanos donde esperan poder vivir una vida digna de seres humanos, pero muy a menudo quedan frustrados. El problema de la « expropiación del espacio » se manifiesta, en segundo lugar, en la oleada migratoria que abarca alrededor de 12 millones de personas, entre ellas muchos niños y jóvenes. Huyen de los conflictos armados, o abandonan el propio país por motivos religiosos, étnicos o económicos. La problemática del espacio vital nos remite, en tercer lugar, a los innumerables niños y jóvenes que se ven obligados a vivir en la calle. Los « niños de la calle » no son sólo un símbolo de los enormes centros urbanos del tercer mundo; forman parte también del panorama de las grandes ciudades europeas.

Volvamos, en fin, al problema mencionado al principio, de la falta de espacios de juego y de reunión para niños y jóvenes. Sobre todo en Europa la disminución de espacio vital no es sólo una amenaza para las plantas y los animales, sino también para los niños y los jóvenes. En nuestras sociedades son los adultos quienes deciden cuál ha de ser el destino de los espacios: se construyen calles, parking, aeropuertos, grandes vías de comunicación, zonas industriales, residenciales, deportivos, etc..., y al mismo tiempo reina un gran olvido respecto a las nece-

sidades de espacio de niños y jóvenes. Ellos, más que calles y parking, necesitan zonas de juegos y de reunión para estar juntos sin tener que consumir nada, ni estar sujetos a la dirección, el entrenamiento o la programación de los adultos. La necesidad de dichos espacios ha aumentado enormemente en todas partes, pero en especial en los centros urbanos, donde crece la petición de los jóvenes, de tener « cafés », exclusivos para ellos, áreas de juegos, espacios en el centro de la ciudad para sus propias actividades (por ejemplo monopatines y *streetball*).

La falta de espacio vital constituye, pues, un gran problema, ya que tanto los niños como los jóvenes no pueden prescindir de la vida social. Jugando y estando con sus compañeros aprenden reglas importantes de comportamiento social. Los campos de juego sirven también de lugares de socialización entre coetáneos: cerrarlos o eliminarlos equivale a anular las posibilidades de encuentro y de desarrollo personal. Por tanto, el proceso actual, siempre más rápido y creciente, de eliminación y limitación de los espacios, no implica sólo un riesgo ecológico, sino también un peligro para la sociedad ⁶.

Conclusión n. 2: Al terminar el milenio la cuestión del espacio vital constituye un problema de gran alcance para niños y jóvenes. La problemática de la tierra y del espacio tiene distintos aspectos y existe en todas partes: también en Europa y también en el campo, no sólo en la ciudad.

3. EL DESAFÍO DE LA « CRISIS DE LA TRANSMISIÓN »

Con la modernidad, se produce inevitablemente un proceso de disolución de la homogeneidad cultural e ideológica. Dicho proceso progresa constantemente en cada país con ritmos e intensidades diferentes. Los sociólogos hablan de « renuncia a la tradición », definiendo así el hecho de que los hombres se alejan siempre con mayor frecuencia « de

⁶ Cf. L. BÖHNISCH – R. MÜNCHMEIER, *Wozu Jugendarbeit? Orientierungen für Ausbildung, Fortbildung und Praxis*, Weinheim-München 1987, 111.

los ambientes sociales tradicionales y del control social de las Iglesias » y comienzan a concebir la vida según sus propias ideas. De situaciones e historias personales establecidas e impuestas por la sociedad, se llegan a crear y elaborar modelos de vida propios. Esto se aplica a la escuela, la profesión, el matrimonio y la familia, e incluso a la religión y a la pertenencia confesional.

Mientras más rápidas son las transformaciones sociales, y más compleja y confusa se hace la situación económica, ecológica y social, tanto menos están los adultos en condiciones de dar consejos a las jóvenes generaciones, transmitirles sus propios valores y su religión, y ofrecerles una clara orientación al respecto. Los adultos son los que tienen que aprender de los jóvenes, hoy. Pues los jóvenes son los « nativos » de la sociedad global, a la que pronto se adaptan, mientras los adultos son « inmigrantes » que necesitan ayuda para orientarse. Observando los adelantos de la electrónica y el mundo virtual de Internet, es posible darse mayor cuenta de esa revolución en el campo de las ciencias.

En tal situación se hace difícil, por tanto, la transmisión de una tradición cultural y religiosa. Se puede incluso hablar de una crisis de transmisión a escala mundial de la cultura, y, especialmente, de la religión. Por lo que se refiere al continente europeo, se nota una disminución de la capacidad de influencia de las instituciones culturales y religiosas. Esta es la tesis que sostienen P.M. Zulehner y H. Denz en su análisis del estudio de los valores en el ámbito europeo, cuando afirman que Europa no es, de ningún modo, un continente secularizado o ateo, sino que se caracteriza por la « tendencia a una religiosidad invisible y personal » en la situación eclesial y religiosa actual ⁷.

Esta crisis general de transmisión cultural y religiosa está acompañada de un proceso de estandarización cultural de la joven generación debido a las estrategias de mundialización del mercado. Un estudio realizado en 1996 por el instituto de investigación de mercado

⁷ P. M. ZULEHNER – H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 234.

Brainwaves de Washington ha mostrado que entre los jóvenes de la clase media de todo el mundo se ha establecido una « cultura global » cuyo común denominador es la vida y la moda americana. Uno de los « resultados más notables », comprobados por *Brainwaves*, es que « la actual cultura de los teenagers de la clase media recibe una influencia cada vez mayor de toda la cultura estadounidense ». Los chicos escuchan la misma música, ven las mismas películas y videos, se visten de igual manera y comen y beben las mismas cosas. « El 80% de los teenagers declaran que, para su admisión, poseen unos jeans, siendo los italianos los primeros en la clasificación » (*Süddeutsche Zeitung*, junio de 1996).

Conclusión n. 3: La modernización implica, para los jóvenes, un desafío de gran alcance, a saber: la tarea de buscar por sí mismos el sentido de su propia existencia, las normas, los valores fundamentales y los objetivos de su vida. En esta búsqueda de orientación, pueden sólo remitirse parcialmente a los adultos y a las instituciones culturales y religiosas. Existe el peligro de manipulación por parte de una cultura unificadora controlada por el mercado.

4. EL DESAFÍO DE LA « SOLIDARIDAD ENTRE LAS GENERACIONES »

Mientras en los países del llamado Tercer Mundo los niños y jóvenes constituyen la mayoría de la población, los países industrializados de Europa y América del Norte se enfrentan con una disminución impresionante de la natalidad. Ese fenómeno presenta un doble desafío.

- Por un lado, es preciso realizar, en el ámbito internacional, una distribución equitativa de los recursos entre los países donde hay más niños y aquellos donde hay menos. Una gran parte de niños y jóvenes de los países del tercer mundo viven en una absoluta pobreza, mientras los relativamente pocos niños de los países industrializados tienen buenas oportunidades de estudio, de trabajo, de atención sanitaria y gozan de una seguridad social. La injusticia social es in-

menza y exige un compromiso en favor de los derechos de los niños, proclamados en la Convención internacional de los Derechos del Niño.

- Por otro lado, nos hallamos frente al problema de establecer una justa relación entre las generaciones, en los países donde adultos y ancianos constituyen la mayoría de la población, como sucede en Europa y Estados Unidos. En el estudio realizado por la Shell en Alemania, en 1997, casi todos los jóvenes entrevistados hablaron de las relaciones entre las generaciones y lamentaron el comportamiento autoritario que tienen los adultos, impidiéndoles un diálogo sobre cuestiones decisivas para su propio futuro (« los adultos no nos dejan hablar ni participar »). Además, sienten que los adultos no les prestan atención (« los problemas de los jóvenes no se tienen en cuenta en la política »). Se quejan, sobre todo, de una política que lleva inevitablemente a que las nuevas generaciones carguen con el peso de los errores y omisiones de las anteriores.

Jörg Tremmel, un representante de la joven generación, critica con vehemencia esa actitud en su libro *Generationenbetrug* (« Fraude generacional » n.d.t.)⁸, donde se queja de que la generación de los mayores de cuarenta años de edad vive por encima de sus medios económicos y está dejando a la generación que le sigue una pesada herencia para el futuro. Ese estilo de vida que va en detrimento de las nuevas generaciones se manifiesta hoy, sobre todo, en la deuda pública, en la crisis del sistema de seguridad social, en la enorme baja de la natalidad como expresión del miedo del futuro, en el desempleo masivo, en la progresiva explotación y destrucción de los recursos naturales, etc... Tremmel anima a que se establezca un nuevo tipo de relaciones entre las generaciones y propone que se funden en el principio de la « duración », a saber: cada generación debe satisfacer las propias necesidades

⁸ Cf. J. TREMMEL, *Der Generationenbetrug. Plädoyer für das Recht der Jugend auf Zukunft*, Frankfurt-Main 1996.

sólo en la medida en que no se vayan a menoscabar las oportunidades de vida de las generaciones siguientes. De lo contrario, la nueva generación tendrá que cargar con el peso de reparar y volver a organizar lo que han hecho otros, y será víctima del estilo de vida desordenado de una sola generación.

Conclusión n. 4: Un cuarto desafío de gran alcance se refiere a la seguridad, en el porvenir, de las nuevas generaciones. Consiste, por una parte, en preocuparse por una justa repartición de los recursos entre los países « ricos » y « pobres » de hijos; y, por otra, en comprometerse a eliminar un estilo de vida que perjudica a la siguiente generación.

5. ¿QUÉ CRISTIANOS PARA EL 2000? ¿QUÉ TAREAS PARA LA PASTORAL JUVENIL?

He leído en un periódico católico un artículo sobre el 15º aniversario de la denominada pastoral de los niños (Pastoral da Criança) en el Brasil, en el que se afirma que se trata de la iniciativa pastoral mejor lograda. La realizan 115.000 voluntarios en 27.000 comunidades de base y 3.000 municipios. Entre los resultados más importantes se destacan el éxito en la lucha contra la malnutrición y la mortalidad infantil y el seguimiento médico mensual de 60.000 mujeres embarazadas y de alrededor de 1.200.000 niños.

Si se adopta este tipo de pastoral —que ofrece una respuesta cristiana y eclesial a la situación de los niños y de sus padres— proyectándola a la juventud, se desprenden las siguientes tareas para la Iglesia:

- Primera: un compromiso para que mejore la situación en el campo del trabajo y se haga una repartición equitativa del mismo. Es preciso, además, prestar especial atención a aquellos jóvenes que, debido a algún handicap o a la discriminación social tienen menos posibilidades de trabajar.
- Segunda: un compromiso para que los jóvenes tengan un espacio vital adecuado. Las Iglesias tendrán que examinar, en primer lugar, si

están dispuestas a poner a la disposición de los jóvenes sus propios terrenos y locales para que les sirvan de puntos de encuentro « neutros ». (El concepto pedagógico del campo de juego, que practican los salesianos en sus casas, podría ser un modelo excelente en este caso). En segundo lugar, desarrollar una tarea política que consiste en intervenir en las discusiones públicas sobre la utilización de los terrenos y espacios disponibles. Los cristianos deben abogar, tanto en el ámbito nacional como internacional, para que se adjudiquen a niños y jóvenes los espacios vitales que les corresponden.

- Tercera: la ayuda en la transmisión de la cultura y de la religión. La tarea no consiste tanto, hoy, en transmitir conocimientos religiosos, sino en sensibilizar a niños y jóvenes a la cuestión religiosa. Más que programas de formación, se necesitan personas verdaderamente creyentes, comunidades realmente convincentes y un comportamiento eclesial conforme al Evangelio. El testimonio de vida, « testimonio sin palabras », suscita preguntas fundamentales y pone en marcha un proceso de evangelización. Sólo así será posible colmar la distancia que existe ahora entre la cultura juvenil y la cultura del Evangelio.
- Cuarta: la preocupación por el futuro de las nuevas generaciones, demostrada a través de un estilo de vida « perdurable », tanto de las personas como de las comunidades cristianas. Las comunidades eclesiales presentan ya buenas condiciones para fomentar el encuentro entre generaciones y para construir juntos una cultura de la solidaridad.

Para terminar, tres preguntas:

¿Estamos dispuestos a escuchar la voz profética de los jóvenes?
¿Estamos dispuestos a vivir coherentemente? ¿Estamos dispuestos a comprometernos para que los jóvenes tengan un futuro de solidaridad y justicia?

Los jóvenes en el mundo de hoy ... en Europa occidental

Dr. MARIO POLLO

Universidad Pontificia Salesiana (Roma)

I – LAS TRANSFORMACIONES DE LA JUVENTUD EN EUROPA

1. QUÉ ES LA JUVENTUD

En medida decididamente mayor que en las otras edades en que la vida de las personas se articula a lo largo del eje del tiempo, la edad juvenil es una construcción social y cultural.

Y esto porque « se sitúa dentro de los márgenes movibles de la dependencia infantil y la autonomía de la edad adulta, en un período de puro cambio e inquietud en el que se hacen realidad las promesas de la adolescencia, entre inmadurez sexual y madurez, entre formación y despliegue pleno de las facultades mentales, entre falta y adquisición de autoridad y poder. En este sentido, ningún límite fisiológico basta para identificar analíticamente una fase de la vida referible más bien a la determinación cultural de las sociedades humanas y al modo en que éstas tratan de identificar, poner orden y dar sentido a algo que se presenta como típicamente transitorio, es decir, caótico y confuso ».

Basta observar cómo actualmente en toda la Europa occidental la edad juvenil se está prolongando y, por consiguiente, la transición a la edad adulta tiene lugar en tiempos cada vez más tardíos.

Además de alargarse, el tiempo de la juventud se está diferenciando netamente de la adolescencia. A este propósito conviene recordar que la adolescencia se inventó a principios de este siglo, a

impulsos de las transformaciones sociales y del progreso de las ciencias psicológicas y humanas en general, que han llevado a la revolución conceptual de la consideración del crecimiento humano. De hecho, en la primera mitad del siglo la adolescencia coincidía casi completamente con la edad juvenil.

Los estudios sobre el tema achacan la prolongación de la edad juvenil a los distanciamientos verificados en el confín entre el final de la juventud y la entrada en la edad adulta. En efecto, en casi todos los países europeos se dan estos distanciamientos entre el final de los estudios y el comienzo de la vida profesional, y entre el abandono de la casa de los padres y el matrimonio, por ejemplo. Dichos distanciamientos hacen que no exista ya conexión entre estos cuatro umbrales y que al momento tradicional del fin de la adolescencia/juventud no le siga la entrada en la edad adulta, sino un período de características ambiguas que, sin embargo, se adscribe a la juventud.

Es de notar que esta desconexión en la que se anida una parte de la prolongación de la juventud, no es igual en todos los países de Europa occidental. Galland, por ejemplo, ha descubierto tres modelos diferentes de prolongación de la juventud en Europa: mediterráneo, nórdico e inglés.

Al *modelo mediterráneo* le caracterizan cuatro rasgos: prolongación de la escolaridad; larga fase de precariedad profesional al final de los estudios; perduración de la cohabitación con los padres aún después de la estabilidad económica, que va unida a una fuerte autonomía de los jóvenes; matrimonio inmediatamente después de separarse de la casa de los padres. Relativamente son pocos los jóvenes que viven solos o en parejas no casadas.

El *modelo nórdico* de prolongación de la juventud —que comprende también Francia— se caracteriza por la separación relativamente precoz de la casa de los padres, aunque con significativo retraso para contraer matrimonio y tener hijos. En este modelo también se da la prolongación de los estudios y una fase bastante significativa de precariedad profesional al final de dichos estudios.

El modelo *inglés*, que se diferencia del de todos los otros países europeos, cuenta con el ingreso precoz de los jóvenes en la vida profesional y la prolongación de la vida en pareja sin hijos.

El resultado de estos modelos que sólo tienen en común la tardanza en procrear hijos, produce evidentes efectos en la composición de la población europea en cuanto a la edad. Ciertamente Europa está viviendo una transformación demográfica caracterizada por el envejecimiento de la población, difícilmente reversible en buena parte de su territorio. Este fenómeno plantea otro problema, si bien estrictamente hablando no es igual en todos los países de la CEE, ya que desde el punto de vista demográfico, Europa parece moverse a dos velocidades distintas. Las proyecciones demográficas para el año 2020 muestran que habrá disminución de la población en Alemania, Italia, Bélgica y Dinamarca, mientras en los países restantes habrá incremento. Pero el saldo de conjunto entre unos y otros países es levemente negativo, al ser de -0.06% .

Es de notar, además, que para el 2020, en Alemania las previsiones indican un descenso del 31.7% de la población de 0 a 14 años, del 15.18% de la de 15 a 64 años y un aumento del 34.86% de la de más de 65 años. En Italia este dato está todavía más acentuado, pues se prevé un descenso del 40.84% de la población de 0 a 14 años, del 12.66% de la comprendida entre 15 y 64 años y un aumento del 46.76% de la de más de 65 años. Francia presenta una dinámica también diversa, pues las proyecciones dan para esa fecha un aumento de la población de 15 a 65 años del 2.78% , una reducción del 16.45% de la de 0 a 14 años y un aumento de la de más de 65, de 64.11% , nada menos. El Reino Unido, en cambio, mantiene un « trend » en que al aumento de la población anciana no corresponde una disminución en las otras franjas de la población, al estar asegurado el recambio generacional por una natalidad adecuada. Efectivamente, la población de 0 a 14 años se mantiene bastante estable pues ha bajado sólo el 0.06% , la de 15 a 64 aumenta un 2.78% y la de más de 65 años

crece un 25.39 %. Estos cuatro países constituyen ellos solos el 71 % de la Comunidad Europea.

2. ¿PROLONGACIÓN O DESAPARICIÓN DE LA JUVENTUD?

Observando estas transformaciones desde un punto de vista no sociológico sino antropológico, uno de los interrogantes que surgen es si se trata realmente de prolongación de la juventud o de una verdadera y propia desarticulación de los límites que marcan las diferentes edades, preludio de la desaparición del ciclo de la vida humana basado en una socialización diferente de las personas según la edad y, por consiguiente, en la presencia de modelos de conducta y estilos de vida diversos, vinculados a las distintas edades que en otro tiempo acompañaban el recorrido humano desde el nacimiento a la muerte.

Este interrogante surge espontáneo ya que en la actual fase histórica, en los países europeos y en Estados Unidos las personas tienden a comportarse según modelos que prescinden de la edad. Lo cual es patente sobre todo en la niñez y la ancianidad, hasta el punto de que en distintas partes se está abriendo camino la hipótesis de la desaparición de la infancia.

Para captar el sentido de una afirmación tan drástica y teniendo en cuenta que la infancia es un invento de finales del siglo XIX y comienzos del XX, conviene pensar que en la historia social reciente, uno de los principios de la socialización consistía en el acceso gradual de los individuos a las informaciones y, por tanto, a los sistemas simbólicos del mundo social sobre la base de la edad. Por ejemplo, el niño entraba en contacto gradualmente con las informaciones, actitudes y comportamientos de su mundo; y a fin de que esto se verificase ordenadamente, existía una verdadera y propia segregación de las edades. La misma organización escolar es un ejemplo de dicha segregación, orientada a que los niños de las diversas edades entraran en contacto con las informaciones y comportamientos considerados por los adultos adecuados a su edad. Esto comportaba una cuidada selección de las

informaciones y comportamientos que se le proponían al niño de acuerdo con su edad.

Era garantía de la eficacia de la segregación, además del comportamiento de los adultos, el hecho de que el único medio de acceder a las informaciones indirectas de que podían disponer los niños era la lectura. Ahora ya se sabe que la adquisición de una capacidad desarrollada de lectura requiere un proceso de aprendizaje que dura muchos años. Por consiguiente, bastaba que un texto estuviera escrito en un lenguaje más complejo del que podía entender normalmente un niño, para que las informaciones contenidas en dicho texto fuesen inaccesibles, de hecho, al mismo niño. Además, los adultos procuraban esconder —colocándolos en una especie de segundo plano— los comportamientos considerados no aptos o que podrían menoscabar la imagen de los adultos y de las instituciones a los ojos del niño.

La televisión ha interrumpido esta segregación, puesto que los niños que la miran, independientemente de su edad, reciben las mismas informaciones que los adultos y, a la vez, se ponen en contacto con los comportamientos de segundo plano que antes se ocultaban cuidadosamente. Esto hace que los niños se vean obligados a realizar una evolución cognoscitiva, afectiva y social, individual y solitaria, enteramente diferente de la que hipotizan las instancias educativas tradicionales, que se comportan como si el niño no viese la televisión.

Este hecho de que la socialización no esté ya vinculada a la edad, no incide sólo en los niños, sino igualmente en los adultos y ancianos.

Es de común conocimiento que la edad cronológica es cada vez menos indicativa del modo de vivir de la gente y que, por tanto, el reloj interior de las personas ya no es potente y constrictivo como en otros tiempos. Ello significa que es posible ser adulto infantil y niño maduro en la dinámica de la vida social.

El adulto infantil y el niño maduro

En la primera mitad del siglo XX se consideraba la infancia el período de la inocencia y por ello se la debía proteger de las realidades desagradables de la vida. Temas como la muerte, el sexo y los problemas económicos, por ejemplo, no se trataban en presencia de los niños. La diferencia de la infancia se indicaba incluso por el hecho de que los niños se vestían de distinta manera de los adultos y empleaban un lenguaje particular. Claro está que la segregación de las edades, de la que hemos hablado antes, favorecía esta situación.

En cambio, en los últimos cincuenta años, la imagen y la función de los niños ha experimentado un cambio significativo, a consecuencia del cual ha desaparecido casi la infancia entendida como período protegido de la vida. En efecto, los niños hoy parecen menos infantiles en cuanto a la manera de vestir y de hablar, y al modo de comportarse.

Paralelamente, muchos de los que se han hecho adultos en los últimos treinta años, se comportan y visten como niños no crecidos. Hoy es normal ver a adultos con zapatillas de tenis, vaqueros y camisetas con la imagen de Mickey o del pato Donald, al lado de niños vestidos con prendas de firma. A través de lo que con frecuencia se llama comportamiento informal, los adultos siguen adoptando gestos típicos de la niñez.

En lo que respecta al lenguaje, no sólo se constata la presencia de un lenguaje adulto más infantil y de un lenguaje infantil más adulto, sino también la pérdida del sentido de responsabilidad en el manejo del lenguaje de muchos adultos en presencia de los niños. Ya no es raro encontrarse con adultos que hablan en argot y dicen palabrotas delante de los niños.

En esta Babel de edades, cada vez más se trata al niño como un pequeño adulto y, en consecuencia, desaparecen las protecciones que le separaban de la dureza de la vida.

Resultado de ello es la emancipación cada vez más precoz allí donde se dan las condiciones socioeconómicas que lo consienten: en más

de 20 Estados de Estados Unidos está permitido a los menores de edad emanciparse de los padres y vivir separados de ellos. Esto comporta también la asunción, en edades cada vez más tempranas, de comportamientos tales como los sexuales que estaban reservados a edades más avanzadas. Una secuela muy preocupante es la disminución de la edad de comportamientos criminales incluso muy graves. La crónica negra de estos años confirma dramáticamente dicha tendencia.

Como ya hemos anticipado, en el mismo período de tiempo los adultos han sido protagonistas de comportamientos complementarios. Los comportamientos de los adultos pertenecientes a la llamada « generación del Yo », cada vez más se caracterizan por su menor disponibilidad a los hijos y, en especial, a las nuevas generaciones.

El deseo de los padres de sacrificarse por los hijos ha disminuido considerablemente, así como el de proyectar el propio futuro teniendo en cuenta las exigencias y aspiraciones de los propios hijos. Parece que en los adultos ha aparecido el egoísmo infantil, con la forma de un egoísmo generacional.

Precisamente la existencia de este cuadro levanta la sospecha de que no estamos en presencia de una prolongación de la juventud, sino de su desaparición en un conjunto magmático donde el comportamiento de las personas ya no es producto de la pertenencia a una edad de la vida, sino únicamente de su subjetividad individual.

3. LA INDIVIDUALIZACIÓN DE LA JUVENTUD EUROPEA

Junto a la prolongación de la juventud y al paralelo proceso de desaparición de las edades, en Europa está produciéndose un fenómeno llamado de *individualización* de la juventud. Este proceso es producto del hecho de que en la transición a la edad adulta, los jóvenes siguen un camino cada vez más personal y subjetivo, que sólo parcialmente está relacionado con su edad anagráfica.

Pero no sólo esto. Como afirma Heinz, « El curso de la vida ya no tiene sus raíces en la clase social, en reglas de edades o géneros, o

en una pretendida normalidad. En nuestras sociedades estamos asistiendo a una "destandarización" de la vida de hombres y mujeres, y a una diversificación de las opciones de vida. Y así la vida pasa a ser una compleja sucesión de situaciones transitorias que los individuos han de seleccionar, organizar y controlar. Cada uno debe concebirse a sí mismo como agencia planificadora de decisiones de vida. Ahora ya, a las personas se las considera responsables de la propia vida, la cual asume formas cada vez más individualizadas y también más selectivas. El nuevo reto consiste en aprovechar lo mejor posible las oportunidades del mercado, los dispositivos institucionales y la urdimbre de las relaciones sociales, para orientar de modo muy profundizado la propia trayectoria de vida ».

Esto hace que en algunos países los estudiosos hablen del fin de la condición juvenil porque, como es sabido, el término « condición » presupone la existencia en los jóvenes « de una fuerte identidad colectiva, de una capacidad —igualmente consistente— de producir cultura autónoma (es decir, proyectos y modelos alternativos de hombre y de sociedad) y de una intensa propensión a la movilización social ».

Al final de los años 70 y coincidiendo con el agotamiento de los movimientos colectivos del 68 y de las ideologías que los habían sustentado, hemos asistido a la evaporación lenta y gradual de la condición juvenil, de los jóvenes en cuanto universo unitario y diferente del resto de la sociedad.

De la evaporación de la condición juvenil en toda Europa, hoy parece que queda un conjunto de cristales esparcidos y fragmentarios, de los que cada uno representa una vivencia subjetiva y privada. En otros términos, esto significa que desde hace unos dos decenios, los jóvenes europeos no son ya un subsistema social, dotado de fuerte protagonismo y de relevancia social, sino un simple conjunto de individuos dispersos en el océano del sistema social, incapaces o imposibilitados de asumir un rol de protagonismo social.

Como consecuencia, también los problemas que viven hoy algunos jóvenes no son ya producto de la pertenencia a una « clase social »

particular, sino de su historia personal o también del recorrido existencial que los conduce a hacerse mayores.

Si la individualización por un lado libera —al menos aparentemente— a los jóvenes de los condicionamientos vinculados a su condición social de origen, por otro en cambio los hace más débiles y frágiles en la gestión de su proyecto de transición a la edad adulta y termina penalizando a los más desventajados.

II – LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE LOS JÓVENES EUROPEOS

La categoría interpretativa de la experiencia religiosa que en el último decenio ha resultado más útil es, sin duda, la de la *complejidad*; como es sabido, ésta caracteriza a las sociedades más desarrolladas económicamente y es asimismo uno de los rostros de la *modernidad*, si no el más característico.

La complejidad social ha influido hondamente en el modo de vivir la experiencia religiosa cristiana, al introducir las derivaciones del subjetivismo y de la privatización, de la desacralización aparente, de la espacialización del tiempo, con sus amenazas de sincretismo y desencarnación de la experiencia cristiana y del relativismo ético.

Las sociedades europeas occidentales son todas complejas —si bien no en igual medida— y pertenecen, por tanto, al área de la modernidad. Además, algunas están plenamente insertas en la transformación posterior que se ha llamado surmodernidad y, anteriormente, postmodernidad.

Analizando la relación de los jóvenes con la religión en Europa, se observa que en todos los países —si bien en porcentajes muy diferentes— la mayoría de los jóvenes cree en Dios y en parte de los aspectos doctrinales que son característicos del cristianismo. Si se pasa del nivel de la creencia al de la práctica y la devoción religiosa, se constatan en cambio transformaciones mucho más radicales que en el pasado reciente. No obstante, es de notar que la misma creencia en Dios, más allá de su expresión cuantitativa —que indica cómo desde la última

guerra hasta hoy no se ha verificado una reducción excesiva de su difusión— ha experimentado cambios bastante significativos.

Pero mientras la creencia en Dios está presente en la vida de la mayoría de los jóvenes, la práctica religiosa a nivel eclesial, a excepción de los ritos de iniciación y de paso que son observados por la mayoría, incide sólo en una reducida minoría de jóvenes, con acusadas oscilaciones de país a país también aquí.

Los caracteres de estas transformaciones en el modo de vivir la religión, emergen del análisis de los fenómenos indicados anteriormente como derivaciones producidas por la complejidad de la experiencia religiosa.

1. SUBJETIVISMO Y PRIVATIZACIÓN

Según un diccionario filosófico contemporáneo corriente, el subjetivismo no es sino « un sinónimo de relativismo para todas las posturas que niegan la existencia de criterios de verdad y de valor, independientes de algún modo del sujeto y capaces de condicionarlo », típico de quien sigue « una posición que reduce la realidad o el ser al sujeto ».

Esto no es otra cosa sino una modesta evolución de lo que Rosmini definió así: « El subjetivismo o sistema subjetivista es por necesidad escéptico en sus consecuencias, aunque quien lo profesa no caiga en la cuenta de ello. Se dice de cuantos derivan todas las ideas y conocimientos del puro sujeto humano [...]. De la subjetividad de las ideas se pasa a la subjetividad del mundo universo; y el soñador se hace creador ».

Pero ¿por qué al hablar hoy de la experiencia religiosa y, en especial, de su expresión en el mundo juvenil, se afirma que tiende al subjetivismo?

La respuesta a este interrogante se ha de buscar en la urdimbre de algunos fenómenos culturales, sociales y psicológico-existenciales que figuran en el origen de esta fase particular de la modernidad, que alguno llama surmodernidad.

Como ya hemos anticipado, constituye el primero de estos fenómenos la complejidad social que a través de su policentrismo de valores, ideas, concepciones del mundo y de la vida, y también de poderes, y a través de su relativismo y su frágil postura respecto de « lo real », ha producido una fragmentación de la cultura social en un archipiélago donde no hay lugar ni para la verdad ni para la objetividad.

Constituye el segundo fenómeno la crisis de las grandes narraciones o de los magnos sistemas ideológicos y de pensamiento, por cuyo medio las personas se interpretaban a sí mismas, su vida y el mundo, haciendo referencia a un punto externo a ellas.

El tercer fenómeno consiste en la pérdida de la capacidad de las personas de interpretar el fluir del tiempo a lo largo del eje lineal de la historia; y, en consecuencia, de dar a su propia vida la coherencia y unitariedad de un proyecto, gracias al cual el fragmento de tiempo cuyos confines son el nacimiento y la muerte, pueda cobrar sentido dentro del fragmento más grande, cuyos confines son en cambio el comienzo y el fin de la historia humana.

Al entrecruzarse estos tres fenómenos culturales en la vida de las personas y de los jóvenes en particular, se ha producido en gran parte la deriva del subjetivismo y el consiguiente cierre de las mismas personas en un horizonte de sentido formado sobre todo por las necesidades personales, argumentaciones del deseo, sentimientos expresados o tácitos y por sistemas simbólicos interiorizados.

Este cierre se atenúa con microaperturas motivadas por la relationalidad primaria con las personas con quienes se comparte el pequeño mundo vital cotidiano en clima de solidaridad afectiva. Si bien, en estos casos, más que de aperturas verdaderas, se trata de una aceptación mutua de las personas en relación a su propia subjetividad.

Esta tendencia al subjetivismo, presente en la cultura social actual, se manifiesta con mucha fuerza en la experiencia religiosa de los jóvenes.

En efecto, tanto las investigaciones cuantitativas como las basadas en historias de vida, indican que para una buena parte de los jóvenes que declaran creer en Dios, esta creencia se circunscribe a la esfera

personal, privada, y no lleva a formas de práctica religiosa compartidas con otros.

La relación personal no compartida con otros describe una religiosidad toda centrada en la percepción de las propias vivencias como único fundamento veritativo de la experiencia religiosa personal.

En coherencia con esta concepción religiosa, los jóvenes que la viven expresan una imagen de Dios concebido como amigo verdadero que los comprende y les está cercano en los momentos de dificultad. De hecho, muchos jóvenes viven la presencia divina como respuesta a sus urgencias interiores de seguridad y plenitud propia.

Estó da lugar a la sospecha de que en ciertos casos algunos jóvenes puedan confundir a Dios con sus procesos psíquicos. Por otra parte, esta hipótesis marca cierta continuidad con la constatación de la dificultad, para muchos jóvenes, de percibir la alteridad de Dios.

Por ello, esta imagen indica, además de confianza y seguridad en la bondad de Dios por parte de muchos jóvenes, la presencia en ellos de una especie de subjetivismo de la imagen de Dios, producida por su necesidad de seguridad y por la atenuación —en la conciencia de la mayoría de ellos— de la percepción de las consecuencias de la libertad que Dios da al hombre. Libertad que exige saber asumir la responsabilidad de las consecuencias de sus acciones.

Consiguientemente, si por un lado esta imagen es sumamente positiva, protectora, tranquilizadora y cercana, por otro revela —como ya se ha dicho— la dificultad de estos jóvenes en concebir a Dios como Totalmente Otro; y, por el contrario, su tendencia a recortar la imagen de Dios según las humanísimas perspectivas de sus necesidades y deseos. Entre estos deseos, parecen prevalecer los de la protección y el perdón. Quizá se podría relacionar esta imagen de Dios de los jóvenes, con la experiencia de la maternalización de la educación.

No es casualidad que la relación predominante con Dios así concebido, sea relación personal, diálogo que tiene lugar en lo secreto de la propia habitación o de otros lugares que garantizan el carácter dual de la relación.

Confirma también la dimensión fuertemente subjetiva de la experiencia religiosa, la constatación de que muchos jóvenes sienten la presencia de Dios como respuesta a una invocación suya. Pero con gran frecuencia viven esta respuesta sólo en el interior de su subjetividad, con todas las deformaciones que produce esta percepción, entre otras —ya lo hemos dicho— confundir a Dios con los propios procesos psíquicos o, por lo menos, la superposición de Dios con ellos.

Se da asimismo la constatación preocupante de que un número consistente de jóvenes no coloca —al menos explícitamente— a Jesús dentro de su experiencia de Dios. De hecho, en algunos casos está presente sólo el Dios de Jesús, mientras en otros está presente un Dios abstracto o tranquilizador, que se asemeja más al dios de los filósofos o de los psicoanalistas que al Dios judío y cristiano.

La tendencia a la subjetividad de la presencia de Dios la confirma también la relación de los jóvenes con la Palabra revelada, a través de las Escrituras. Pues no es casual que la relación con las Escrituras se presente sólo en una minoría exigua de jóvenes practicantes.

2. ¿DESACRALIZACIÓN O RE-SACRALIZACIÓN?

La palabra «sacro» se utiliza generalmente sin problemas especiales por los que la emplean; para éstos resulta claro lo que designa. Y, sin embargo, esta palabra comparte con otras (entre éstas la palabra «tiempo»), la indecibilidad que llevaba a S. Agustín a afirmar: «Entonces ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si se lo tengo que explicar al que me interroga, no lo sé».

Efectivamente, si cada uno sabemos qué es lo sacro, al tener que definirlo —y sobre todo, si se ha de emplear un lenguaje formalizado de tipo científico— nos encontramos en condiciones de hacerlo sólo indirectamente, indicando cuáles son las experiencias que pertenecen a su dominio.

Es éste el motivo por el que Eliádes, en la descripción de la palabra, partía del hecho de que lo sacro « se manifiesta, se muestra como algo enteramente distinto de lo profano ».

Para el hombre primitivo y para los habitantes de las sociedades premodernas, lo sacro era equivalente a potencia y se lo consideraba como la realidad por excelencia; por ello, lo profano era considerado irreal. Efectivamente, a lo sacro se le veía cargado, preñado de ser, mientras lo profano aparecía ilusorio y esencialmente inconsistente.

Según Otto, lo sacro es el elemento especial que se substraee totalmente a la razón y se presenta como inefable. Dicho elemento es *qadôsh* en hebreo, *bagios* en griego y *sacer* en latín; y lo descubre el hombre a lo largo de un camino simbólico y místico que transcurre en cuatro etapas.

Se ha llegado a la primera cuando el hombre se percibe como criatura y en presencia de Dios experimenta el sentimiento que hizo exclamar a Abrahán « yo que soy polvo y ceniza » (*Gén* 18,27). La segunda etapa (para ella los griegos utilizaron la palabra *sebastos*) es la experiencia del terror místico, del *tremendum*, ante la majestad del grandioso y trascendente. La etapa tercera es la del *mysterium* en el que la persona hace experiencia del numinoso como alguien radicalmente otro, como misterio. La cuarta etapa corresponde al *fascinans* y en ella la persona es seducida por el numinoso, en él experimenta la gracia y entra en una condición beatífica, de éxtasis.

Es de notar que para Otto « lo sacro es ante todo categoría de interpretación y valoración que sólo existe como tal en el campo religioso » y, por tanto, está vinculado a la experiencia del hombre religioso y no es objetivable fuera de ésta.

En la experiencia del hombre religioso, las manifestaciones de lo sacro —hierofanías— van desde las primitivas más simples, vinculadas a una piedra, un árbol, hasta la más alta que para un cristiano es la encarnación de Dios en Jesucristo.

De todos modos, la hierofanía es siempre « la manifestación de algo enteramente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro

mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural" y "profano" ».

Por tanto, en la experiencia del hombre religioso premoderno lo sacro se manifiesta en un objeto del mundo profano que, en el mismo momento en que muestra algo distinto, no es ya lo mismo sino lo sacro, el *ganz andere*.

No obstante su inefabilidad, lo sacro es el concepto utilizado por los historiadores y fenomenólogos de la religión para indicar precisamente la experiencia religiosa.

Hay que añadir, sin embargo, que en el mundo moderno, tras el proceso de secularización, cada vez es más rara la experiencia dicotómica sacro/profano; e incluso se tiende a considerar uno de los frutos del cristianismo la superación de estas dos realidades ontológicas, en el sentido de que ya no existen lugares, tiempos y personas « sacras », pues todo el espacio, el tiempo y la entera condición humana son ya lugar de salvación y, consecuentemente, de experiencia religiosa.

La experiencia religiosa del hombre moderno tiene lugar no en lugares y tiempos « sacros » separados, sino dentro de su vida « profana » diaria.

No obstante esto, las experiencias del sacro todavía están presentes en muchas formas y manifestaciones religiosas contemporáneas. Es más, parece se ha difundido una especie de nostalgia de lo sacro en la cultura social actual.

Signos de lo sacro entre los jóvenes europeos

Por este motivo precisamente, se ha afrontado explícitamente la presencia o ausencia de lo sacro en la experiencia religiosa de los jóvenes.

Esta investigación sobre la presencia de lo sacro se ha realizado dentro de dos dimensiones existenciales. La primera consiste en la captación por parte de los jóvenes de la existencia o ausencia de discontinuidad en su percepción del espacio. La segunda se refiere a su vivencia del tiempo.

El espacio y lo sacro

Una de las formas de experiencia de lo sacro es la referente a la atribución a lugares, cosas y personas de ciertas características que se pueden calificar de mágico-supersticiosas.

Se trata de experiencias vinculadas a objetos, lugares y fenómenos particulares que acontecen con algunas personas, en ciertos momentos, en determinados lugares y cuyo origen es un rito de tipo mágico.

La sesión espiritista figura entre estos fenómenos, mientras que en lo referente a objetos y lugares se puede hacer referencia a las creencias de tipo supersticioso muy presentes en las culturas populares, como por ejemplo las relacionadas con el gato negro que atraviesa el camino, la rotura de una botella de aceite, etc. Otras formas de tipo mágico-sacral son las referentes a la creencia en la existencia de personas dotadas de poderes desconocidos o también en la existencia de mundos paralelos.

En todo caso está claro que la experiencia más genuina y clásica de lo sacro está en relación con las manifestaciones de hierofanías en la naturaleza, en iglesias y santuarios y en experiencias estético-contemplativas fuertes.

Hay que añadir que la creencia de que el mundo de los espíritus y el de los vivos son « paralelos » y, por tanto, comunicantes, no es irrelevante en el mundo juvenil, si bien esté presente de modo marginal.

Un rasgo menos tradicional respecto del espiritismo y la superstición y que revela la presencia de lo sacro, está vinculado sin duda alguna a formas más modernas, paracientíficas o simplemente fantacientíficas; esto descubre la revelación de la existencia de poderes desconocidos en algunas personas, de los que todos los hombres estarían dotados, por otra parte; o afirma la existencia de mundos de otros seres vivientes, paralela a la del mundo de los hombres, y la posibilidad de mundos humanos más evolucionados pertenecientes a tiempos futuros, de entrar en contacto con el mundo humano de los tiempos modernos.

El éxito alcanzado por el serial televisivo X-Files es señal de la difusión de la presencia de este tipo de sacro. En cualquier caso se trata de la percepción del espacio humano como espacio grávido de misterio donde, al lado de una realidad cotidiana manifiesta, existe otra escondida pero accesible a personas y condiciones particulares.

Si la experiencia de tipo mágico-sacral del espacio incide en una minoría reducida de jóvenes europeos, en cambio están muy difundidas las referentes a la manifestación de la presencia de Dios en lugares especiales. Para alguno esta presencia se revela en sitios naturales dotados de belleza y fascinación particulares; para algún otro, en lugares objeto de apariciones milagrosas del Trascendente o en ciudades dotadas de fuerte sacralidad; y para otros dicha presencia se manifiesta en santuarios e iglesias más o menos particulares.

La naturaleza (bosques, montañas y mar) resultan ser lugar favorable para las hierofanías. En algunos casos, la mera dimensión de silencio, belleza y armonía de la naturaleza es la que revela la presencia de Dios, mientras en otros casos es la ascensión a la montaña, con sus connotaciones simbólicas, el lugar de la revelación de la presencia divina.

Más allá de la diversidad, detrás de estas experiencias existe la convicción de que algunos espacios tienen connotación sacra y que, sea por lo que fuere, Dios no se revela de la misma manera en todos los espacios.

A una minoría de jóvenes, se les ha dado una fuerte percepción de lo sacro en algunos lugares especiales como Lourdes, donde hubo apariciones marianas, o también en ciudades como Asís.

Junto a estas experiencias de lo sacro pertenecientes al dominio clásico, hay otras muy interesantes y auténticamente cristianas, en las que la presencia de lo sacro se descubre allí donde hay pobres y personas que sufren. En estos casos, no es el lugar físico en sí lo que pone de manifiesto lo sacro, sino la especial vida humana que en él se desarrolla.

Indudablemente esta evolución del concepto de lugar sagrado tiene raíces antiguas, pero su expresión más genuina es la moderna.

En todo caso, el sitio en que mayor número de veces se revela la presencia de lo sacro es el constituido por iglesias y santuarios. Dicha experiencia a veces está vinculada a iglesias que se distinguen por su belleza o su posición, mientras puede darse igualmente en cualquier templo, con la única particularidad de que frecuentemente se experimenta lo sacro con mayor intensidad cuando la iglesia está vacía. Lo cual significa que no obstante la secularización y desacralización del espacio, para muchos jóvenes sigue teniendo las características típicas del espacio sacro.

Es verdad que hay otros jóvenes que, de manera más o menos rigurosa, rechazan la sacralidad del lugar, en la línea de la enseñanza evangélica, puesto que para ellos la presencia de Dios se revela donde dos o tres personas están reunidas en su nombre.

Y, en fin, hay otros jóvenes cuyas experiencias estéticas, suscitadas por la música sobre todo pero también por la contemplación de la naturaleza, por la escritura o el arte en general, son tan intensas emocional o existencialmente que les abren verdaderos y auténticos desgarrones que les permiten percibir la presencia del numinoso en esos momentos. Se trata de experiencias más bien particulares del espacio-tiempo, que ponen de manifiesto cómo bajo una estructura profana como la música, se revela una profunda estructura sagrada inconsciente.

Como puede verse en este conjunto de experiencias, lo sacro está presente —si bien muchas veces no sistematizado como tal— en las experiencias del espacio de una parte del mundo juvenil.

Está claro que la percepción y concepción de lo sacro no son ya las de las culturas premodernas. Sin embargo, parecen mantener algunos caracteres que las hacen reconocibles y que sobre todo indican cómo la experiencia del espacio de los jóvenes no es tan homogénea como generalmente se cree; es más, mantiene fuerte la búsqueda de las discontinuidades que ponen de manifiesto el misterio y enriquecen el sentido de la vida, haciendo su mundo más fascinante.

El tiempo y la experiencia de lo sacro

Si el espacio revela rasgos de la presencia de lo sacro en la experiencia existencial de los jóvenes, el tiempo ofrece signos mucho más consistentes de dicha presencia. La consecuencia de ello es que el tiempo existencial de los jóvenes no aparece totalmente homogéneo y continuo, pues presenta algunas fracturas que ocasionan discontinuidades. La mayor de dichas discontinuidades es legible respecto de ellos con la experiencia de la muerte, que se creía fuese un hecho barrido de su horizonte existencial y que, sin embargo, contra toda expectativa aparece significativamente presente.

En cambio, en la vivencia de los jóvenes se manifiestan algunas discontinuidades clásicas tales como las existentes entre tiempo festivo y tiempo laboral, tiempo de preparación y tiempo de realización, y, en fin, las referentes a la existencia del tiempo sacro verdadero y propio.

El hecho de que sólo una minoría pequeña de jóvenes perciba hoy alguna discontinuidad entre tiempo festivo y tiempo de trabajo, evidencia que aquella ya no es elemento central de su experiencia del tiempo y que, por tanto, ya no puede estructurar la cuenta de los días en sentido existencial, como ocurría en cambio en el horizonte tradicional de la experiencia judeo-cristiana.

No hay duda de que este hecho se puede atribuir a la transformación del significado y vivencia del tiempo social que, como pronto se verá, caracteriza a todos los países que viven en el enclave cultural de la modernidad y la complejidad.

Dicha transformación tiende a difuminar los calendarios, pues realiza una homogeneización del correr social del tiempo a través de la superación de las discontinuidades festivo/ferial y diurno/nocturno.

Los intentos actuales, cada vez más coronados de éxito, de transformar en « laborables » los días festivos, haciéndolos días movibles vinculados a turnos de trabajo y ya no a celebraciones religiosas y sociales, son indicativos de la actual transformación cultural de la tempo-

ralidad, al igual que la prolongación de la vida social hacia la noche, que incide sobre todo en la franja juvenil de la población.

Mientras tiene lugar esta expansión y homogeneización del « tiempo social », está cayendo en crisis la dimensión del tiempo llamada por los estudiosos « tiempo noético », que hace referencia a la capacidad típicamente humana de vivir el presente referido a un pasado incluso remoto y a un futuro aún lejano. Con otras palabras, el tiempo noético representa la capacidad de percibir y vivir la propia vida como historia dotada de sentido o, por lo menos, de unitariedad dentro de una historia colectiva. La crisis del tiempo noético se manifiesta en la debilitación de la « memoria cultural » y de la proyectualidad tanto personal como social.

Los jóvenes perciben otras discontinuidades dentro de la experiencia del descubrimiento de un proyecto personal, de una vocación que les marca la vida entera, junto a la percepción —por una parte de ellos— de que en su existencia el tiempo de la preparación se entrecruza con el de la realización. Frecuentemente este descubrimiento origina un significativo cambio personal.

Por tanto, parece que muchos jóvenes perciben esteacompañamiento discontinuo del tiempo que les da sensación de tambalearse en la vida. En muchos casos se trata de una percepción confusa, presente sólo en estado germinal que, no obstante, indica la posibilidad de educar a estos jóvenes para una experiencia del tiempo diferente de la homogeneizante, presente en la cultura social actual, que ensombrece el sentido de la vida.

Una parte minoritaria si bien no inconsistente de jóvenes, formada por los que no llegan a captar esta discontinuidad en la vida cotidiana, tiene tal sed de dicha experiencia que la busca en el límite de la vida a través de formas de riesgo incluso mortales, de las que la crónica de sucesos de los sábados noche desgraciadamente están llenas. Estos jóvenes viven el riesgo como una puerta estrecha por la que hacer pasar el sentido y gusto de la vida que el tiempo homogéneo de lo cotidiano esconde y aprisiona con demasiada frecuencia.

3. LA ESPACIALIZACIÓN DEL TIEMPO: LAS DERIVACIONES SINCRETISTAS Y LA DESENCARNACIÓN DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

Uno de los efectos de esta radical transformación de la temporalidad a lo largo del proceso del crecimiento humano y personal de los jóvenes, se percibe sobre todo en su situarse incierto y hasta angustioso ante el futuro; en la fragilidad de sus raíces en la memoria cultural; en la debilidad con que, en la mayoría de los casos, viven las relaciones intergeneracionales con los adultos; en la experiencia muy extendida de que los padres no ejercen su función de transmitir los valores y normas que constituyen el canon cultural; y en cómo, por el contrario, viven muy significativamente la relacionalidad con los de su edad a lo largo del proceso de su crecimiento personal.

Esta transformación de la temporalidad es fruto del debilitamiento del eje vertical del tiempo —llamado también eje del tiempo histórico— y del simultáneo y extraordinario robustecimiento del eje horizontal, llamado asimismo del tiempo social. Este último, en el que declina la coordinación de la actuación social de los individuos en el presente, se expresa por medio de las relaciones comunicativas que conectan a los individuos formando lo que comunmente se definen redes sociales.

Las modernas tecnologías de la comunicación y la telemática (ordenador, TV, satélites, fax, modem, teléfonos móviles) están creando redes de comunicación que permiten a las personas relacionarse en tiempos cada vez más breves, aunque estén situadas en lugares muy distantes entre sí. Internet y el correo electrónico son buen ejemplo de dicha red. Igualmente la TV vía satélite —y pronto por cable— consiente a los individuos tomar parte en tiempo real en acontecimientos que suceden en lugares remotos.

Mientras esta revolución tecnológica y cultural interrelaciona cada vez más a las personas dentro de un espacio social cada vez más grande, sucede que las mismas personas tienden a perder o por lo menos a debilitar sus relaciones comunicativas con los seres humanos que han

llenado antes o llenarán después el espacio y el tiempo. En otros términos, las personas tienden a perder la « memoria » entendida como capacidad de percibir su vida en cuanto hija y madre de una historia, o como vínculo de responsabilidad que la une a las generaciones anteriores o futuras.

Pero no sólo esto. En esta transformación de la temporalidad, las generaciones tienden a aislarse cada vez más dentro de su fracción temporal, debilitando así el lazo de la solidaridad intergeneracional en el presente. La concomitante indiferencia del mundo de los adultos respecto del de los ancianos y jóvenes, no es sino una señal de dicha transformación. Transformación que, además de incidir en las relaciones temporales de las personas con las generaciones que les han precedido y les seguirán, afecta también a su actual tiempo de vida y se manifiesta en la incapacidad de concebir la propia existencia como historia dotada de significado. Esta existencia, en la que sólo el tiempo presente parece tener valor y sentido, aparece más como un subseguirse de tiempos presentes que como narración dotada de principio y fin, tiempos unidos por una urdimbre que desvela su significado.

La identidad débil y fragmentaria, la imposibilidad de pensar en la propia vida como proyecto (si bien abierto), la incoherencia con sus corolarios del pragmatismo y oportunismo, la angustia disfrazada de depresión o fuga en la búsqueda de gratificaciones a través del consumo excesivo que parece caracterizar la vida de muchos jóvenes, hunden las raíces en esta crisis del tiempo de la historia que, como se ha visto más arriba, los estudiosos de la temporalidad humana llaman « tiempo noético ».

Según algunos autores, este fenómeno es consecuencia de la « espacialización del tiempo »: ésta no sería sino el resultado en la vida social actual, de la supremacía de las coordenadas espaciales sobre las temporales que, de hecho, anestesian la idea del tiempo y de la historia, de la vivencia diacrónica, en favor de la sincronicidad espacializante.

Inmersos en este tiempo espacializado, los individuos pierden la conciencia de su pertenencia histórica y, por tanto, de su propia capa-

ciudad de crear la historia, llegando a ser comparsas sin memoria ni sueños de futuro.

Esto lleva a que sólo lo que es inmediato y simultáneo sea vivido como real. Las dimensiones del pasado y del futuro se echan fuera de la conciencia, la memoria y el sueño quedan exiliados. El instante pasa a ser un punto en el espacio, en el que no hay duración sino únicamente pertenencia atemporal a un conjunto espacial.

Además de los ya citados, en el origen de esta transformación de la temporalidad, hay otros fenómenos sociales complejos: urbanización, expansión de la tecnología y de la presencia en las culturas locales de los fundamentos técnico-científicos de tipo universalista, predominio del sentido óptico o preponderancia de las imágenes respecto de la palabra hablada o escrita y, en fin, influencia de la industria cultural que a fin de evitar que el efecto del rapidísimo sucederse de sus propuestas incida destructivamente en la misma producción, debe minimizar la experiencia del tiempo en favor de la simultaneidad.

Pero dicha transformación todavía no está plenamente realizada. Algunos resquicios indican que el nuevo tiempo de la vida puede ser diferente de cuanto los signos de esta cultura social permiten presagiar.

Uno de estos resquicios consiste en la relación de los jóvenes con el hecho de la muerte, uno de los elementos constitutivos del tiempo noético. En efecto, según sostiene Fraser (uno de los más profundos estudiosos del tiempo), el tiempo de los seres humanos se caracteriza por el hecho de que «son capaces de comprender el mundo en los términos de un futuro y pasado distantes, y no sólo en los términos de las impresiones sensoriales del presente» y de que sus acciones en el presente están influenciadas por la consciencia de la muerte, que aparece como «ingrediente esencial del tiempo del hombre maduro cuyos confines se prolongan sin límites en el futuro y en el pasado».

Muchas historias de vida de adolescentes y jóvenes recogidas estos años en Europa, demuestran, según acabamos de decir, que no han prescindido del hecho de la muerte en su horizonte existencial, como por el contrario frecuentemente hacen los adultos. El interrogante so-

bre la muerte y sobre su sentido en la vida humana, está ciertamente presente en el horizonte existencial de muchos jóvenes europeos. Más allá de las imágenes que acompañan al pensamiento de la muerte, que van desde las más tradicionales a las producidas por la literatura sobre las experiencias de « pre-muerte », pasando por la ausencia de toda imagen del más allá, existe sin embargo la expresión de la percepción de la existencia de otro tiempo después de la muerte en el que es posible la plenitud de la propia vida.

La existencia de esta discontinuidad temporal es viva tanto en los jóvenes como en los adolescentes, aunque con frecuencia repercute en ella la crisis de las imágenes, símbolos y mitos del actual imaginario colectivo.

Espacialización del tiempo y contaminación sincretista

El proceso de homogeneización social fruto de la espacialización del tiempo y de la concomitante crisis del tiempo noético favorecen, entre otras cosas, formas de contaminación de tipo sincretista en la experiencia religiosa de los jóvenes. Contaminación de la que los fenómenos comerciales de la *new age* y *next age* son los ejemplos más llamativos.

En efecto, es bastante frecuente ver que cristianos jóvenes —y menos jóvenes— utilizan en la meditación y la oración formas tomadas de tradiciones religiosas orientales, o también observar cómo otros, incluso no practicantes, quieren adivinar el futuro a través de los *King*.

Otros jóvenes bautizados y con algo de práctica religiosa de tanto en tanto, afirman que son cristianos sólo porque han nacido en Europa y que si hubieran nacido en otros países serían budistas, hinduistas, animistas, etc. y que esto no les crea ningún problema, dado que según ellos el Dios que adoran las distintas religiones es el mismo.

La señal más preocupante del sincretismo latente o emergente en las naciones europeas radica en la desaparición de Jesús del centro de la experiencia religiosa subjetiva de muchos jóvenes que se dirigen sencillamente a Dios, pero con frecuencia a un Dios privado de los rasgos

característicos del Dios cristiano y parecido al Dios abstracto e impersonal de los filósofos, según hemos apuntado más arriba.

Estos ejemplos indican la variedad de formas en que se manifiestan los efectos del sincretismo en la vida de los jóvenes europeos occidentales.

Desencarnación del cristianismo

Además de favorecer la derivación sincretista de muchas formas de experiencia religiosa juvenil y no juvenil, la crisis del tiempo noético tiende a desencarnar de la historia el cristianismo, a situar la salvación en una dimensión atemporal a la que puede llegarse sólo a través de la dimensión espiritual interior y no a través de la actuación del hombre en el mundo.

La perspectiva del reino pierde su concreción histórica para transformarse exclusivamente en una metáfora del paraíso ultraterreno que, por otra parte, no exige esperar al fin del tiempo.

Basta pensar cómo se ha ido evaporando, y continúa a evaporarse, la creencia originaria en la resurrección de los muertos que, si bien se vio sacudida por las derivaciones neoplatónicas de algunas teologías del pasado, sobrevivía de modo bastante significativo.

Asimismo el concepto de salvación cristiana que se lleva a cabo por medio del trabajo del hombre en la historia, al que da eficacia la levadura del sacrificio de Jesucristo, tiende a perderse en el no comprometerse del que la privatización/subjetivismo descrita anteriormente no es sino su efecto más palmario.

La fuga del mundo, la afirmación de la inutilidad del empeño por cambiar la realidad cultural, social y política, tienden a transformar la salvación cristiana en una salvación muy cercana a la propuesta por el budismo, por ejemplo, y en general por las religiones que se basan en la irre realidad del tiempo y que cifran la salvación en salir de éste.

La confrontación con la muerte puede ser el proceso capaz de reabrir el horizonte existencial del joven al amor a la vida, que se expresa en la fatiga de comprometerse con la historia.

4. RELATIVISMO ÉTICO

Aunque esté bastante difundida a nivel de opinión pública, la idea de que la media de los jóvenes de hoy no tienen valores es falsa. En efecto, cuando se indaga sobre la presencia de valores en el mundo juvenil, nos sorprende descubrir que la mayoría de los jóvenes comparte muchos de los valores que el mundo adulto considera importantes para la realización de una condición humana desarrollada y madura.

Los problemas referentes a los valores de los jóvenes no han de buscarse en la falta de los mismos, sino más bien en que prevalece la dimensión personal y subjetiva en su jerarquización.

Porque los sistemas de valores que los jóvenes interiorizan, ven en las posiciones centrales los valores funcionales para la realización personal y la relacionalidad dentro del mundo vital cotidiano en que ellos viven.

En el horizonte del sentido de la mayoría de los jóvenes —y casi ciertamente en el de los adultos— la dimensión relacional es indudablemente la relación esencial central.

El cerrarse el horizonte existencial de muchos jóvenes europeos en la dimensión de la relacionalidad primaria resulta enfatizada por la importancia absolutamente extraordinaria que el grupo de sus semejantes tiene en su vida diaria.

Esta importancia presenta, por desgracia, un lado negativo en cuanto hay casos en que el grupo primario asume la función de estimulante y facilitador de comportamientos transgresivos y digresivos.

De todos modos, el grupo de sus semejantes asume una relevancia particular, no tanto por las actividades que ofrece o los diálogos que permite, sino por las relaciones, cuyo objetivo reside en dar seguridad a cada miembro sobre el hecho de existir y ser aceptado y reconocido por los demás miembros. El grupo de los semejantes resulta ser el lugar de la relación por la relación.

La importancia de la dimensión relacional se demuestra también por el hecho de que en la relación amorosa de pareja, lo que consideran importante los jóvenes es el respeto, comprensión, fidelidad y ca-

pacidad de comunicar. Es de notar que entre los jóvenes de algunos países europeos el acuerdo sexual se considera menos importante que estos aspectos relacionales inmateriales.

Esta centralidad de los valores vinculados al mundo vital cotidiano de los jóvenes, también se expresa normalmente en un modo de vivir la responsabilidad ética que corresponde, de hecho, a la negación de la existencia de normas de carácter universal o en todo caso externas al sentir del sujeto. De hecho sólo una minoría de jóvenes acepta como fundamento de su actuación un código ético, religioso o laico, externo a su experiencia personal.

Una parte considerable de jóvenes, sobre todo en la adolescencia, tiende a poner como base de su actuación ética, o sus necesidades y deseos o la reivindicación de la conciencia propia. Esta reivindicación de libertad subjetiva se manifiesta sobre todo en la esfera de la sexualidad.

Y, en fin, otra parte de jóvenes, especialmente los que han pasado la adolescencia, reconoce como fundamento de la actuación ética una relación dialógica entre el descubrimiento de la propia finitud y el límite personal y, por otra parte, el descubrimiento de la responsabilidad respecto del otro con quien se tiene relación primaria, responsabilidad de su dignidad, libertad y derechos.

Esta porción de jóvenes revela cierta maduración del concepto de alteridad; éste, al ser de breve radio relacional, puede favorecer el descubrimiento de un fundamento ético más sólido, pero no le hace salir de la jaula dorada del mundo vital cotidiano y de la espiral del relativismo.

Relativismo que es uno de los productos de la cultura social actual de la complejidad y especialmente de su policentrismo, y que hace les resulte imposible a una gran parte de personas, jóvenes especialmente, adquirir la certeza de que los valores que se les ofrecen o que ellos han elegido ya para fundamento de su actuación, son verdaderos, importantes y cabales, y no forman sólo uno de tantos sistemas de valores presentes en la vida social con igual dignidad.

El relativismo fruto del policentrismo no se para aquí sino que va mucho más adelante y fragmenta el tejido cultural de la sociedad como en un *puzzle* loco, en el que cada pieza pretende contener el diseño del todo. De manera menos hermética puede decirse que en el curso de su vida cotidiana el joven hace experiencia de lugares diferentes que con frecuencia le ofrecen valores, modelos de vida, códigos y normas muy distintos entre sí e incluso antagónicos.

El tránsito diario del joven desde la familia a la clase, al trabajo, al grupo de sus iguales, a las asociaciones, a los polideportivos y a los medios de comunicación, es la experiencia de un camino en una realidad social dis-homogénea y fragmentaria que lo invita a vivir de modo pragmático y a-proyectual, y a evitar opciones coherentes, si quiere poder disfrutar de todas las promesas ofrecidas en cada lugar que atraviesa.

El centrar las opciones éticas en la esfera de la conciencia propia y de las relaciones de un mundo vital en este cuadro social, no sólo es congruente con el relativismo ético presente en la cultura social, sino que además consiente al joven disfrutar de las oportunidades de satisfacción de sus deseos y necesidades ofrecidas por la realidad social.

Esto hace que muchos jóvenes creyentes vivan la vida como una especie de *puzzle* ético y, en consecuencia, rechacen seguir la enseñanza y la doctrina moral de la Iglesia en algunos aspectos de su vida.

El ámbito donde hay menor sintonía con la Iglesia es el de la moral sexual, en especial respecto de las relaciones prematrimoniales y, en menor grado, de la contracepción y el aborto.

Los jóvenes en el mundo de hoy ... en Europa centro-oriental

Dr. HANS HOBELSBERGER
Pastoral Juvenil alemana (Düsseldorf)

EXPERIENCIAS RELIGIOSAS DE LOS JÓVENES EN EL CONTEXTO DE MODERNIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

INTRODUCCIÓN

Todos sabéis cuán diversificada y difícil de sintetizar es la situación religiosa de los jóvenes en un país. Todavía es más difícil individualizar los contenidos y las estructuras de las experiencias religiosas de los jóvenes en varios países, sobre todo cuando son tan distintos entre sí como los de Europa central y oriental. Puesto que no podemos reducir la complejidad de la cuestión, voy a clasificar los países, tratando de estudiar los fenómenos y tendencias que son semejantes.

Los contenidos y las estructuras de las experiencias religiosas de los jóvenes están vinculados a las tareas que desarrollan en la vida. Por su parte, las tareas principales de la vida están relacionadas con la actual situación económica, social y cultural. Como resultado de los cambios políticos de fines de los años 80 y principios de los 90, la economía, el comercio y los medios de comunicación social procuran que las sociedades de Europa oriental se desarrollen según los modelos de los Estados de la Unión Europea y de Norteamérica. Los sociólogos definen este fenómeno una «modernización de recuperación». De esto se desprende que las experiencias religiosas se estructuran de manera semejante o se adaptan, aunque su difusión y configuración cultural entre los jóvenes sean distintas.

Según el grado de modernización económica, cultural y social, podemos clasificar los países de la siguiente forma:

- el grupo de los países de Europa occidental y central, donde está consolidada la modernización de la sociedad (por ej., Alemania, Austria, Holanda, Bélgica, Dinamarca);
- los países que pertenecían al Pacto de Varsovia, que se pueden dividir en dos categorías ¹:
 - los países en los cuales la combinación de modernización y comunismo destruyeron totalmente las estructuras tradicionales de la sociedad (por ejemplo la ex-RDA, la República Checa, Hungría, Croacia, Eslovenia);
 - los países que durante el dominio comunista conservaron el estilo de vida de la sociedad campesina, de la familia, de la cultura y de la moral tradicionales y que ahora, bajo el impulso economicista, deben afrontar todo el peso de la modernización (por ejemplo Polonia, Eslovaquia, Rumania).

En mi exposición utilizaré datos que se refieren a Alemania, Hungría y Polonia. Y tomaré esos países como ejemplo de cada uno de los tres grupos.

El impacto de la modernización en la sociedad, la cultura y las relaciones sociales está acompañado en todas partes de una estructuración semejante de la vida religiosa y de las experiencias religiosas: la religión se vuelve una cuestión individual; la Iglesia y la práctica religiosa se aceptan cada vez menos, y la pertenencia a una confesión, la manera de situarse respecto a la religión y la práctica religiosa se distancian una de otra. El punto de partida de este proceso es completamente distinto, según los países. La práctica religiosa de los jóvenes polacos, por ejemplo, recibe su orientación de la Iglesia, lo que no sucede en Hungría y Alemania. Sin embargo, se nota una tendencia hacia una misma dirección, como lo confirman las siguientes citas.

¹ Cf. M. TOMKA, « Ich bin religiös auf meine Weise. Die religiöse Situation und die Wertorientierungen der Jugend in Ungarn », en: *aksb-inform*, número especial 1/1998, 34.

Janusz Marianski, profesor en Lublín, después de una evaluación de distintos estudios sobre los jóvenes y la religión, llega a la siguiente conclusión:

« Los resultados de la investigación sociológica sobre la manera de situarse ante los problemas y las prácticas religiosas parecen llevar a creer que se está realizando un cambio en la postura global de las jóvenes generaciones frente a la religión. Una disminución de la continuidad en la fe, y signos evidentes de discontinuidad de la práctica, demuestran la tendencia hacia una opción individual en materia de asuntos religiosos, en perjuicio del “patrimonio de fe” »².

Miklós Tomka, profesor de sociología en la Universidad de Budapest y director del Instituto de pastoral de esa misma ciudad, resume de la siguiente manera una pregunta sobre los contenidos de fe de la juventud húngara:

« La antigua concepción religiosa de lo immanente y lo trascendente, y de lo sagrado y lo profano, es suplantada por un monismo [...]. Una parte considerable de jóvenes y de jóvenes adultos creen que esta interpretación se puede aplicar a los cristianos y a la tradición cristiana »³.

Estas dos citas prueban que, en el contexto de la modernización social, cambian la estructura de la transmisión de la fe y sus contenidos. Precisamente con relación a nuestra pregunta, es decir, cómo afrontan los jóvenes el nuevo milenio, me parece importante observar cómo viven ellos su fe en una sociedad modernizada. Es oportuno leer bien este fenómeno, remitiéndose al ejemplo occidental, ya que los expertos de la Academia de Ciencias polaca pronostican que en el 2010 la situación religiosa en Polonia será comparable a la de Francia en los años 90. Y Janusz Marianski, ya citado, afirma:

² J. MARIANSKI, « Religiösitt der polnischen Jugend zwischen Tradition und Post-moderne », en: U. Nembach (ed.), *Jugend – 2000 Jahre nach Jesus. Jugend und Religion in Europa II*, Frankfurt am Main 1996, 193.

³ M. TOMKA, *o.c.*, 44-45.

« Los jóvenes [en Polonia], a mediados de los años 90, desarrollan sus aspiraciones, los objetivos de su vida, y los valores sociales aceptados, en el marco de una transformación del orden social y con una clara orientación que sigue los modelos de la civilización y la cultura occidental »⁴.

Personalmente me es más natural indicar las tendencias según el modelo de Alemania.

1. EN BUSCA DE UNA « RELIGIÓN PERSONAL »

« Desde hace algún tiempo, en el Occidente del mundo, no hay deseo más difundido que el de llevar una vida propia. Si alguien pregunta a su alrededor qué es lo que impulsa realmente a los hombres, a qué aspiran, por qué luchan, qué temen perder [...], se habla del dinero, del puesto de trabajo, del poder, del amor, de Dios, etc., pero sobre todo se anhela vivir una vida propia: dinero, significa el propio dinero; espacio, significa el propio espacio, precisamente en el sentido elemental de vivir cada uno la propia vida “a su manera”. Incluso el amor, el matrimonio, la maternidad o la paternidad, que se observan cada vez más bajo la sombra del futuro, tienen que someterse a la condición de reunir y mantener historias individuales. Exagerando sólo un poco, se puede decir que la lucha diaria por una vida “a la manera de cada uno” se ha transformado en una experiencia colectiva del mundo occidental »⁵.

El famoso sociólogo alemán Ulrich Beck ha resumido de este modo una condición esencial y la tarea existencial principal en la sociedad moderna. Según los resultados de varios estudios realizados en Alemania sobre la juventud, crece en ella el deseo de llevar una vida propia

⁴ J. MARIANSKI, *o.c.*, 188.

⁵ H.-J. HÖHN, « Solidarische Individualität? Zur Dialektik gesellschaftlicher Individualisierung », en A. FRITSCHÉ — M. KWIRAN (edd.), *Der Mensch*, München 1998, 89. (Remisión: U. Beck, « Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse », en: Id. (ed.), *Eigenes Leben, Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft in der wir leben*, München 1997, 9).

en busca de una autonomía. Autonomía, vida propia, desarrollo de la personalidad, autorrealización —cualquiera de estos conceptos significa el mismo fenómeno— son todos desafíos estructurales que la sociedad moderna lanza al individuo. Hay que tener esto bien presente. Paradójicamente, se podría decir: el individuo moderno tiene, en resumidas cuentas, la posibilidad de elegir, pero no por lo que se refiere a la elección misma. La vida, en las circunstancias de la sociedad moderna, es una elección permanente: escoger, rechazar, reunir, partiendo de lo individual. Esa «vida a modo suyo», sin embargo, no se vive con autodeterminación, según el propio Yo y sus preferencias. Es más bien la expresión contraria de una forma casi paradójica de socialización. Los hombres deben vivir una vida a modo suyo en condiciones que salen ampliamente de su control, sometidos a influencias que pueden manipularlos de manera tanto más sutil y completa, cuanto más el individuo, al fin y al cabo, puede remitirse a sí mismo. El individuo llega a ser el punto central de la propia vida, de la pertenencia y, no por último, de la propia búsqueda de sentido y de la misma religión.

Si se vive «una vida a modo suyo», ésta tendrá un sentido si se puede realizar la aspiración a la autonomía y al desarrollo de la personalidad. Esta búsqueda de la propia realización tiene varias dimensiones y va en distintas direcciones:

- los modelos de sentido «prefabricados» pierden significado. La afirmación: «la vida tiene sentido sólo si uno se lo da», recibe una gran aprobación por parte de todas las capas de la población, grupos de edad y convicciones religiosas;
- el sentido, por tanto, se expresará mejor en el método «haz tú mismo» (palabra clave: patchwork, bricolage);
- los modelos de sentido «prefabricados» estarán combinados con el deseo de autonomía;
- la referencia trascendente del sentido retrocede tendencialmente ante la referencia inmanente.

Un estudio sobre los jóvenes, realizado en Alemania en 1997, partiendo de la investigación sobre las representaciones cosmológicas (teoría sobre el sistema de la unión global, las estructuras universales y las reglas del mundo) y del modelo de interpretación de la existencia (significado del destino individual y de la humanidad), llega a la siguiente conclusión:

« La autonomía, el darse y crearse por sí mismos un sentido es, para casi todos los jóvenes y jóvenes adultos, una manera obvia de interpretar su existencia y la existencia del mundo. Más del 50% están firmemente convencidos de que la vida tiene sentido sólo si ellos mismos se lo dan »⁶.

Esta convicción no excluye ninguna referencia metafísica o cristiana — y esto es importante para nosotros, pues más del 30% de los jóvenes que se declaran cristianos tienen esa convicción y afirman que su vida sólo tiene sentido si ellos mismos se lo dan.

Esta afirmación está confirmada y apoyada por los resultados de un estudio realizado por Gerhard Smidtchen en ese mismo año 1997. A la pregunta sobre dónde está el sentido de la vida para los jóvenes, él contesta: « Los sentimientos religiosos han tomado, hoy, el rumbo de la inmanencia del mundo »⁷. La búsqueda de sentido como « garantía ante Dios » es una variante compacta en sí misma pero poco difundida. « El factor principal en todas las reflexiones sobre el sentido de la vida es el desarrollo de la personalidad, precisamente en el sentido de la autonomía »⁸.

Podemos comprobar, así, que la persona ocupa el centro de todas las reflexiones sobre la manera de vivir una vida que tenga sentido. De todos modos, no debemos caer en el error de comparar automáti-

⁶ WIPPERMANN, « Religiöse Weltanschauungen. Zwischen individuellem Design und traditionellem Schema », en R.-K. SILBEREISEN — L.-A. VASKOVICS — J. ZINNECKER, (edd.), *Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996*, Opladen 1997, 116. Fueron entrevistados 3275 jóvenes entre los 13 y los 29 años de edad en el período entre el 8 de febrero y el 11 de mayo, 1996. El cuestionario es muy semejante al que fue utilizado para el estudio realizado por la Shell en 1992.

⁷ G. SCHMIDTCHEN, *Wie weit ist der Weg nach Deutschland. Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt*, Opladen 1997, 162.

⁸ *Ibid.*, 364.

camente el hecho de centrar la vida en el individuo, con el egoísmo o la autocomplacencia. Pues la disponibilidad hacia los demás y hacia la sociedad está en estrecha relación con el desarrollo de la personalidad, tal como lo demuestra el estudio. De tal suerte, parece que la idea de esa garantía religiosa se ve en cierto modo reemplazada por la actividad en el campo social, ya que la misma persona se convierte en su tema⁹.

Si observamos los resultados de la World Value Survey de 1990¹⁰, ésta muestra que para todos los jóvenes del mundo es importante dar un sentido a la vida orientado hacia la persona. Por lo que se refiere al concepto de sentido, es fundamental para la juventud europea la llamada « dimensión pragmática », que aparece en el 76% de las respuestas de los jóvenes europeos y se expresa así: « El sentido de la vida consiste en procurar sacar lo mejor de ella ». Eso mismo lo afirma el 79% de todos los jóvenes. Al hacer una comparación entre los países, se aclara la situación de cada país. Por ejemplo, Polonia, en comparación con los demás países, tiene el número más elevado de jóvenes para los cuales la idea de sentido tiene una dimensión religiosa (por ejemplo « la vida tiene sólo el sentido que Dios le da »). Desde luego, también en Polonia, la idea pragmática del sentido de la vida es mucho más importante que la empírica.

2. « RELIGIOSIDAD PERSONAL » Y RELIGIÓN ECLESIAL

La búsqueda de una « vida a modo suyo » y de una « religiosidad personal » modifica la actitud hacia una « religión objetiva », es decir, hacia una religión eclesial. Por lo general, se observa que con el logro de una mayor independencia, disminuye la religiosidad; por ejemplo, con la edad, o al comenzar la vida profesional.

⁹ Cf. *ibid.*, 164.

¹⁰ C. FRIESEL — M. RICHTER — P.-M. ZULEHNER, *Weerthaltungen und Lebensstile junger Menschen in Europa*, Wien 1993, 15-17.

No se puede hablar, sin embargo, de un rechazo total, ni de una disminución de la religiosidad en los jóvenes, sino de una menor influencia y de una práctica más reducida de esta religiosidad. El hecho es que la religiosidad individual aleja de los sistemas religiosos. Se nota una tendencia a la religiosidad que va más allá de las religiones confesionales e institucionales. Esto no equivale a abandonar completamente la religión institucional, pero significa que ésta ya no ejerce la misma influencia en los individuos y ha perdido el monopolio en el ámbito de la religión y de la religiosidad.

Observamos concretamente dos fenómenos:

1. La contradicción entre la postura personal frente a la religión y la práctica religiosa en el ámbito eclesial, que se puede describir como discrepancia entre « ser creyente » e « ir a la iglesia ». El estudio sobre los jóvenes realizado por la Comisión europea en 1997 llega a la conclusión de que los jóvenes son creyentes, pero no practicantes. En Europa, un promedio del 29,5% de jóvenes afirman que practican la propia fe, contra el 56,1% que dicen: « Soy creyente, pero no practicante »¹¹.

Una encuesta realizada en 1994 entre los jóvenes polacos menores de 15 años de edad, dio los siguientes resultados: más del 30% se definen creyentes que no practican regularmente, y escasamente el 10% creyentes y no practicantes. Dicho sea de paso, se verifica el caso contrario: hay quienes practican una religión sin creer en ella. Se trata de un promedio del 5,6% en Europa, sin mayor importancia, salvo en casos como Austria, donde asciende al 18% y en Alemania occidental, donde llega al 13,8%.

Vemos, pues, aquí, una característica de la sociedad moderna: los modelos de vida y de fe son pluralistas y diversificados, comenzando por aquellos tradicionales, para llegar a aquellos post-modernos, que prevalecen hoy.

¹¹ INRA (Europe) European Coordination Office, *Eurobarometer 47.2, Junge Europäer, für die Generaldirektion XXII « Allgemeine und Berufliche Bildung und Jugend »*, Informe del 29 de julio, 1997, 33-36.

2. La aparición de nuevas formas de religiosidad y de nuevos lugares donde ésta se vive. Dichas formas, sin embargo, no se pueden relacionar con el concepto tradicional de religión. Las vemos en los conciertos rock, en los campos de fútbol, en las ceremonias de inauguración de las manifestaciones deportivas, en las películas, etc. Ser « fan » de un club de fútbol, de una « pop-star », o de una serie televisiva, ayuda a la integración social y a la adquisición de una identidad, crea rituales e influye en la manera de actuar ético-normativa, ayudando además a soportar la monotonía de la vida diaria. El paralelismo entre las nuevas formas religiosas y el cristianismo es a veces sorprendente.

El anhelo de lo encantado no ha cesado en el mundo. Vuelve a surgir con una concepción secular y lejos de toda realidad eclesial e institucionalizada.

3. « RELIGIÓN PERSONAL », COMPROMISO Y MODO DE VIVIR

Me parece decisiva, en nuestro tema, la pregunta acerca de la influencia que ejerce la « religión personal » en la búsqueda de la identidad, en el modo de vivir y en el compromiso del individuo.

Se pueden distinguir, prácticamente, dos contextos relacionados entre sí: la visión cristiana de la vida tiene un impacto mucho mayor sobre la identidad y el modo de vivir, y la clara pertenencia eclesial influye positivamente en la apertura hacia los demás. Acerca de la pregunta sobre la importancia de una orientación para encontrar la propia identidad y para el modo de vivir ¹², un estudio sobre los jóvenes alemanes dice: « Los cristianos hacen de la convicción religiosa una *conditio sine qua non* para definirse a sí mismos y de ella toman las reglas

¹² Por lo que se refiere a la identidad: « Mi convicción religiosa es muy importante para mi identidad, para comprenderme a mí mismo, para mi personalidad. Sin mi convicción religiosa, no sería el que soy ». Por lo que se refiere a mi modo de vivir: « la fe dirige mi comportamiento ».

para su modo de vivir »¹³. En lo referente a la identidad y al modo de vivir, sólo dos tercios de los jóvenes que confiesen tener una visión cristiana confirman esta influencia. Se colocan, pues, bastante por encima del promedio y lejos de todas las demás elaboraciones ideológicas.

Prácticamente, se puede constatar que es más fácil encontrar orientación altruísta en los jóvenes y jóvenes adultos que practican regularmente, que en los no practicantes¹⁴.

Vemos que, incluso en las condiciones de la sociedad moderna, la fe cristiana puede influir en la vida personal y social. Por eso me parece que debemos adoptar las siguientes actitudes:

- Ayudarles en la búsqueda de la propia fe, sin reprocharles lo que todavía no han logrado o no pueden hacer, apoyarlos y animarlos a utilizar los recursos de que disponen.
- Reconocer que la aspiración a « vivir una vida propia » es un desafío estructural de la vida moderna que los jóvenes, quiéranlo o no, deben plantearse. Nuestra tarea consiste en aclarar que es posible ser uno mismo sólo si está orientado hacia los demás y hacia Dios.
- En esta sociedad moderna, se puede hacer lo anterior sólo mediante la comunicación y el diálogo: no tanto con las palabras, sino con un modelo de vida convincente. Por tanto, el modelo de vida cristiano que podrán adoptar los jóvenes en el próximo milenio dependerá, ante todo, del modelo de vida cristiano que les demos, nosotros los adultos, hoy.

¹³ WIPPERMANN, *o.c.*, 123.

¹⁴ G. SCHMIDTCHEN, *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*, Suplemento: tablas y métodos, Opladen 1993, 145; Schmidtchen: *Wie weit.*, 62-66; 171.

II
LA FORMACIÓN DE LOS JÓVENES
Criterios de base

Formar a los jóvenes hoy

Aspecto antropológico-religioso

P. LUIS LADARIA, S.J.

Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

Se me pide que hable de la formación desde el punto de vista teológico. Parece evidente que las dimensiones fundamentales de la antropología cristiana deberían estar siempre presentes en la educación, aunque corresponderá a los especialistas en pedagogía decir cómo se pueda o deba hacer en concreto. Algunas de las coordenadas fundamentales de la visión cristiana del hombre se encuentran recogidas en los capítulos 1 y 2 de la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) del concilio Vaticano II dedicados, respectivamente, a la dignidad de la persona humana y a la comunidad de los hombres. Estaría probablemente fuera de lugar un comentario detallado de estos capítulos. Pero teniéndolos como trasfondo, podremos trazar en algunas líneas elementales las verdades centrales sobre el hombre que derivan de la revelación cristiana.

Sin querer establecer una línea rígida de diferenciación, podemos dividir nuestra exposición en dos partes: las estructuras fundamentales del ser humano a la luz de Cristo en quien ha sido creado y la realización histórica de la vocación del hombre inmerso en el misterio del pecado y de la salvación de Cristo. Esta distinción no tiene más objeto que el de ayudarnos en nuestra exposición. Porque es evidente que estas «estructuras fundamentales» no se experimentan más que en el hombre concreto, histórico, que conocemos, y por otra parte, éste, en sus vicisitudes concretas, es el ser que desde el principio ha sido llamado en Cristo a ser hijo de Dios. Esta referencia a Cristo da profunda unidad a los dos aspectos que queremos brevemente tratar.

1. LAS COORDENADAS FUNDAMENTALES DEL SER HUMANO A LA LUZ DE CRISTO

Si queremos ser fieles al Nuevo Testamento, cualquier referencia a la creación del mundo y del hombre ha de partir de un dato fundamental: la creación está orientada hacia Cristo, « todo ha sido creado en él y para él » (*Col* 1,16, cf. el contexto 1,15-20), Cristo es el mediador de la creación (cf. *1 Cor* 8,6; *Jn* 1,3; *Heb* 1,2), en él hemos sido elegidos antes de la creación del mundo y el designio original de Dios es recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra (cf. *Ef* 1,3-10). Según GS 10, la Iglesia « cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes que tienen su fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre ». También GS 45: « El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones ».

A la luz de esta realización de la vocación en Cristo podemos volver nuestra mirada a las coordenadas básicas del ser humano tal como nos las muestran los primeros capítulos del Génesis. No es el momento de entrar en matices sobre las diferencias entre los dos relatos, el yahvista y el sacerdotal. Es claro que el hombre tiene una fundamental referencia a Dios, que lo ha creado a su imagen, cuyo mandato debe obedecer. Esta relación con Dios que todo lo abarca se ha de reflejar en la relación con los demás (varón y mujer los creó (*Gn* 1,27); no es bueno que el hombre esté solo (*Gn* 2,18)), con el mundo (dominad la tierra (*Gn* 1,28); Dios puso al hombre en el paraíso para que lo cultivase y cuidase (*Gn* 2,15)), y en la relación correcta con uno mismo (entonces se dieron cuenta de que estaban desnudos (*Gn* 3,7): no veamos aquí sólo una cuestión sexual; la desnudez es ante todo humillación, es dignidad perdida). La antropología bíblica es pues « relacional ». No todos los aspectos están en el mismo nivel. La relación con

Dios es aquella dimensión fundamental que, además de explicitarse en el culto, en la oración, etc. se articula necesariamente en las otras dimensiones.

La relación con Dios se refleja también en la red de relaciones humanas. Es lo que la noción de imagen de Dios, central para entender el misterio del hombre, nos quiere mostrar. Sabemos que son muchísimas las interpretaciones que en el curso de la historia se han dado de esta verdad fundamental expuesta en Gn 1,26s (cf. también Gn 5,1; 9,6). Es evidente en todo caso que esta condición confiere al hombre una especial dignidad, que no comparte con ninguna otra criatura. Él es el vértice de la creación. El yahvista lo había expresado con la metáfora de Dios que modela al hombre con sus manos y le infunde el soplo vital. GS 12 pone de relieve la importancia de la condición de imagen de Dios que corresponde al hombre. Después de haber titulado el cap. 1 de la primera parte de GS «la dignidad de la persona humana», comienza el n. 12, primero del capítulo, ocupándose precisamente de la imagen de Dios. Se comienza por señalar un consenso entre creyentes y no creyentes (tal vez hoy sería más difícil esta constatación) sobre la posición del hombre como centro y cima de todos los bienes de la tierra, a la vez que se constatan las diferencias y aun contradicciones que se dan entre las diversas opiniones sobre el hombre. En medio de esta variedad de pareceres la Biblia enseña que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Es curioso que ésta sea la primera característica que se pone de relieve. Que yo sepa, es la primera vez que un concilio ecuménico se ocupa de esta cuestión y expresamente atribuye a este hecho el lugar relevante que le corresponde en la Biblia.

¿Pero qué significa la condición de imagen propia del hombre? En primer lugar que ha sido creado «con capacidad de conocer y amar a su creador». Aparte de que nos hallamos ante una cita casi literal de santo Tomás (cf. *STh* I 93,4), aunque en un contexto bastante diferente, se pone de relieve que la imagen de Dios implica una relación personal con Dios creador. Una consistente línea de la exégesis veterotes-

tamentaria insiste en este punto ¹. El ser imagen de Dios implica capacidad de relación con él, el hombre es interlocutor de Dios. Esto no es un añadido a un ser ya constituido, sino su dimensión esencial. Vale aquí la aguda observación de K. Westermann: la afirmación primaria del Génesis no es que el hombre es imagen de Dios (lo cual también se dice), sino que Dios *lo ha creado* a su imagen. Es la acción de Dios, antes que su efecto, lo que aquí se cualifica. Dios crea a su imagen, crea de tal manera que constituye un interlocutor. No son de despreciar las consecuencias que de ahí pueden seguirse.

GS 12 hace referencia a un segundo aspecto del ser humano ligado a la creación a imagen de Dios: el dominio del hombre sobre las criaturas terrenas. La relación de este dominio con la imagen viene ya del Gn 1,26-28 (cf. *Gn* 2,15). GS cita también Sal 8,5-7. No es un dominio absoluto; lo señala muy bien el Concilio: « para que las gobierne y use glorificando a Dios ». No hace falta insistir en la relevancia de esta anotación en el momento presente (problemas de la ecología, respeto de la creación, etc). Un tercer elemento que se pone de relieve en este número dedicado a la imagen de Dios es la dimensión social del hombre: « Los hizo varón y mujer » (*Gn* 1,27). Ésta es la expresión primera de la comunión de las personas humanas que, evidentemente, alcanza un radio mucho mayor. El concilio no aclara con términos exactos que la dimensión social del hombre pertenece a la imagen de Dios. Ciertamente no es fácil hacerlo. Pero es de notar que en todo este n. 12 de GS no se hace ninguna referencia al Nuevo Testamento ni a la relación que esta imagen de Dios tiene con Cristo. A decir verdad el Nuevo Testamento no relaciona directamente los temas de la creación y de la imagen. El tema de la imagen sufrirá en el Nuevo Testamento una transformación y un desarrollo profundo al que la constitución GS no podía no ser sensible. Esto ocurre en GS 22. Ahí aparece clara la dimensión cristológica de la imagen. En efecto, según el Nuevo Testamento la imagen de Dios es Cristo, el Hijo encar-

¹ K. WESTERMANN, *Genesis* I, Neukirchen 1974, 203-214.

nado (*Col* 1,15; *2 Cor* 4,4) en cuyo rostro resplandece la gloria de Dios (cf. *2 Cor* 4,6). El hombre se hace « imagen » en la medida en que se configura con Cristo, sobre todo en la participación definitiva en la gloria de la resurrección (cf. *1 Cor* 15,49; *2 Cor* 3,18; *Rom* 8,29). Algunos de estos textos son citados por GS 22, donde se señala además que Cristo, hombre nuevo, es a la vez el « hombre perfecto », aquel que « en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación ». Algunos aspectos merecen un breve comentario: la revelación del misterio del hombre « que sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado », se realiza en la revelación del misterio del Padre. Esto quiere decir que la sublime vocación del hombre es la filiación, participación en la de Jesús, como se dirá al final de este mismo n. 22; « hijos en el Hijo clamemos en el Espíritu ¡Abbá, Padre! ». Ésta es la vocación sublime del hombre a la que se refiere nuestro texto. El mismo número nos dirá que la vocación del hombre es una sola, es decir, la divina, y que esto vale para todos los hombres por quienes Cristo ha muerto. No es difícil combinar e interpretar todas estas afirmaciones diversas de GS 22. No hay más que una vocación, la divina, para todo hombre, que se concreta en una llamada a la filiación divina en participación de la de Jesús. Por ello el mismo Concilio dirá un poco más adelante que quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace él mismo más hombre (GS 41).

Si ésta es la definitiva vocación del hombre, no puede no estar en sus estructuras creaturales de alguna manera esta referencia a Jesús. GS 22 cita en nota un texto de Tertuliano, *De carnis res* (o *De res mort*): « Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus ». Se podría haber citado la continuación casi inmediata: « Id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet, Christi [...] ». Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus ». Y *Adv. Prax.* XII 4-5 « Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam dici hominem qui tunc de limo for-

mari habebat, imago veri et similitudo ». Y también un texto de Ireneo, que figuró en los primeros esbozos de GS y después desapareció no se sabe por qué: « Necesse ergo fuit Dominum, ad perditam ovem venientem et tantae dispositionis recapitulationem facientem et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius »². En estos pasajes patrísticos se pone de relieve el aspecto protológico de la dimensión crística de la imagen. Pero no queda tan clara la cuestión en el conjunto de los textos conciliares. Creo que es válido el juicio de H.U. von Balthasar: « todas las cosas han podido hacerse en referencia a su consumación en el segundo Adán [...]. Una vez más a éste, en cuanto autor de la consumación, no le ha podido establecer en este papel otra instancia que el creador; en caso contrario no podría ejecutarla *desde dentro*, sino que tendría que poner su sello final *desde fuera*, sobre las cosas que habrían sido creadas con otro origen distinto »³. Esto vale especialmente para el hombre. La llamada a la vocación divina de cada hombre es la razón última de la irrepetibilidad personal de cada uno de nosotros y funda en último término la dignidad y la sacralidad de la vida humana.

El diálogo con Dios se lleva a su perfección en la inserción en Cristo, el Tú original del Padre. Esto afecta al hombre en su integridad, ya que su destino definitivo es la resurrección, que implica todos los aspectos personales, sociales y cósmicos de su ser. Esta unidad de destino nos hace ver la unidad que ya el hombre es en la dualidad de sus componentes, irreducibles entre sí: *corpore et anima unus*. Es la formulación feliz de GS 14, que reproduce el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) en el título de la correspondiente sección (nn. 362-368). Recogiendo una antigua tradición, olvidada en ciertas épocas, el Catecismo señala que el cuerpo humano « participa de la dignidad de la imagen de Dios » (364). En efecto, ha sido creado a imagen de Dios

² S. IRENEO, *Adv. Haer.* III 23,1 (es interesante todo el contexto, sobre todo III 23,3).

³ H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, 3, Madrid 1993, 237-238.

el hombre, no el alma. Y en relación con esta dimensión cristológica de la imagen que el Nuevo Testamento y la tradición nos dejan entrever podemos pensar que el dominio sobre todo lo creado es participación en el dominio de Cristo a cuyos pies ha puesto el Padre todas las cosas (Ef 1,22).

Dios no nos llama a la comunión con Cristo en cuanto individuos aislados, sino que quiere que todos seamos miembros del cuerpo de su Hijo. La dimensión social de la persona humana, en la cual necesariamente se articula la relación con Dios, es tan primaria como la irrepetibilidad personal. Tanto el varón como la mujer son imagen de Dios. La paridad en dignidad en el reconocimiento de la diversidad se funda en esta condición compartida. La distinción sexual tiene una importancia capital en la complementariedad mutua (lo cual no significa que el varón y la mujer no sean cada uno enteramente una persona humana) y en la función insustituible de la procreación. Este punto nos abre al más amplio de la sociedad humana, que se ha de fundar en el respeto a la persona, en la superación del individualismo. Dios no ha querido que el hombre viva solo y no lo quiere santificar solo. *Gaudium et Spes* 32 habla de la perfección y de la consumación de la índole comunitaria del hombre en Jesucristo. No sólo Jesús participó en las condiciones de la vida social de su tiempo, sino que mandó a los apóstoles predicar para que la humanidad se hiciera familia de Dios; y además « primogénito entre muchos hermanos constituye, con el don de su Espíritu una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección; esto es, en su cuerpo, que es la Iglesia ».

El hombre es persona, el hombre es persona en sociedad, el hombre es persona en el mundo. También GS se ha ocupado de la actividad humana en el universo (GS 33ss). Con el trabajo el hombre prolonga la obra del Creador, se hace útil a los hermanos, y contribuye a la realización del plan de Dios en la historia (GS 34). Como ha puesto de relieve Juan Pablo II en su encíclica *Laborem Exercens* el trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las

criaturas, es un signo particular del hombre ligado a su misma naturaleza (cf. n.1). En esta actividad el hombre refleja la misma acción del Creador del universo (ib. n.4). El derecho y el deber del trabajo están por tanto íntimamente relacionados con la dignidad del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Es un aspecto que la formación de los jóvenes no debería olvidar. El trabajo no es sólo un medio de subsistencia ni es un castigo.

Los diferentes aspectos hasta aquí mencionados, los que hemos llamado las estructuras fundamentales del hombre, reciben en Cristo su último sentido. A él ha sometido el Padre todas las cosas. Naturalmente las realidades temporales tienen su ámbito de autonomía. Ella les viene de la misma dignidad de la creación. No es que la creación del hombre en Cristo signifique que las condiciones creaturales del hombre se pueden conocer sólo a la luz de Cristo. A nadie se lo oculta el error de semejante posición (cf. las matizadas afirmaciones de GS 36, sobre el ámbito de autonomía de las realidades temporales). El orden de la salvación funda el de la creación, pero el conocimiento del primero no nos da los contenidos concretos del segundo. Pero debemos evitar pensar en un orden creatural que no tiene nada que ver con Cristo, en un ser humano pensado por Dios independientemente de él. La antropología cristiana deberá mantener siempre el difícil equilibrio entre estos dos polos.

2. EL SER HUMANO EN LAS CONDICIONES HISTÓRICAS CONCRETAS DEL PECADO Y DE LA GRACIA

Las estructuras fundamentales del ser humano no son algo estático. El hombre es un ser histórico, está en proceso de realización. La humanidad en su conjunto también. Por otra parte en algunos de los textos del Vaticano II que hemos recordado se nos habla de la « vocación » del hombre, a la que evidentemente él está llamado a responder. El paralelismo entre Adán y Cristo que Pablo nos presenta tiene dos dimensiones. Por una parte Cristo es el Adán definitivo, la primicia de

la nueva creación, el que lleva a cumplimiento y a la realización definitiva el Adán primero creado al comienzo de la historia (1Cor 15,45-49). Pero es también el que supera el pecado de este Adán primero con su obediencia (cf. Rom 5,12-21). No entenderemos la significación de Cristo para el hombre si no tenemos en cuenta este aspecto. Las dos dimensiones de Cristo cabeza y Cristo redentor y liberador del pecado se nos dan en una unidad indisoluble en la figura concreta de Jesús. El hombre ha sido infiel desde el comienzo a la vocación a la que Dios le llamaba en Cristo, y este hecho pesa todavía sobre la humanidad. Por otra parte esta humanidad, creada en Cristo, ha sido también redimida por él, y esto también tiene sus consecuencias. Nos podemos inspirar en San Agustín para expresar este hecho en la fórmula (no literal): « Todo hombre es Adán, todo hombre es Cristo »⁴.

Tomamos de nuevo el punto de partida en el concilio Vaticano II. El concilio nos habla de la experiencia de división con que se encuentra el hombre si examina lo más hondo de su ser. « El hombre [...] cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente inmerso en muchos males que no pueden tener origen en su buen Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación [...]. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como una lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas » (GS 13). Es precisamente esta experiencia la que es iluminada con la enseñanza cristiana sobre el pecado y en concreto el pecado original. También aquí es denso y claro el concilio: « Creado por Dios en la justicia el hombre, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios » (*ib.*). Una exposición aunque fuera sólo sumaria, de un tema tan complejo

⁴ Cf. *En. in Ps.* 70, II 1 (CCL 39, 960).

como éste, rebasaría claramente nuestras posibilidades. Baste señalar en este contexto que el pecado presupone la vocación divina del hombre a la comunión con él. Es un no a Dios y a su amor. No es la simple transgresión de un precepto exterior.

El pecado cometido en el exordio de la historia ha tenido una relevancia universal. Ha supuesto la ruptura de la mediación de gracia que el hombre estaba llamado a mediar desde el comienzo, a las generaciones venideras. El CEC, nn. 404-405, recogiendo la enseñanza tradicional, ha puesto de relieve como el pecado original siendo propio en cada uno, no es en nosotros una culpa personal; por ello es llamado pecado de modo analógico (lo cual no quiere decir impropio) y lo ha definido como la « privación de la santidad y justicia originales » en las que Dios había creado al hombre. La naturaleza humana ha sido transmitida desde el comienzo privada de esta santidad y justicia original, que debía haber sido en cierta manera dada con la generación. El hombre, llamado en el comienzo de la historia a ser « mediador » de gracia para los demás, no cumplió esta función a causa del pecado. Por el pecado la naturaleza humana no ha quedado corrompida, según la enseñanza de la Iglesia católica. Pero ha sido herida en sus fuerzas naturales, sometida a la ignorancia y al poder de la muerte e inclinada al mal (ib. 405). El hombre ha perdido su armonía consigo mismo, con los demás y con la creación (ib 400; cf. *Gn* 3), expresiones de la armonía fundamental con Dios.

Después del primer pecado el mundo es objeto de una verdadera invasión de la fuerza del pecado. Haciéndose eco de una corriente muy notable de la más reciente teología católica, el CEC señala también (n. 408) que las consecuencias del pecado original y de todos los otros pecados personales confieren al mundo esta condición pecadora en su conjunto que, con el evangelista Juan, se puede llamar el « pecado del mundo ». Se señala con esta expresión el influjo negativo que las condiciones comunitarias y las estructuras sociales que son fruto del pecado ejercen a su vez sobre el hombre, y, en no pocos casos, lo hacen pecar de nuevo. Sin duda hallamos aquí un eco de lo que el Papa

Juan Pablo II ha llamado « estructuras de pecado ». El pecado de los demás pesa sobre nosotros, como también, el que nosotros cometemos, pesa negativamente sobre los demás. También nuestros pecados contribuyen a este « pecado del mundo ». Es cierto que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, y sólo en la perspectiva de la redención tiene su justo puesto la doctrina del pecado. Pero no es menos cierto que las consecuencias del pecado original permanecen de muchas maneras, que, dada esta condición, la vida del hombre sobre la tierra y la vida cristiana en particular es lucha. Ignorar este aspecto negativo de la historia humana, que sigue teniendo una incidencia negativa sobre todos los hombres, puede dar lugar, lo dice también el CEC n. 407, a graves errores en el campo de la educación, de la política, de la acción social. Por ello, además de la importancia intrínseca de esta enseñanza, había que mencionar necesariamente aquí esta cuestión. La fe cristiana no es pesimista respecto al hombre, porque lo sabe redimido por Cristo, pero es realista, lo sabe frágil y propenso al mal. Este capítulo de la teología cristiana no se basa ciertamente en la experiencia humana sino en las fuentes de la revelación, pero no es ajeno a aquélla.

Pero si todo hombre es Adán, todo hombre es Cristo, y si todos los hombres se encuentran implicados en el pecado de Adán, todos se encuentran también implicados en la justicia de Cristo (CEC 404). La relación entre pecado y gracia es muy compleja, más de lo que tal vez en ciertos momentos de la historia se ha pensado; y si todos los hombres tiene que ver con el pecado de Adán también todos tienen que ver con la justicia y la salvación que Cristo nos trae. Cristo ha muerto por todos y en él el Padre ha reconciliado el mundo consigo (cf. 2Cor 5,19ss). En el bautismo somos incorporados a Cristo y se borra el pecado original aunque algunos de sus efectos permanecen. El magisterio reciente de la Iglesia (cf. GS 22; *Redemptoris Missio* 10, etc.) nos enseña que la acción salvadora de Cristo puede llegar a todos los hombres, aunque no lo conozcan, y que por tanto ninguno está en principio fuera del ámbito de su gracia redentora (todos han sido ya creados me-

dante él). Más difícil es, por supuesto, determinar cómo esto se realiza en concreto. No entramos en esta cuestión por evidentes razones.

Pero la relación que ya hemos visto establecida entre Cristo y toda la creación y el hombre en particular desde el primer instante de su existencia (vocación divina) nos lleva a pensar que en la consecución de la filiación divina por la acción del Espíritu alcanza el hombre la máxima plenitud. La condición de hijo de Dios en Cristo debería ser el más glorioso « título » del hombre que vive en la gracia. Como el título de Hijo de Dios es el que más profundamente nos señala la identidad última de Cristo, así el de « hijo de Dios en Jesucristo » nos muestra lo más profundo de nuestra vocación y la máxima realización del hombre. Jesús nos abre a esta relación. Lo indica con claridad la oración que Cristo nos enseña (cf. *Mt* 6,9; *Lc* 11,2). Pablo, en dos pasajes fundamentales, nos expone también la acción determinante del Espíritu, en cuanto Espíritu del Hijo, en nuestra vida de hijos de Dios: « Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre! » (*Gal* 4,4-6); « En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él para ser también con él glorificados » (*Rom* 8,14-17).

El Espíritu Santo, significativamente llamado en *Gal* 4,6 Espíritu del Hijo, es el que crea en nosotros, según *Rom* 8,15, un espíritu de filiación, es decir, una actitud frente a Dios caracterizada por aquellos rasgos que caracterizaron la vida de Jesús. Por ello en el Espíritu podemos clamar ¡Abbá Padre!, es decir invocar a Dios como lo hizo Jesús. Con ello se nos muestra que en la filiación divina entramos en re-

lación con las tres personas divinas, para participar en la vida misma de la Trinidad. En virtud del Espíritu podemos participar de aquella relación que Jesús, el Hijo unigénito (cf. *Jn* 1,18), tiene con el Padre. El unigénito, sin perder la condición de tal y sin que su carácter único de Hijo de Dios se vea en lo más mínimo afectado, se convierte así, en virtud de su resurrección y del don de su Espíritu, en el primogénito entre muchos hermanos (*Rom* 8,29). La condición de hijos lleva inevitablemente consigo la fraternidad con los hombres. La Iglesia, cuerpo de Cristo, es el ámbito donde esta fraternidad debe manifestarse al máximo. Cuanto decíamos de la condición social del hombre recibe aquí también su perfección y último sentido (cf. *LG* 1). Durante nuestra vida presente es ya realidad nuestra condición de hijos, pero la plenitud nos está reservada para la consumación final: « Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal como es » (1 *Jn* 3,2).

Solamente por el don de Dios podemos llegar a Dios mismo, pero esto no elimina la necesidad de nuestra cooperación, mas bien la funda. El decreto del concilio de Trento sobre la justificación nos da los criterios para iluminar (no para entender) el misterio de la relación entre Dios y el hombre. Sólo por la acción de Dios es posible la salvación del hombre. Esto vale para la redención en Cristo realizada de una vez para siempre, y también para nuestra « apropiación » personal de la misma por la acción del Espíritu. La iniciativa es siempre divina. Pero esta gracia de Dios suscita en el hombre la capacidad de respuesta. El hombre es así un verdadero interlocutor de Dios, que no quiere salvarnos por la fuerza. La libertad es un gran don del Espíritu —« donde está el Espíritu del Señor ahí está la libertad » (2 *Cor* 3,17)—, que nos libra del pecado que nos esclaviza. Sólo por don de Dios podemos responder afirmativamente a la invitación divina, y esto constituye nuestra libertad. Ésta no es sólo capacidad de elección, condición ciertamente indispensable de la libertad humana finita, sino ante todo capacidad de bien, de respuesta positiva a Dios. El mal uso de la



 **iborianum**





























La formación de los jóvenes

Aspecto psicológico

P. TONY ANATRELLA
Psicoanalista (París)

ALGUNOS NUDOS DE LA PSICOLOGÍA JUVENIL CONTEMPORÁNEA

INTRODUCCIÓN

Quisiera examinar algunos nudos importantes que aparecen en la psicología juvenil contemporánea. Existen otros que no tendré el tiempo de tratar, pero que podrán salir en vuestro intercambio de ideas y reflexiones. Deseo, simplemente, ofrecer aquí una modesta aportación a la búsqueda que estáis realizando, de manera que podáis descubrir otros aspectos a través de vuestros propios análisis. Partiendo de los puntos que voy a contemplar, y del examen de algunas dificultades de la vida psíquica de los jóvenes, podremos buscar la mejor manera de elaborar una pedagogía adecuada a las necesidades y exigencias de las personalidades juveniles.

Voy a analizar cuatro puntos: La maduración de la personalidad, la aceptación del propio yo, la elaboración de la sexualidad y las imágenes de los padres.

1. LA MADURACIÓN DE LA PERSONALIDAD

La maduración psicológica de los jóvenes es hoy, sin duda alguna, mucho más larga que en el pasado. Es preciso subrayar, sin embargo, que los interrogantes que se plantean respecto al desarrollo de la per-

sonalidad juvenil siguen siendo relativamente los mismos de una generación a otra. Los adultos deberían recordarlo para saber comunicarse mejor con los jóvenes.

¿Cómo se explica que los tiempos de maduración sean más largos? Sin pretender ser exhaustivos al respecto, vamos a mencionar algunos motivos.

1. *La prolongación de la vida* hace suponer que el individuo dispone de mucho tiempo para prepararse y comprometerse en la vida. Por tanto, algunos demoran los plazos y viven en lo provisorio, sin saber si podrán continuar lo que han comenzado en casi todos los campos de su existencia.

2. *El ambiente social tiene ahora menor influencia* en el desarrollo de los niños y adolescentes. Se ha hecho menos hincapié en la relación educativa, dejando que el joven se las arregle relativamente solo para descubrir las grandes realidades de la vida. La proliferación de la violencia juvenil es el síntoma de una carencia educativa por parte de los adultos. Estos no siempre han sabido ejercer la función de educadores, pues han pensado que los jóvenes pueden desarrollarse sin que ellos tengan que intervenir y han tenido el temor de limitar su libertad. Por el contrario, hay que estimularlos, partiendo de un marco de referencias. Esa falta de sostén educativo por parte de la sociedad desestabiliza las personalidades juveniles. Por consiguiente, los jóvenes buscan relaciones de apoyo, e incluso de dependencia, a través de las relaciones precoces de pareja y de patologías psíquicas como la bulimia, la anorexia y la droga. Esos mismos jóvenes manifiestan también una cierta capacidad de adaptación, tanto para lo bueno como para lo malo: saben permanecer suficientemente abiertos para captar lo que la generación anterior no supo transmitirles, pero pueden también ser relativistas y dejarse llevar por las modas del pensamiento y del comportamiento, sin ningún espíritu crítico.

3. *Los jóvenes generaciones cada vez entran antes en la adolescencia y salen de ella cada vez más tarde.* La sociedad se identifica con los jóve-

nes y toma como norma el comportamiento juvenil. Por eso he creado el concepto de *sociedad adulescéntrica*¹ para describir ese fenómeno. La sociedad pone como valor la inmadurez, animando a permanecer en la adolescencia el mayor tiempo posible. Algunos adultos viven de ese modo, pensando, comportándose y vistiéndose como adolescentes. En uno de mis libros afirmé que se les podía definir *adulscéntes*². Los mismos niños adoptan actitudes de adolescentes sin tener las condiciones psicológicas: desarrollan una precocidad que no es para ellos fuente de madurez, eludiendo las tareas psíquicas características de la infancia, lo que los perjudicará más adelante. Cuando serán jóvenes adultos, tratarán, por ejemplo, de vivir un imaginario que no han vivido durante la infancia.

4. *Muchos jóvenes experimentan la dificultad de acceder a la madurez temporal.* Esa madurez temporal es una de las tareas psíquicas de la post-adolescencia y se sitúa entre los 24 y los 30 años. A veces, en vez de conjugar su existencia asociando el pasado, el presente y el futuro, los jóvenes la viven en un presente que se prolonga. Pasan así, de instante en instante, sin preocuparse por establecer una relación de coherencia. Esas personalidades pueden angustiarse por el porvenir, no por una incertidumbre económica, sino porque no saben preverlo psicológicamente y evaluar las consecuencias que las propias acciones y gestos vividos en el presente tendrán en el futuro. Cuando los jóvenes no han llegado a esa madurez temporal, encuentran difícil formarse una conciencia histórica. No saben, o temen, situar su existencia en el tiempo y, por tanto, ignoran el sentido del compromiso. Por ejemplo, muchos jóvenes adultos que van a mi consultorio quisieran casarse, pero los paraliza el temor a comprometerse. Con mucha frecuencia, ese tipo de inhibición oculta conflictos relacionados con la imagen de los padres (como si se creyeran sin el derecho de ocupar esa misma posición o temieran incurrir en los mismos problemas que sus padres); conflictos

¹ T. ANATRELLA, *Interminables adolescences – psychologie des 12/30 ans*, Cerf/Cujas, Paris.

² T. ANATRELLA, *Entre adultes et adolescents*, Cerf, Paris.

dependientes de la sexualidad, es decir, vinculados a la angustia de librarse de la endogamia y de socializar su vida afectivo-sexual; y, en fin, conflictos relacionados con la capacidad o incapacidad de acceder al sentido de lo institucional, es decir, del tiempo y de la duración. Todo ocurre como si la relación se tuviera que vivir fuera de límites, sin tener que elegir, para que todo siga siendo posible; y en el presente, es decir, según la noción de tiempo característica de la adolescencia, cuando no se soporta la más mínima presión de lo real. Por eso la pedagogía debe preocuparse por marcar etapas progresivas en el desarrollo de la personalidad. Es importante, por consiguiente, ritualizar esos pasos en un mundo donde hemos olvidado el sentido de la iniciación y del rito celebrativo. La eliminación de los símbolos de las grandes realidades humanas, y el abandono de los ritos con el falso pretexto de la sencillez, tienen efectos nefastos a nivel psicológico. Algunas prácticas pastorales se han dejado influenciar por esa moda, en detrimento de la catequesis y del vínculo social eclesial, dando vigor así a la inmadurez generalizada y a la actual crisis de interioridad.

Ese retraso en la maduración no ayuda a captar la realidad. Las representaciones sociales estimulan a vivir inmóviles en la juventud, como si la personalidad estuviera ya completa. Pero a los 18 años muchas estructuras psíquicas tienen aún que formarse. Se trata, por tanto, de situar al sujeto, desde la infancia, en una perspectiva histórica. El adulto tiene que hacer entender al joven que no debe vivir en el momento lo que le llegará más adelante; de lo contrario, algunos vivirán a los 15 años como si tuvieran 25. Se anima, así, a los jóvenes, a prepararse y a asumir su propio desarrollo, manteniendo la perspectiva de un porvenir abierto. Eso les da deseos de crecer.

2. LA ACEPTACIÓN DEL PROPIO YO

Para muchos jóvenes es difícil asumir la propia vida psicológica y el propio espacio interior. Pueden sentir un malestar al experimentar interiormente distintas sensaciones que no saben identificar. Ese fenómeno

no es propio de la adolescencia, pues depende de la reorganización de la representación del propio yo que se realiza durante la pubertad. Además, la sociedad no ayuda al joven a asumir su funcionamiento psíquico; lo estimula más bien a expresarse espontáneamente, sin tratar de elaborar sus primeras reacciones e impulsos.

1. *Esa actitud produce personalidades impulsivas*, siempre activas, en las que la acción no está corregida y mediatizada por la reflexión. No hay en esas personas un verdadero funcionamiento mental. Por eso se quejan con frecuencia de falta de concentración y de que les cuesta trabajar intelectualmente durante largo tiempo. Dan prueba de una carencia interior y de sus actividades intrapsíquicas. Utilizan de manera repetitiva el paso al acto, no en busca de un placer cualquiera, sino para descargar toda tensión interior y regresar al nivel cero y, de ese modo, no experimentar las tensiones internas. Evitan, así, no sólo lo que pasa en su interior, sino el mismo funcionamiento interno. El paso al acto, es decir, al comportamiento que deriva, se convierte en una forma de defensa para evitar que la personalidad caiga en la psicosis. Es una manera de protegerse de una desorganización del propio yo, que es frágil.

2. *Los jóvenes tienen pocos objetos de identificación válidos y seguros* para sacar materiales psíquicos a partir de los cuales construirse interiormente. Nos enfrentamos, aquí, al problema de la transmisión en el mundo contemporáneo. La no interiorización favorece psicologías que están más preparadas a responder a las primeras etapas de la pulsión, que a comenzar una elaboración interior. La fragilidad de los procesos de interiorización produce psicologías más superficiales, más fragmentadas, que manifiestan una cierta dificultad en recurrir a la racionalidad. Por lo que se refiere al lenguaje utilizado, es tan pobre que no favorece el dominio de lo real. Las fórmulas que se repiten como slogans indican temor y sufrimiento ante la idea de reflexionar. Por ejemplo, la expresión: « me produce dolor de cabeza », subentendiendo que pensar puede hacer daño para la salud mental.

3. *La menor energía del aparato psíquico, y la falta de un lenguaje racional, menoscaban*, desde luego, la relación con la realidad, que permanece en el campo sensorial y a veces fusional. Es difícil establecer una distancia que permita la comunicación y la acción. Se da la preferencia al cuerpo, favoreciendo una ruptura en el interior de uno mismo y adoptando prácticas meramente operativas. Con frecuencia el rechazo, por parte del adolescente, en aceptar su cuerpo sexuado —esto se presenta al mismo tiempo que la aparición de las características sexuales— lo proyecta fuera de sí mismo en comportamientos de desafío, escarnio y negación de las realidades. Si el medio que lo rodea se hace eco, proponiendo sólo la inmadurez y la valorización de las pulsiones parciales, el adolescente encontrará en ello una justificación para su comportamiento, en vez de hallar relaciones e ideales que lo estimulen a realizar un trabajo de interiorización.

4. *Son muchos los jóvenes que experimentan una verdadera dificultad psicológica para asimilar el propio espacio corporal.* La droga es uno de los síntomas de ese problema, así como las danzas contemporáneas, en especial la technodance, en las que se vive el cuerpo como cuerpo tribal y no personal, experimentando estados de enajenación, como para escapar a la condición corporal. Otro aspecto sintomático es la moda del tatuaje, de marcar el propio cuerpo con el fuego, del *piercing* (perforar algunas partes del cuerpo para introducir joyas), de las sudaderas y de los vaqueros desgarrados, como expresión de un malestar que reina en el cuerpo. Esto manifiesta también el sufrimiento de vivir ese cuerpo real, a través de los estigmas de una segunda piel desgarrada. Como no sabe asimilarlo, el sujeto hace trabajar su propio cuerpo en todos los sentidos, como para suprimirlo y liquidarlo. Hay que vivir « en otra parte » y fuera de uno mismo. Eso explica la dificultad para adquirir el sentido de los límites.

En la educación contemporánea se nota una preparación insuficiente para resistir a la excitación y a la frustración. En la medicina escolar y universitaria, es posible observar la dificultad que experimentan

muchos jóvenes ante el estrés de la vida. Pasan por distintos estados de conciencia que ellos mismos no saben controlar: tristeza, llanto, y un malestar que termina por hacerles ir a la consulta de un especialista. Ese comportamiento se explica más por la falta de estructuras internas para asimilar las emociones y la afectividad que por la sobrecarga de los programas escolares, como se piensa con demasiada frecuencia. Por consiguiente, la acción con el propio cuerpo se prepara desde muy pronto y rápidamente se transforma en acción contra el cuerpo y contra la actividad psíquica. Se manifiesta así un desprecio por el cuerpo que aparece, en los modelos sociales, en la idealización de un cuerpo que no existe.

La incapacidad de interiorizar la propia imagen corporal es fuente de violencia y se traduce en toda una gama de comportamientos de apropiación: se toma, se roba, se ataca y se destruye; expresando de esta forma con el propio cuerpo en el mundo exterior, lo que no se logra elaborar en el interior de uno mismo. Robar y atacar son maneras de tratar de apropiarse del propio cuerpo, experimentándolo por medio de los otros y de los objetos que se tocan. Pero esa actitud sirve sólo para alimentar el fracaso. En algunos jóvenes se nota una predilección por los comportamientos arriesgados: buscan sensaciones fuertes en las que, por su mismo carácter irracional, no influye la prevención, o influye muy poco.

La catequesis, la educación al sentido de la oración, la liturgia, y también los ritos, los símbolos y los emblemas cristianos, pueden ayudar a los jóvenes a asumir su propio yo, su espacio físico y su espacio corporal. El haber dado menor importancia, en la pastoral, a los símbolos y emblemas de los cristianos, forma parte del rechazo actual al funcionamiento psicológico y simbólico; mientras, paradójicamente, tenemos la tendencia a *transformar todo en psicología* en el campo de la educación. En muchos casos, la explicación psicológica que se da al niño y al adolescente ha reemplazado la relación pedagógica. Los adultos, al no saber cómo enseñar a los jóvenes a vivir, terminan explicándoles lo que sucede en su mente. Los recargan, de este modo, de in-

interpretaciones psicológicas que no enseñan ningún arte de vivir. Tenemos que redescubrir el sentido de la educación que pasa a través de varias mediaciones, a saber: la palabra, los signos y los ritos significativos.

3. LA ELABORACIÓN DE LA SEXUALIDAD

La sexualidad juvenil depende, al mismo tiempo, de las transformaciones vinculadas a esa etapa de la vida y de los modelos sexuales que circulan en el discurso social.

A nivel psicológico:

1. *La sexualidad juvenil realiza un trabajo de reorganización* en el que van a aparecer distintos problemas. En primer lugar, está marcada por una profunda incertidumbre que se ve ocultada con frecuencia por retos e inhibiciones. La puesta en juego consiste en reconocerse en el propio género sexual y aceptar la diferencia de los sexos que permite acceder luego al sentido de la diferencia de los sexos y de la realidad. La problemática de la diferencia de los sexos y de la identidad sexual ha adquirido mucha importancia actualmente, ya que nos hallamos precisamente en un momento de rechazo de esa diferencia fundamental, que es la que permite, sin embargo, reconocer todas las demás diferencias. Nos hallamos, igualmente, en un momento de valorización del discurso homosexual. Ese discurso social dificulta el trabajo psíquico en las personalidades. Cuando se afronta el problema de la identidad sexual³, hay que tener en cuenta tres realidades que estructuran la sexualidad:

a) La identidad sexual, es decir, la pertenencia a un sexo, lo que hace que uno sea hombre o mujer. No existen sino dos identidades, aunque existen multitudes de tendencias sexuales que se ordenan y se sitúan, en el mejor de los casos, bajo la primacía de la identidad sexual.

³ T. ANATRELLA, *La différence interdite*, Flammarion, Paris.

b) La identidad sexuada, es decir, los modos según los cuales la persona percibe y vive su propia identidad sexual y que, a veces, pueden ser contradictorios.

c) La elección del objeto sexual, es decir, la tendencia, la preferencia que va a orientar la vida afectiva. Cuando tal tendencia es el resultado de la maduración y de la realización del proceso de desarrollo de la sexualidad, está orientada por la heterosexualidad. Por consiguiente, hay una coherencia entre la identidad sexual y la elección del objeto, es decir, la tendencia a vivir en la interiorización y la atracción del otro sexo.

A veces ese proceso se ve desviado por distintos motivos psicológicos y reduce la sexualidad a una simple serie de tendencias. De este modo, la homosexualidad, la atracción por personas del mismo sexo, será privilegiada y confundida indebidamente con una identidad sexual. Desde luego, la mayor parte de los heterosexuales se definen como hombre o mujer y no a partir de una tendencia, mientras los homosexuales se presentan como tales, manifestando de este modo el conflicto intrapsíquico que están experimentando.

2. *La sexualidad debe librarse de las representaciones infantiles* en las que a menudo se vive como *agresividad* (posesión del otro con violencia), *sin otro objeto* que no sea el sujeto mismo, y *narcisista* en la medida en que el sujeto se asume a sí mismo como fuente del propio placer. Por eso la masturbación termina produciendo un malestar en el sujeto y planteándole un problema psicológico si éste se siente encerrado en sí mismo y no puede llegar sexualmente al otro.

3. *La sexualidad tiene también que despojarse de las implicaciones edípicas*, si el niño y el adolescente adoptan inconscientemente como compañero preferido a uno de sus padres. Los jóvenes tienen que renunciar a esos primeros apegos imposibles que se expresan a menudo a través de una agresividad profunda contra los padres. A veces no quieren incluso que sus padres los toquen, ni manifestarles cariño, ni mucho menos hablarles, porque ven en ello una complicidad que plantea

el problema angustioso del incesto. Renunciar a la sexualidad infantil, resignarse a privarse de ella, es una manera de renunciar a las expectativas primitivas con relación a las figuras de los padres y así descubrir que la fuente del placer no está en uno mismo sino en la relación con el otro. De lo contrario, la personalidad corre el riesgo de organizar la propia vida afectiva de manera compleja y conflictual respecto a los demás, o de orientarse hacia la homosexualidad, la pederastia, el transsexualismo, etc.

A nivel social:

El discurso social sobre la sexualidad presenta sobre todo incoherencias que estimulan más a una regresión que a una aceptación de materiales simbólicos a partir de los cuales se pueden organizar las psicologías.

1. *Nos ballamos en momentos de una confusión de los sexos.* Con frecuencia, las sociedades han aceptado con dificultad la dualidad de los dos sexos. Esta diferencia fundamental se niega, actualmente, en nombre de una representación que consiste en decir: « no hay hombres y mujeres, sino seres humanos que no se definen por su género sexual ». Podríamos incluso ser las dos cosas al mismo tiempo. Se trata de una quimera, pues la bisexualidad psíquica —tal como la concibe el psicoanálisis— consiste en poner a dialogar a los dos sexos en el interior de uno mismo, no en poseer los dos sexos. En resumen, el ser humano no existe por fuera de la condición sexuada. Sin embargo, el discurso social actual culmina en lo indiferenciado: el niño sería como un adulto, el hombre como una mujer y, del mismo modo, la tendencia sexual podría confundirse con la identidad, etc. En cambio, la persona no puede constituirse, y la sociedad no puede organizarse, si no se parte de las dos imágenes del hombre y de la mujer que abren al sentido de la alteridad y que constituyen uno de los fundamentos del vínculo social. La relación hombre/mujer es, precisamente, la que nos abre al sentido de la historia, como lo manifiesta el hecho de que la Biblia comienza con el libro del Génesis.

2. *La sexualidad contemporánea se caracteriza más por las prácticas y tendencias, que por la calidad relacional*⁴. No voy a desarrollar demasiado este aspecto, pero hay que tenerlo en cuenta en la educación de los jóvenes, ya que esa actitud no permite socializar la vida afectivo-sexual. Pues si todas las tendencias sexuales se consideran por sí mismas, impiden precisamente la socialización de la sexualidad, al contrario de lo que sucede en la integración de las dos identidades sexuales. Curiosamente, nuestra sociedad rechaza la sexualidad desocializándola y exhibiéndola. El ejemplo más perverso lo encontramos en la explotación de la vida íntima del Presidente de los Estados Unidos. Vemos también aparecer las reivindicaciones de unas minorías que viven estilos de vida afectivo-sexuales que reclaman reconocimientos sociales y legales. Esa solicitud es signo de una necesidad de socializar la sexualidad; pero es preciso saberla evaluar, pues la sociedad está obligada a legitimar toda clase de asociaciones.

3. *La sexualidad contemporánea se inspira en la búsqueda del semejante* y perturba el trabajo psíquico de interiorización de la identidad sexual. He aquí por qué se valoriza la homosexualidad: ésta busca lo idéntico, por un lado, y, por el otro, la liberación de la dualidad de los sexos; es presentada, pues, como otra forma de sexualidad que tendría la misma importancia psicológica y el mismo valor social que la heterosexual. Presentar esa tendencia de esa manera implica un engaño intelectual. No es posible considerar la homosexualidad del mismo modo, desde un punto de vista individual y desde un punto de vista social, pues aunque se reconozca en el debate intrasubjetivo del individuo, no puede llegar a ser una referencia social, hasta el punto de integrarla en la ley: la homosexualidad no es un sujeto de derecho.

Efectivamente, la homosexualidad no se puede considerar como una alternativa, o como equivalente a la heterosexualidad. Esta cuestión tiene su importancia, en momentos en que varios países europeos

⁴ T. ANATRELLA, *L'amour et le préservatif*, Flammarion, Paris.

tratan de instituir la homosexualidad y de introducir en el campo del derecho —por primera vez en la historia— una tendencia sexual.

La noción de « pareja » homosexual no me parece adecuada, ya que esa expresión implica una diferencia de los sexos, una filiación y un parentesco que la homosexualidad no puede representar, puesto que no simboliza nada en el ámbito social, fuera de una búsqueda de lo idéntico y de lo semejante.

La homosexualidad plantea un problema psíquico respecto al individuo: manifiesta un estado incompleto de la sexualidad humana que indica la no resolución de los conflictos intrapsíquicos vinculados a problemas de identificación sexual, edípicos e incestuosos. La relación con el otro no es igual a la que se establece en la heterosexualidad. Eso explica por qué las relaciones homosexuales son más inestables y menos fieles. No se trata de reprochar a nadie esta tendencia. Pero no es pertinente reconocerla socialmente hasta el punto de hacer de la inmadurez materia de ley.

La homosexualidad⁵ no puede ser un modelo social. ¿Por qué crear más problemas, cuando ya muchos niños sufren trastornos debidos al divorcio de los padres, a las familias recompuestas o a la relación con uno solo de los padres? ¿Por qué crear trastornos de la identidad? La invención de un modelo que introduce en la ley la negación de la diferencia de los sexos va a confundir aún más las representaciones simbólicas y las referencias.

No sería justo desear que la sociedad reconociera y legislara sobre tendencias sexuales distintas a la de la pareja hombre/mujer. Crear un status especial para una situación excepcional no sería sano. Repito: no hay que confundir el hecho individual del homosexual que vive su vida y digno de respeto, con el hecho de obtener una ley que apruebe lo que esos mismos individuos a veces incluso aceptan con dificultad en

⁵ T. ANATRELLA, *Peut-on légitimer l'homosexualité*, Documents Episcopat, Décembre 1996. Conférence des Evêques de France. Cf. también *Le Pacs – concubinage et homosexualité*, Documents Episcopat, Septembre 1998.

sí mismos. La ley puede fundarse sólo en realidades objetivas y universales, y no en maniobras subjetivas. La homosexualidad es un fenómeno bastante marginal y minoritario socialmente.

Después de la época de la llamada « liberación sexual », que sobre todo liberó la sexualidad infantil hasta el punto de negar los géneros sexuales en beneficio de la homosexualidad, se ha presentado otro período: el período del *miedo*, que se caracteriza por la necesidad de solicitar a la sociedad una ley que reconozca una de las tendencias sexuales y que legisle para darle un status, siendo que dichas tendencias no representan valores sociales. La necesidad de recurrir a la ley es la manifestación de un desconcierto al que no es posible responder en el mismo tono. Pues la homosexualidad, que es la imposibilidad de superar las relaciones edípicas y por tanto, impide asimilar el sentido de la diferencia de los sexos, lleva a algunos a manipular el espíritu de las leyes. Esa perversión del pensamiento ha de ser desenmascarada, pues una tendencia sexual no está llamada a establecer un vínculo social; por el contrario, provoca una ruptura.

El mundo contemporáneo está volviendo a experimentar la *desconfianza* pagana hacia la sexualidad, tal como la manifestaban los *estoicos* mediante el temor, mientras los *epicúreos* trataban de eliminarla con un placer sin fin. Estamos volviendo también al *puritanismo*, nacido de la tradición del pensamiento individualista del siglo XVI, que denuncia el deseo mismo, y cuyo ejemplo más típico es visible en los Estados Unidos.

El cristianismo ha desacralizado la sexualidad para hacer de ella una modalidad de la relación humana, y la ha integrado en el sentido del amor. San Agustín ha enseñado muy bien cómo el pensamiento cristiano invita a cada uno a afrontar y asumir sus propios deseos remitiéndose al amor de Dios, en vez de darles rienda suelta (como los *epicúreos*), huir de ellos (como los *estoicos*), o incluso llegar a negarlos (como los *puritanos*). La Iglesia ha contribuido, de este modo, a humanizar la sexualidad reconociendo la igualdad del hombre y la mujer, responsabilizándolos en su unión, que depende de su propia decisión y no de la de sus padres (lo que permite librarse de la endogamia y del

clan), y privilegiando la elección recíproca en nombre de la libertad del amor. Esta perspectiva antropológica permite elaborar las propias representaciones sexuales y darles una finalidad. Ésta se realiza según el sentido de la alteridad, que representa un compromiso con la otra persona.

Es mucha la confusión que reina en las mentes de nuestros contemporáneos acerca de estas cuestiones. Es importante, por tanto, aclararlas, sobre todo para comprender que los denominados « nuevos modos de vida », « formas de vida sexual » o incluso « nuevas parejas », no tienen nada de original. Vuelven a aparecer en el momento en que los grandes problemas sexuales vinculados a la psicología humana no son tratados ni elaborados. Las representaciones sociales nos devuelven, de este modo, a la sexualidad primitiva e inmadura.

Las imágenes parentales

Las psicologías juveniles contemporáneas sufren a veces por la ausencia de la imagen del padre y por las frecuentes rupturas en la pareja.

Desde hace algunos años, vivimos en *una sociedad sin padres*⁶. Ese fenómeno se observa a través del matriarcado educativo que se está imponiendo. Los niños están rodeados de mujeres. Hace poco, un joven detenido por la policía por haber cometido una agresión, les dijo: « es la primera vez que hablo con un hombre ». En casa, en la escuela, en los servicios sociales y sanitarios, e incluso en la parroquia, la mayoría de los jóvenes tratan sólo con mujeres. Esa ausencia de la imagen masculina no es ajena a la constitución de una homosexualidad de reacción (que se puede corregir psicológicamente, a diferencia de otras formas de homosexualidad). Es posible constatar, igualmente, que esta carencia paterna se manifiesta en la afirmación, por parte de algunos, de que no tenemos necesidad de normas ni de referencias, ni mucho menos de una identidad sexual, pues cada cual debe inventar

⁶ T. ANATRELLA, *La différence interdite*, Paris.

sus propias normas. Si ese fuera el caso, no habría valores universales, y la comunicación entre las personas y las sociedades no sería posible, como lo recuerda Su Santidad el Papa Juan Pablo II en la *Evangelium vitae*. Corremos el peligro de despedazarnos en tribus, encerrándonos en el matriarcado que es siempre fuente de violencia. La violencia juvenil se explica también en parte por la ausencia de imágenes masculinas y de aquella del padre.

Si *la imagen del padre* está ausente, eso no quiere decir que los padres, los papás, no cumplen con su tarea, sino que en las representaciones sociales todo está hecho como si el padre no debiera existir y tuviera que considerarse como una madre-bis. Es así que la procreación sólo viene considerada desde el punto de vista de la madre. Sin embargo, si la maternidad es la experiencia individual de la mujer, la procreación, en cambio, es algo que comparten el hombre y la mujer. Es cierto que hoy los padres han tenido que crear un tipo distinto de relación con sus hijos, más individualizado que en otros tiempos. Por eso tienden a identificarse con la madre, en vez de permanecer en su propia función.

En efecto, el padre, con su presencia, lleva a *diferenciar*, a separar el hijo de la madre para que éste que pueda individualizarse. Es *el extranjero* en la relación madre/hijo, y simboliza el mundo exterior y la realidad. Existe *independientemente* de la madre; por tanto, representa la autonomía psíquica a la que tiene que acceder el niño. Tiene una relación con la madre del niño y por esto simboliza *la ley*, manifestando así al hijo que no puede poseerla. Esta ley de la prohibición del incesto va a abrir al niño hacia las otras leyes que, justamente, permiten la vida. La prohibición, por tanto es estructurante. Si, por un lado, ante la crisis de la autoridad, son muchos los adultos que no se atreven a establecer límites y prohibiciones y favorecen un cierto laxismo, por otro, los jóvenes descubren la necesidad de la autoridad que da seguridad y cohesión.

Las frecuentes rupturas en las parejas muchas veces son el origen de la inseguridad y falta de confianza en sí mismos de algunos jóve-

nes. La inestabilidad afectiva de las parejas, la dificultad con que afrontan los problemas afectivos que les conciernen, y los problemas de comunicación, que culminan en la separación como única solución después de tantos años de vida en común, hacen que la familia vacile. Los innumerables problemas con que hay que enfrentarse desestabilizan a la familia. Por eso la preparación a la vida conyugal debe ser un asunto muy importante, no sólo para los sacerdotes, sino también para todos los agentes de pastoral.

Las separaciones tienen un precio enorme y debilitan a veces las personalidades, tanto de los adultos como de los jóvenes. Tienen graves consecuencias para el vínculo social, mucho más de lo que se piensa. Los jóvenes procedentes de esas situaciones se sienten divididos entre el deseo de triunfar en lo que sus padres han fracasado, y la angustia de seguir los mismos esquemas que han visto en su familia de origen.

CONCLUSIÓN

1. Las relaciones entre jóvenes y adultos son ahora mucho mejores que durante los años sesenta. Podemos, por tanto, pensar en una cooperación entre generaciones, anhelada por los unos y los otros: los jóvenes necesitan de los adultos para crecer; y los adultos, para envejecer bien, deben vivir en presencia de los jóvenes.

2. La generación actual sufrió porque la generación anterior no siempre le transmitió motivos para creer y esperar, ni los ritos y valores de la sociedad. Las jóvenes generaciones, por lo menos sus representantes más conscientes, tratan de establecer nuevamente un vínculo con la historia y con el patrimonio religioso y cultural. La catequesis debe tener presente esa preocupación.

3. La crisis de la interioridad y la divagación subjetiva de muchos jóvenes deben hacernos reflexionar para que nos comprometamos a ayudarles a encontrarse, a apropiarse de su existencia y a profundizar en sí mismos.

La formación de los jóvenes

Aspecto pedagógico

DRA. ARÁNZAZU AGUADO

Especialista en Ciencias de la Educación, (Madrid)

Antes de entrar en el cuerpo de la reflexión debo decir que ésta, más que un discurso muy elaborado, pretende aportar elementos de una pedagogía aprendida en el encuentro con muchos jóvenes del mundo a lo largo de los últimos años.

Apuntar algunos criterios de base para la formación de los jóvenes en el aspecto pedagógico requiere situar la tarea educadora actual de cara a grandes retos. Uno de ellos es *la complejidad del tejido social* en el que transcurre la vida de los jóvenes y de los educadores mismos. Esta complejidad se hace presente en la realidad cultural en sus diversas manifestaciones, en la realidad social, en el mundo de los valores, etc. Vivimos un momento histórico en el que los desafíos principales no consisten tan sólo ni preferentemente en adecuar los medios y métodos pedagógicos, sino en la búsqueda y reformulación de objetivos y finalidades para la educación.

Algunas de las «convulsiones» de este final de siglo se convierten en oportunidades para la educación del siglo XXI: por ejemplo, el fenómeno de la mundialización, tan intensamente presente hoy en nuestra percepción y en nuestro análisis del momento actual, pide una energía de liberación en favor de la persona humana y de la dignidad de los pueblos y las culturas.

Todo ello hace que sea hoy preciso un cierto ánimo y valor, un «atrevimiento» a entrar y a permanecer en el trabajo educativo. Atreverse a educar en los ambientes en los que transcurre la vida cotidiana, atreverse a educar en los espacios públicos que tienen este fin. El futuro de la convivencia y la solidaridad entre pueblos, razas y cultu-

ras, depende en buena medida de la educación que estamos dispuestos a ofrecer.

En un tiempo así, la formación de los jóvenes pide ante todo *una pedagogía del sentido*, una pedagogía del sentido de la vida ¹.

Me detendré en primer lugar sobre este punto. Daré después atención a cuatro líneas de carácter pedagógico que de él se derivan. Cerraré con una breve conclusión.

1. UNA PEDAGOGÍA DEL SENTIDO DE LA VIDA

Se ha dicho con acierto que en la entraña de toda pedagogía hay una antropología que la sustenta y fundamenta. Así es, porque la educación se refiere fundamentalmente a la persona y por lo tanto, antes de pensar el proceso educativo, se hace preciso meditar sobre quién es el ser personal, cuál es su destino, su razón de ser en el mundo, cuáles son sus necesidades básicas materiales y también espirituales, cuál es su condición moral, religiosa, estética y social. Todas estas cuestiones son previas a la educación y claves para encauzar el proceso educativo.

Una pedagogía fecunda debe desarrollar la capacidad de preguntar todo aquello que afecta al ser humano. Debe ser además generadora de inquietud, de una búsqueda profunda. Esa inquietud es el espacio de la búsqueda de sentido. En este trabajo, junto a la intersubjetividad y a la libertad, hay que poner la dimensión trascendente. Educar esta dimensión significa posibilitar las preguntas fundantes de la vida. Para que el joven no permanezca reducido a la exterioridad, es preciso provocar en él los auténticos interrogantes. Una educación integral no puede olvidar la cuestión del sentido; y la cuestión del sentido último está íntimamente relacionada con la religiosidad.

Hay una búsqueda de sentido que se limita a lo inmediato y a la utilidad. Pero las preguntas fundamentales del ser humano no se pue-

¹ Algunas expresiones de este enfoque están tomadas de F. TORRALBA, *Pedagogía del sentido*, Madrid 1997.

den iluminar desde una lógica puramente utilitaria. Podemos encontrarnos con que incluso las personas son en ocasiones valoradas por su utilidad. Una pedagogía del sentido debe proyectar a los jóvenes en su crecimiento hacia una visión más amplia y global del sentido, pero esto sólo es posible si los mismos educadores y formadores participamos de dicha visión.

La pregunta por el sentido incide directamente en *la historia personal*. Este hecho tiene grandes consecuencias operativas ¿Qué sentido tiene mi historia, las experiencias del pasado? ¿hacia dónde me proyectan? Es el hecho de la biografía.

La acción educativa está llamada a arraigarse en la historia del joven y de la joven en dos direcciones. Por un lado, debe posibilitar la relectura personal de la propia historia. Ésta es necesaria para descubrirse y comprenderse a uno mismo. Debe además ayudar a situar esa historia en dirección de futuro. Memoria del pasado y construcción del futuro son dos elementos imprescindibles. El educador debe acompañar este camino. Una educación verdaderamente humana sabe ver a la persona dentro de su itinerario histórico, ayudarle a interpretar dónde está y a dónde quiere ir. Ayudarle significa estar a su lado e indicarle posibles caminos.

Pero hay también en esta pregunta por el sentido una referencia a la historia global de un pueblo y en definitiva a la historia de la humanidad. La persona pertenece también a una historia colectiva, cuyo influjo es preciso comprender bien.

Siempre que se señalan las *claves pedagógicas del sentido*, nos encontramos con dimensiones diversas. Señalamos ahora la dimensión *interpersonal*, la dimensión *sociocultural* y la dimensión *ética*.

La educación es experiencia interpersonal. No se da sino en la interacción de personas. Se trata de una interacción de la que brota una riqueza humana que está llamada a incidir positivamente en el proceso de maduración personal.

La formación trata además de favorecer la situación social y cultural del educando. Trata de comprenderla y de incidir en ella para me-

jorar algunas de las condiciones en que tiene lugar el desarrollo humano y el proceso formativo. Hasta lograr que el fruto mismo de ese proceso pueda incidir a su vez y transformar positivamente la realidad.

Se trata también de formar la conciencia moral de la persona a través de un proceso de libertad y participación, de tal modo que pueda abrirse y madurar una capacidad de pensamiento y de juicio moral de los actos humanos. Ello se traduce en la transmisión consciente de unos valores morales, de unos principios de acción, de un horizonte ético, en definitiva de un modelo de vida solidario y constructivo.

El horizonte de una pedagogía de estas características es *la dignidad humana*, y en esa misma medida el ámbito y el espíritu de los *derechos humanos*.

« La educación —dice V. Frankl— debe ser hoy más que nunca una educación para la responsabilidad... Debemos aprender a distinguir lo que tiene sentido y lo que no lo tiene, lo que reclama nuestra responsabilidad y lo que no vale la pena » (*El hombre doliente*).

A la luz de una pedagogía del sentido, el educador se hace testigo simbólico. No es posible transmitir sentido a través de contenidos abstractos e impersonales, sino a través de gestos y acciones que encierran un contenido profundamente personal. El educador se siente así un ser humano cuya gran vocación de servicio se orienta sobre todo a la construcción de sentido.

Cuando Mounier se preguntaba por la meta de la educación, aludía a la capacidad de despertar personas. Si es así, si la tarea educativa es ante todo el proceso de despertar a la persona, la educación debe integrar la pregunta por el sentido. Ésta es, —se ha dicho con acierto— de todas las preguntas, la más interpelante y acuciante de la condición humana. Una educación que no sea capaz de transmitir sentido no es propiamente una educación humana. Encontrar los recursos necesarios para esta atrayente tarea es todo un reto. Nos interesa, por citar algunos, la fuerza de los símbolos y la contemplación de la naturaleza, la experiencia del silencio y el diálogo prolongado, el análisis de la realidad y la atención a los procesos del desarrollo social, la percep-

ción de las condiciones humanas de personas y grupos en su vulnerabilidad y en sus posibilidades.

El ser humano alcanza su madurez como persona cuando se sitúa ante sí mismo y puede identificar en lo más profundo de su interioridad la pregunta por el sentido último de su existencia.

2. CUATRO LÍNEAS A PROMOVER

De esta así llamada pedagogía del sentido se desprenden algunas líneas que pueden favorecer la educación en este tiempo de tantos desafíos. Son dimensiones llenas de sugerencias y posibilidades para nosotros, formadores, y sobre todo para el crecimiento de los jóvenes y las jóvenes.

Una pedagogía de los valores

Implica en primer término una honda escucha de aquellos valores que movilizan el vivir de los jóvenes: la capacidad de gestos de solidaridad, la sensibilidad hacia lo ecológico y protección del medio ambiente y la naturaleza, el pacifismo, el sentido de la gratuidad. Una pedagogía de los valores nos conduce a la vez a descubrir los rasgos del dolor en que viven muchos jóvenes: la indiferencia, el desinterés, la evasión. De unas y otras experiencias podemos recoger llamadas importantes.

Sobre la base de valores de referencia puede hablarse de una *consistencia personal*, que ayude a vivir serenamente en medio de la inestabilidad, la falta de trabajo, la debilidad psíquica, etc.

Es ésta una pedagogía que reclama a la *vez escucha* y capacidad de *propuesta*.

Una pedagogía de la comunicación

Aquí se concentran muchos estímulos de la tarea educativa y gestos educadores de gran trascendencia. Es mirar el rostro de los sujetos de la educación, es escuchar la vida en las múltiples experiencias huma-

nas, es provocar la palabra que libera. La educación misma es comunicación y no hay tarea formativa que no se dé en la comunicación más auténtica. Las condiciones del respeto y el amor están en la base de este proceso comunitario. Estamos ante una función mediadora, facilitadora, de diálogo nunca concluido. Es comunicación que se hace convivencia, convivialidad. En la perspectiva de la fe se hace comunión, oración, relación personal con el Dios que salva.

Una pedagogía del compromiso

Ésta supone educar para hacerse cargo de la propia vida. Decía Guardini que no basta encaminar a los niños y jóvenes por caminos que respondan a la propia escala de valores; hay que prepararlos para asumir las riendas de su vida con poder de discernimiento y capacidad de decisión. Tomar esa vida en sus propias manos y descubrir la grandeza de poder decidir sobre su existencia y de poder asumir las consecuencias de una vida autónoma y comprometida. Esto significa ayudarles a entrar en una cultura del servicio. Educar para comprometer la vida en un saber amar y mantener vínculos estables. Vivir —como tantas veces ha repetido Juan Pablo II dirigiéndose a los jóvenes— un proyecto de vida. « La juventud es el tiempo de un descubrimiento particularmente intenso del propio proyecto de vida » (*Christifideles laici* 46).

Para los jóvenes que crecen en nuestros ambientes de fe cristiana y para aquéllos a los que se dirige nuestra misión evangelizadora, se trata de ayudar a descubrir progresivamente el atractivo y las consecuencias del seguimiento de Jesús, la llamada del Evangelio como vocación y estilo de vida.

Una pedagogía inclusiva

Así como hablamos hoy de un lenguaje inclusivo, podemos hablar también de una pedagogía de estas características, aunque este término no

sea todavía muy frecuente. Se trata de promover estilos y estructuras formativas que rechacen toda forma de exclusión: desde la que se refiere a las personas hasta la que se genera en relación a grupos humanos enteros. Hoy existen muchas formas de exclusión y marginación. Promover una pedagogía inclusiva, de inclusión, significa acoger a toda la persona y a toda persona. Supone compasión ejercitada paciente y sensibilidad para salir al encuentro de aquellos jóvenes que más necesitan una presencia educadora. Queda aquí sugerido un camino de avance para nuestro trabajo formador.

Estos cuatro puntos o reflexiones pueden venir al encuentro de la experiencia que todos nosotros tenemos. Puede ser un encuentro fecundo, que llene de sentido nuestros enfoques de la formación de los jóvenes.

Estas cuatro líneas nos hablan de una presencia educadora, en contraposición a lo que pudiera apreciarse como ausencia del acompañamiento adulto a las jóvenes generaciones. ¿De qué presencia hablamos?

Sin duda no hablamos de una presencia omnipotente. Es presencia discreta, capaz de acoger con *humildad* los límites. Presencia liberada de autosuficiencia y por ello mismo, actitud atenta y serena que confía en la Presencia de Alguien capaz de inspirar e iluminar.

Es presencia *sostenida*, apoyada, favorecida por un trabajo compartido con otros, no vivida como individualidad, sino en el diálogo con las diversas fuerzas educadoras, familiares y sociales.

Es presencia *motivadora*. Quizá el gran problema de nuestras propuestas educativas reside en la dificultad con que nos encontramos en orden a las carencias motivacionales. En esta presencia motivadora se encierra un arte que nace de la escucha y el diálogo profundos.

Es presencia animadora capaz de crear *grupo*, de ofrecer espacios de inclusión, donde cada joven se sienta persona y sea encontrado y acogido allá donde esté, en el punto concreto de su maduración como ser humano, para ser conducido en libertad hacia nuevos niveles de plenitud.

CONCLUSIÓN

Para concluir, y como homenaje a quien tan repetidamente hizo camino con los jóvenes como educador cercano y dialogante, el Card. Eduardo Pironio, deseo recoger de sus diálogos y encuentros con los jóvenes algunas palabras fuertes que pueden ser referencias de criterio para una pedagogía y una pastoral propia de este tiempo. Son palabras de gran atractivo porque remiten a realidades profundas que todo formador debe mirar y hacer suyas:

encuentro,
camino interior,
compartir el don,
vivir, transmitir vida, construir la cultura de la vida.

Todas ellas nos hablan de un programa que encierra elementos imprescindibles para nuestra tarea formadora. *Encuentro*, que es siempre experiencia de comunidad creyente. *Camino interior*, que nos pone en contacto con el Maestro y nos sitúa en el centro de la propia vida, en oración y búsqueda permanente de la auténtica interioridad. *Compartir el don*, como el nivel más profundo de una comunicación de fe. *Vivir, transmitir vida, construir la cultura de la vida*, como incidencia fecunda en la realidad de nuestro mundo, fruto maduro de una misión evangelizadora entre los jóvenes.

III

PASTORAL JUVENIL

Elaborar una propuesta

La centralidad de la persona y del mensaje de Cristo

Mons. ANDRÉ-MUTIEN LÉONARD

Obispo de Namur (Bélgica)

INTRODUCCIÓN

Un relato sorprendente de Vladimir Soloviev

En 1900, el año mismo en que murió, este gran pensador ruso publicó su *Breve relación sobre el Anticristo*¹. El autor, ortodoxo, pero apasionado de ecumenismo y cercano a la Iglesia católica, imagina la situación espiritual de Europa a fines del siglo XX. Piensa que Europa, en esa época, después de haber superado un terrible peligro a mediados del siglo, habrá logrado su unidad económica y política y se constituirá en los « Estados Unidos de Europa ». Desde un punto de vista social, permanecerá la plaga del desempleo. Desde un punto de vista filosófico, el materialismo y los científicismos áridos del siglo XIX serán superados, pero, espiritualmente, los europeos quedarán exangües. La indiferencia religiosa será general, hasta el punto de que la Europa unida contará sólo con algunos millones de cristianos auténticos, siempre divididos en católicos, ortodoxos y protestantes; los anglicanos se habrán incorporado poco antes a la Iglesia católica. Pero ese pequeño resto habrá adquirido una mayor transparencia: el catolicismo se habrá despojado de gran parte de su pompa exterior, el papado se habrá vuelto más espiritual, y el mismo Papa, aunque de origen italia-

¹ V. SOLOVIEV, *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, Paris, O.E.I.L., 1984, 185-224.

no, será de cultura eslava y tendrá que refugiarse en Rusia. En cuanto a los ortodoxos, se habrán fortalecido gracias a su resistencia a las sectas, mientras que los protestantes, libres de extremismos negativos, habrán restablecido la espiritualidad de la Iglesia primitiva.

El Anticristo

He aquí que a fines del siglo XX hay que elegir un Presidente de los Estados Unidos de Europa. Bajo la influencia secreta, pero activa, de la masonería, viene propuesto un hombre que se había hecho célebre en los años anteriores. De treinta y tres años de edad, profundamente espiritualista, ascético en su comportamiento y dotado de una inteligencia superior. Creía en Dios, pero, sobre todo, creía en sí mismo. Respetaba a Cristo, pero lo consideraba como un simple precursor del orden nuevo del que él mismo, el superhombre europeo, iba a ser el realizador. En una noche trágica le surge la siguiente duda: «Ese Jesús de Nazaret ¿no será acaso el Mesías, el Hijo de Dios mismo, como sostienen los cristianos?». Entonces el Enemigo se le manifiesta, sugiriendo con voz suave: «No, no es él, eres tú... Al otro, al que tú consideras el Mesías, Dios le pidió el sacrificio de la cruz; yo a ti no te pido nada, te doy todo, recibe mi espíritu...». Y el superhombre consiente.

Un cristianismo sin Cristo

Desde ese momento, el éxito es fulminante. El Anticristo publica una obra que, a diferencia de sus libros anteriores, obtiene un enorme éxito en el mundo entero: *El camino abierto hacia la paz y la prosperidad universal*. Todos quedan fascinados con el libro: éste propone un ideal entusiasmante que no pide ninguna renuncia. Aspira a cumbres a las cuales todos pueden tener acceso sin estar obligados a corregir los propios errores. A lo largo de todo ese libro sorprendente se reconocen y se respetan los valores cristianos o evangélicos, pero de tal manera que

cada cual puede reconocerse en ellos, pues su presentación es estrictamente universal y corresponde a los ideales de la razón humana. Algunos cristianos protestarán, desde luego, haciendo notar que en ese libro que consagra los valores cristianos no aparece nunca el nombre de Cristo. Pero los cristianos más iluminados los hacen callar: « ¡Hasta ahora se ha hablado demasiado de Cristo! Más vale protegerlo de un excesivo celo. ¿Lo principal no es, en cambio, que los valores esenciales del cristianismo estén presentes en la obra? ».

El autor de esta obra excepcional se ve lanzado, pues, sin dificultad, por el lobby masónico, a la presidencia de los Estados Unidos de Europa. Hecho Emperador e instalado en Roma, el Presidente realiza en tres años su programa político: termina la unificación política de Europa, fomenta el pleno empleo y la paz social y vela ecológicamente por la protección de toda forma de vida en el planeta. Distrae incluso a la humanidad llena de hastío, mediante varios juegos, gracias a un obispo destituido, titular de una diócesis *in partibus infidelium*, una especie de charlatán cuyos sortilegios encantan a las multitudes.

Un Concilio con miras a unificar el cristianismo

Permanece el problema religioso con las divisiones entre cristianos. El Emperador desea derribar ese último obstáculo que impide la completa unidad de Europa. Traslada su capital a Jerusalén, donde edifica un amplio Templo de la Unidad de todos los cultos y convoca allí mismo un Concilio ecuménico, invitando al Papa Pedro II acompañado de un gran número de cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos; el Starets Juan, con un número impresionante de obispos, sacerdotes, monjes y laicos de las iglesias ortodoxas; y el Profesor Pauli, con una igual cantidad de pastores, exégetas y teólogos representando al mundo protestante. En total, más de tres mil delegados, a los que apoyan alrededor de medio millón de peregrinos que acuden a Jerusalén.

La seguridad de la promoción de los valores cristianos

Desde una inmensa tribuna situada frente a las tres delegaciones, el Emperador saluda a los cristianos allí reunidos y expone su proyecto de un cristianismo unificado que satisfaga los deseos de cada una de las confesiones presentes. Se dirige primero a los católicos, diciéndoles que quiere honrar el cristianismo de manera que estén respetados los valores que ellos más aprecian. El Papa volverá a establecerse en Roma, con todos los privilegios que le había concedido su antecesor Constantino el Grande. Pero, « en cambio, queridos hermanos católicos, reconocedme como único defensor y protector vuestro y venid a mí ». Casi todos los cardenales y obispos, así como la mayor parte de los monjes y laicos se unen al Emperador subiendo a la tribuna, con excepción del Papa Pedro II y de algunos monjes y laicos irreductibles que murmuran: « Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella ».

Dirige ese mismo discurso a los ortodoxos, a quienes les promete la creación, en Constantinopla, de un museo mundial de arqueología cristiana, destinado a promover el conocimiento de los iconos y de la santa liturgia, con el objeto de acercar las costumbres contemporáneas a la sana Tradición ortodoxa. La mayor parte de los jerarcas, y la mitad de los monjes y laicos, suben rápidamente a la tribuna, excepto el Starets Juan quien, con el grupo de los recalci-trantes, abandona su silla al pie de la tribuna y va a sentarse cerca del Papa Pedro II y de su grupo de católicos.

El Emperador, sorprendido por esa doble resistencia y esa colusión entre católicos y ortodoxos, se dirige, igualmente, a los hermanos protestantes, prometiéndoles en el cristianismo unificado una colosal promoción de los estudios bíblicos, ya que va a asignar un millón y medio de marcos para la creación de un Instituto mundial para la investigación sobre la Sagrada Escritura. Acto seguido, más de la mitad de los sabios exégetas se dirigen rápidamente a la tribuna, salvo el Profesor Pauli y unos pocos teólogos quienes, a pesar

de la insistencia de sus correligionarios, atraviesan solemnemente los bancos que habían quedado vacíos y van a reunirse con los católicos y los ortodoxos rebeldes. Pedro, Juan y Pauli se encuentran codo a codo.

« ¿Qué es lo que más apreciáis en el cristianismo? »

Asombrado por esa resistencia insólita y por esa unidad imprevista de los cristianos, hasta ese momento divididos, el Emperador se dirige a la multitud de los cristianos retrógrados que no han querido subir a la tribuna del nuevo cristianismo y les pregunta: « ¿Qué más puedo hacer por vosotros? ¡Raza extraña! ¿Qué esperáis de mí? Lo ignoro. Decidme, pues, vosotros, los cristianos que habéis sido abandonados por la mayoría de vuestros hermanos y de vuestros jefes; vosotros, que habéis sido condenados por el sentimiento popular, ¿qué es lo que más apreciáis en el cristianismo? ». Claramente el Emperador está dispuesto a promover algún otro valor cristiano que hasta entonces no había tenido en cuenta...

« ¡Es Cristo mismo! »

En ese momento, blanco como un cirio, el Starets Juan se levanta y responde con dulzura: « ¡Señor! Lo que más apreciamos, en el cristianismo, es a Cristo mismo, de quien proceden todas las cosas, pues sabemos que en él mora corporalmente toda la plenitud de la Divinidad. Pero de ti también, Señor, estamos dispuestos a recibir todo bien, con la única condición de poder reconocer en tu mano generosa la mano santa de Cristo. Y si quieres saber qué puedes hacer por nosotros, te respondemos francamente: confiesa aquí y ahora ante nosotros que Jesucristo es el Hijo de Dios encarnado, que ha resucitado y que vendrá nuevamente. Reconócelo y te recibiremos con amor, como auténtico precursor de su segunda venida gloriosa ».

El cristianismo del Anticristo desenmascarado

Ante esas palabras, el Emperador palidece. Está desconcertado, como esa noche trágica de antaño. Entonces el Starets Juan exclama con una voz entrecortada: « ¡Hijitos míos, el Anticristo! ». En ese momento, una bola de fuego derriba al suelo a Juan. El Emperador, recuperándose gracias a una voz interior que lo tranquiliza, declara que con esa iluminación el Concilio reconoce unánimemente la autoridad soberana del Emperador de Roma. Pero el Papa Pedro II, levantándose, hace vibrar su báculo en dirección del Emperador y le lanza un anatema antes de desplomarse, él también, sin sentido... Los dos testigos del Apocalipsis... En ese momento, el Profesor Pauli sube a la tribuna y, en nombre del Concilio ecuménico, confirma la fe en Jesucristo, único Salvador, y excomulga al Emperador, mientras se levanta de la muchedumbre un gozoso clamor: « ¡Ven, Señor Jesús! ».

Urgencia de una pastoral centrada en Cristo

No voy a seguir la narración, que termina con una última persecución de los cristianos, la rebelión de los judíos y la venida gloriosa de Jesús. Al evocar la primera parte de la *Breve relación sobre el Anticristo*, he querido insistir sobre todo en la urgencia actual, para la pastoral juvenil, de que no se reemplace a Cristo por el cristianismo; de que no se sustituya a Jesús, único Salvador, por un conjunto descolorido de « valores » denominados cristianos, que representan sólo los ideales espontáneos de la humanidad.

En mi experiencia de sacerdote, de profesor universitario y de obispo, he podido darme cuenta de la capacidad que tiene el corazón de los jóvenes de vibrar ante la persona de Cristo, cuando tienen la dicha de encontrarse con ella. Por eso es importante presentar a los jóvenes, de manera viva y contundente, lo que hay de absolutamente único en Jesús. Esto es posible si nos concentramos en tres rasgos característicos de Jesús en la historia religiosa de la humanidad. Jesús es

el único que ha reivindicado ser igual a Dios, ser el Hijo único del Padre. Sin embargo, murió en el silencio y la ausencia de Dios, como cualquier pecador. En fin, es el único hombre de la historia del que, a costa de perder la vida, algunos testigos han afirmado que Dios lo resucitó de entre los muertos: es el Hijo glorificado.

Considerando una por una esas tres características, descubriremos cómo Jesús es el corazón mismo del cristianismo y veremos cómo es verdaderamente el único Salvador del mundo y, en particular, de los jóvenes de hoy².

2. EL HIJO ÚNICO DE DIOS

La pretensión de ser igual a Dios

El primer rasgo característico de Jesús es la pretensión, expresada tanto en sus palabras como en sus actos, de ser de condición divina. Esto es absolutamente único en la historia de la humanidad. Jesús es el único hombre que, en el pleno uso de sus facultades mentales, ha reivindicado ser igual a Dios. Tenemos que redescubrirlo con ojos nuevos.

Palabras sin lugar a equívocos

La reivindicación de Jesús aparece primero en sus *palabras*, tanto que los evangelios se hacen caja de resonancia de ellas. Las más numerosas y las más formales se encuentran en el evangelio de Juan. Por ejemplo: « El Padre y yo somos uno » (Jn 10,30); o: « El que me ve a mí, ve al Padre » (Jn 14,9); o también: « Os aseguro que antes que Abrahán naciera, yo soy » (Jn 8,58). Esta última palabra es tanto más solemne, en cuanto termina explícitamente citando el Nombre divino (« Yo soy »), aquel que, según el libro del Éxodo (3,14), Dios se dio en su revelación a Moisés. Desde luego, los que escucharon no se equivocaron. Después de haber referido

² Lo esencial de los puntos que siguen está tomado de mi libro *Jésus, le même hier, aujourd'hui et à jamais*, Paris 1996.

la palabra de Jesús: « Mi Padre no cesa nunca de trabajar; por eso yo trabajo también en todo tiempo » (*Jn* 5,17), Juan señala inmediatamente: « Esta afirmación provocó en los judíos un mayor deseo de matarlo, porque no sólo no respetaba el sábado, sino que además decía que Dios era su propio Padre, y se hacía igual a Dios » (*Jn* 5,18). Igual reacción después de la palabra mencionada arriba en *Jn* 10,30: « No es por ninguna obra buena por lo que queremos apedrearte, sino por haber blasfemado. Pues tú, siendo hombre, te haces Dios » (*Jn* 10,33).

Se podrían multiplicar los ejemplos tomados del evangelio de Juan. Escrito probablemente más tarde que los demás, se medita profundamente en él el misterio de la divinidad de Jesús. Pero, por esa misma razón, es quizá más convincente citar los Sinópticos, más fieles literalmente al Jesús histórico. En ellos se encuentran las afirmaciones más claras y más majestuosas de Jesús sobre la conciencia que él tenía de su relación filial, absolutamente única, con Dios Padre. Pienso en primer lugar en *Mt* 11,25-27 (la formulación paralela de *Lc* 10,21-22 es prácticamente idéntica): « Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has dado a conocer a los sencillos. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y al Padre no lo conoce más que el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar »³. La seriedad excepcional del tono anuncia la importancia decisiva de esta palabra. « Nadie conoce al Hijo sino el Padre... ». La intimidad entre Dios y Jesús es tal, que Jesús pretende que nadie le conoce si-

³ La mayoría de los especialistas en exégesis opinan que la estructura y el vocabulario de estos versos garantizan indiscutiblemente su autenticidad. Ésta es discutida sólo por los exégetas prevenidos ideológicamente, quienes, temerosos del alcance de su contenido, prefieren prescindir de ella a toda costa.

no Dios mismo. Él es « el » Hijo de manera absolutamente única, y Dios es « su » Padre de una forma incomparable ⁴.

La condena por blasfemo

El texto decisivo se encuentra, en todo caso, en Marcos, en el proceso a Jesús. He aquí el paso esencial:

« El sumo sacerdote siguió preguntándole: “¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?”. Jesús contestó: “Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo”. El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo: “¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?”. Todos lo juzgaron reo de muerte » (Mc 14,61-64).

Lo que es determinante, en el momento en que se ventila el destino de Jesús, no es el hecho de que él afirme que es el Mesías, pues la reivindicación de tal título no era de por sí blasfema. No lo es tampoco la pretensión de ser el « Hijo del Dios bendito », expresión que, para el judaísmo, no era sino otra manera de manifestar la dignidad real del Mesías, aunque, ciertamente, en la mente de Jesús y con la pluma de Marcos va mucho más allá y tiende hacia una filiación propiamente divina. Lo que es decisivo, es el modo con el cual Jesús expresa su respuesta. Se identifica solemnemente con ese misterioso « Hijo del hombre » que el profeta Daniel (7,13-14) contempló en una visión y a quien Dios concedió un imperio eterno, y subraya fuertemente el carácter divino de ese título precisando que él, Jesús, el Hijo del hombre anunciado por Daniel se sentará a la *diestra* del Todopoderoso (es decir, en el mismo nivel que Dios) y vendrá entre las *nubes* del cielo (signo de la presencia de Dios en el Antiguo Testamento). Imposible nada más cla-

⁴ Véase, en ese mismo sentido: Mt 21,37; 24,36; Mc 14,36; Lc 2,49; Jn 20,17.

ro. Desde luego, el sumo sacerdote y el sanedrín no se equivocan y condenan inmediatamente a Jesús por *blasfemo*. Los otros motivos, sociales y políticos, se sumarán a ese motivo propiamente religioso.

Gestos propiamente divinos

Pero la reivindicación única de Jesús aparece aún más en *gestos o actitudes*, acompañados a veces de declaraciones, que subrayan su alcance. Lo que sorprendió y regocijó a las multitudes desde un principio, en la persona de Jesús, fue la *autoridad* con que hablaba (véase Mc 1,21-28). Incluso a veces Jesús se mantiene claramente a cierta distancia de toda autoridad humana, aun la más elevada, la de Moisés, y habla con la autoridad misma de Dios en la Ley o en los Profetas, sin referirse a nadie más que a sí mismo: « Habéis oído que se dijo... pero yo os digo... » (Mt 5,21-44 *passim*). A través de sus milagros domina la enfermedad y la muerte, y hasta el viento y el mar, con la autoridad y el poder del Creador: « ¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen? » (Mc 4,41). Se arroga el derecho de perdonar a los hombres sus pecados, siendo ese un privilegio divino. Los enemigos de Jesús están molestos, además, por esa pretensión exorbitante y, cuando le oyen hablar al paralítico, murmuran ya la acusación que lo llevará a la muerte: « ¿Cómo habla éste así? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios? » (cf. Mc 2,5-7).

Jesús, con esa misma pretensión inaudita, exige que se sacrifique todo para seguirle, y hace depender la salvación de los hombres de la actitud que habrán adoptado hacia él: « El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí. El que quiera conservar la vida, la perderá, y el que la pierda por mí, la conservará » (Mt 10,37-39; cf. también Mc 8,34-38). Jesús reivindica esa importancia, propiamente divina, cuando pretende estar personalmente con cada uno de los hombres de la historia, acogerlos a todos y salvarlos a todos: « Os aseguro que

cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis » (Mt 25,40); « Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliviaré » (Mt 11,28); « Así el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por todos » (Mt 20,28). Quien habla y actúa de este modo reivindica una posición por encima de todo, al nivel mismo de Dios, y lo reconoce sin lugar a equívocos: « Pues yo os digo que hay aquí algo más importante que el templo » (Mt 12,6); « El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán » (Mt 24,35); « Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba » (Jn 8,23).

Cualquier otro que hablara o actuara así sería un gurú peligroso o un paranoico delirante. Jesús, si es el que ha pretendido ser —y lo es— podía y debía hablar y actuar de ese modo.

Pretensión inaudita y perfecta humildad

Sin embargo, ese hombre que, en la historia, manejó el « yo » con una audacia y una pretensión inauditas, tiene al mismo tiempo una inmensa humildad. Esto se explica por el hecho de que, en su incomparable reivindicación, Jesús tiene conciencia de ser un enviado que ha recibido todo de otro, de Dios, su Padre, y no busca sino la gloria de éste último con una perfecta obediencia y una transparencia del todo filial. Esto es bien visible en los Sinópticos, pero más que todo en san Juan⁵.

Un hecho único en toda la historia del mundo

Esta humilde pretensión a la divinidad es un hecho único en la historia de la humanidad y pertenece a la esencia misma del cristianismo. En otros casos —por ejemplo, Buda, Confucio o Mahoma— los fundadores de religiones lanzan un movimiento espiritual que, una vez puesto en marcha, puede desarrollarse independientemente de ellos. Je-

⁵ Véase, por ejemplo: Mt 11,27; Mc 10,18; Jn 4,34; 5,19; 5,30; 6,38; 7,16; 8,28-29.42; 8,54.

sús, en cambio, es el objeto mismo del cristianismo. Jesús no indica solamente un camino, como Lao-Tzu: afirma que él mismo es el camino; no sólo transmite una verdad, como cualquier profeta: se presenta como la verdad misma; no se limita a abrir el camino que lleva a la vida, a la manera de los filósofos: pretende ser, en su persona concreta, la plenitud misma de la vida divina. « Yo soy el camino, la verdad y la vida » (Jn 14,6). Y en otra parte, dice en ese mismo sentido: « Yo soy la puerta. Todo el que entre en el redil por esta puerta, estará a salvo » (Jn 10,9); o también: « Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá. ¿Crees esto? » (Jn 11,25-26).

Esto es único en toda la historia. La pregunta que hace Jesús es la única que importa: « Crees esto? ». La verdadera fe cristiana comienza cuando el « cristianismo » da paso a « Cristo », cuando un creyente o simpatizante deja de interesarse simplemente por las « ideas cristianas » y los « valores cristianos », en abstracto, y va al encuentro de Jesús como Aquel que reivindica ser al mismo tiempo verdadero hombre y verdadero Dios. Uno entre los miles de millones de individuos, como hombre. Y el Único, como Hijo eterno de Dios, que ha venido a este mundo.

Este primer rasgo característico de Jesús ya es desconcertante. ¿Qué decir de los otros dos?

3. EL HIJO ABANDONADO

La hora de las tinieblas

El segundo rasgo característico de la figura de Jesús contrasta en todo con su pretensión a la divinidad. Se trata de la extrema humillación de Jesús en su pasión. Llegamos aquí a la paradoja absoluta de la figura desfigurada de Cristo. En efecto, el mismo que tuvo la pretensión inaudita de ser el propio Hijo de Dios, muere en el silencio de Dios, aparentemente abandonado por « su » Padre.

La soledad del Hijo humillado empieza inmediatamente después de la Cena. Llegado a Getsemaní, « comienza a sentir pavor y angustia, y les dice: “Siento una tristeza mortal” » (Mc 14,33-34). Y, postrado en tierra, suplica: « ¡Abba! (literalmente, papá). Todo te es posible. Aparta de mí esta copa de amargura. Pero no se haga como yo quiero, sino como quieres tú » (Mt 26,39). Sin embargo, no recibe ninguna respuesta; sólo, según san Lucas, (Lc 22,43) un ángel del cielo lo conforta. El Padre permanece lejos y calla. Y, a una cierta distancia, los discípulos duermen. Blaise Pascal immortalizó esta escena impresionante en su « Misterio de Jesús », presentándolo abrumado por las penas. Marcos, por su parte, habla de « pavor » y « angustia » (Mc 14,33).

¿Cuál es ese abismo, ese precipicio adonde él baja? Ante todo, el del escarnio y la humillación. « Ha llegado la hora. Mirad, el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores » (Mc 14,41). Hay que recordar aquí que, en el Antiguo Testamento, la entrega del justo, o injusto, en manos de los enemigos, es, de alguna manera, obra de Dios mismo. La entrega en manos de los pecadores, la traición de Judas, sobre todo cuando Jesús se entrega libremente a los que lo arrestan, es el momento en que el Padre exige de él una obediencia ciega, abandonándolo al poder de las tinieblas. Jesús es muy consciente de eso, y lo declara abiertamente a los que han llegado para arrestarlo: « Habéis venido a prenderme con espadas y palos como si fuera un ladrón. Todos los días estaba con vosotros en el templo, y no me pusisteis las manos encima; pero esta es vuestra hora: la hora del poder de las tinieblas » (Lc 22,52-53).

La muerte entre los pecadores

El abismo al cual baja Jesús es todavía más profundo que el del escarnio y la humillación del justo abandonado en manos de sus enemigos. Es, en fin de cuentas, el abismo del abandono del Hijo por parte del Padre, en la cruz: « Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? » (Mc 15,34). Ese grito se encuentra en el salmo 22, del que Jesús

sólo repite el primer versículo, impresionando de tal forma a los que le escuchan que tanto Marcos como Mateo lo reproducen en el idioma original: « ¡Eloi, Eloi, lama sabachtani! ». Nadie podrá calcular la profundidad de ese abandono. Pues para el hombre es natural, en cierto modo, estar lejos de Dios: está acostumbrado al pecado, a la lejanía de Dios, y nunca ha conocido la cercanía de su gloria. Pero el hecho de que el Hijo único de Dios sea abandonado por Dios y esté destrozado por la angustia lejos de él es incomprensible, una tristeza que sólo Jesús ha podido experimentar, pues sólo él, que es Dios, puede experimentar verdaderamente qué significa verse abandonado por Dios. He aquí, pues, al Inocente, como cualquier pecador, crucificado entre dos ladrones, y que experimenta en su interior la soledad de los pecadores alejados de Dios. Lo expresa san Pablo en una de sus potentes fórmulas cuyo secreto posee sólo él: « A quien no conoció pecado, Dios lo trató por nosotros como al propio pecado, para que, por medio de él, nosotros sintamos la fuerza salvadora de Dios » (2 Co 5,21). Ese es el abismo incomparable adonde baja el Hijo abandonado.

La paradoja absoluta

Veamos el alcance de esa paradoja, pues tendremos que meditar cómo está incluida en ella nuestra salvación y la del mundo entero. El mismo que reunía las muchedumbres y arrastraba en pos de sí a los discípulos muere solo, abandonado e incluso renegado, traicionado por los suyos: « Entonces todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron » (Mc 14,50). El Viviente por excelencia (« Yo soy la Vida ») se cuenta en el número de los muertos. El Santo de Dios que se atrevía a decir: « ¿Quién de vosotros sería capaz de demostrar que yo he cometido pecado? » (Jn 8,46) muere como un sin Dios, en la soledad y la tristeza de los pecadores; en efecto, dice la Escritura: « Maldito todo el que cuelga de un madero » (Ga 3,13; cf. Dt 21,23). Aquel que ha pretendido ser la Expresión misma del Padre (« Quien me ve, ve al Padre »), y a quien Juan llama el Verbo o la Palabra de Dios, está redu-

cido al silencio de la muerte. El Todopoderoso cuyas obras asombraban a las multitudes ya no puede hacer nada, está reducido a la impotencia y no responde nada a los que lo interrogan (cf. *Mc* 15,4-5), ni tampoco a los que lo insultan invitándolo a salvarse a sí mismo bajando de la cruz (cf. *Mc* 15,29-32). Aquel que se ha presentado como fuente de agua viva, de la que mana la vida eterna (cf. *Jn* 7,37-39 y 4,13-14), agoniza murmurando: « Tengo sed » (*Jn* 19,28). ¿Quién podrá calcular la total oposición, el contraste absoluto de una tal paradoja?

El único Dios humillado de la historia

La humillación del Hijo abandonado es tan única, en la historia, como su pretensión al rango divino. Los mitos griegos habían presentado la idea del dios que sufría e incluso moribundo. Pero como se trataba precisamente de una concepción mítica, y no de afirmaciones relativas a un hombre histórico, el sufrimiento estaba incluido como prueba marginal que oculta superficialmente y en forma pasajera la belleza del dios inmortal. Jesús va hacia la muerte como al corazón de su misión, y el Evangelio ve en la cruz el lugar mismo donde resplandece la gloria del amor divino⁶. Va hacia su Hora, hacia el temible bautismo de su Pasión, como hacia la prueba decisiva donde todo está en juego: « Tengo que pasar por la prueba de un bautismo, y estoy angustiado hasta que se cumpla » (*Lc* 12,50). Va tan resuelto y con tanta lucidez, que los discípulos quedan asombrados. Esto se puede releer en el texto de *Mc* 10,32-34, comparándolo con el de *Mc* 14,53-65; 15,15-20.

El cumplimiento de las profecías de Israel

Ni siquiera el judaísmo —la única de las religiones precristianas que tuvo conciencia de la acción de Dios en la historia— vislumbró la realidad del Dios humillado. Desde luego, todos los rasgos de Jesús están

⁶ Cf. *Jn* 1,14, semejante a *Jn* 3,14-15; 8,28; 12,32-33; 19,37.

muy presentes, en filigrana, en el Antiguo Testamento, pero forman una serie de líneas discontinuas, quebradas, que no están unidas todavía por un diseño único y englobante. La Biblia judía presenta la figura del Mesías triunfante asociada a la del Rey, hijo de David. Los Salmos están llenos de esa figura mesiánica y real (cf. por ej., el Sal 2). Igualmente, en el evangelio de Marcos, el ciego Bartimeo se dirige a Jesús: « ¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí! » (cf. *Mc* 10,46-52 y compararlo con *Mc* 12,35-37). Asimismo, en la Primera Alianza se cultiva la espera de un nuevo Profeta comparable a Moisés (cf. *Dt* 16,15.18) y a Elías (cf. *Mal* 3,23-24, los últimos versículos del Antiguo Testamento). Se presenta también el sacerdocio de los hijos de Leví (cf. *Ex* 32,25-29 y *Dt* 33,8-11). En las visiones de Daniel (*Dn* 7,13-14), se entrevé la dignidad trascendente del Hijo del hombre que llega de las nubes del cielo. Y en los cantos del Siervo del Señor, en el libro de Isaías (*Is* 52,13 a 53,12), está esbozado el cuadro enigmático de un justo aplastado por el sufrimiento y que trae la salvación a muchos después de haber cargado con el pecado de los malvados.

Pero todos esos rasgos que Jesús va a reunir en su única persona, en una síntesis imprevisible, están inconexos e incluso separados en el Antiguo Testamento, que los reparte en varias figuras incompatibles entre sí y no presente todavía cómo un *mismo* personaje podría ser a la vez Mesías, Profeta, Sacerdote, Hijo del hombre trascendente y siervo que sufre, como lo será Jesús. Los evangelios nos ilustran, desde luego, las dificultades que Jesús experimentó, incluso con sus discípulos, para hacer aceptar a sus contemporáneos la idea de un mesianismo espiritual cuyo cumplimiento pasaría, no a través de un triunfo político, sino por un abismo de sufrimiento, preludio del nacimiento de un mundo nuevo, el mundo de la Resurrección. Marcos, sobre todo, insiste en esto, subrayando la incompreensión unánime, por parte de los discípulos⁷ y las enormes reservas de

⁷ Cf. *Mc* 8,14-21.31-33; 9,30-32 y 10,35-45, relacionándolo con *Mc* 9,33-37.

Jesús frente a las graves ambigüedades de los títulos mesiánicos corrientes⁸.

Como dirá san Pablo (2 Cor 3,14-16), el Antiguo Testamento sigue siendo un enigma mientras uno no se convierta a Cristo, que es quien constituye su sentido, su objeto y su unidad, y es el único que descorre el velo que oculta su verdad. Por eso la lectura correcta de la Biblia exige que uno se remita contemporáneamente a los dos Testamentos.

El siervo sufriente

Así se explica la paradoja de que la descripción más asombrosa de la humillación del Hijo abandonado se encuentre en el Antiguo Testamento, y no en el Nuevo. Vale la pena releer esa página en la que el Profeta describe los sufrimientos del siervo y entrevé el fruto de su pasión, aunque el velo que cubre esa cara misteriosa no se levantará sino hasta que se contemple en Jesús ese « rostro lleno de sudor y de sangre » que Bach celebra en su « Pasión según san Mateo ».

« Mi siervo va a prosperar, crecerá y llegará muy alto. Lo mismo que muchos se horrorizaban al verlo, porque estaba tan desfigurado que no parecía hombre ni tenía aspecto humano, así asombrará a muchos pueblos. Los reyes se quedarán sin palabras, al ver algo que no les habían contado y comprender algo que no habían oído.

¿Quién hubiera creído este anuncio? ¿Quién conocía el poder del Señor? Creció ante el Señor como un retoño, como raíz en tierra árida. No había en él belleza ni esplendor, su aspecto no era atractivo. Despreciado, rechazado por los hombres, abrumado de dolores y familiarizado con el sufrimiento; como alguien a quien no se quiere mirar, lo despreciamos y lo estimamos en nada. Sin embargo, llevaba nuestros dolores, soportaba nuestros sufrimientos. Aunque nosotros lo creíamos castigado, herido por Dios y humillado, eran nuestras rebeliones las que lo traspasaban, y nuestras culpas las que lo trituran. Sufrió el castigo

⁸ Cf. por ejemplo, Mc 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36 y 8,26. Esta estrategia del secreto respecto a las ambigüedades de un mesianismo mal entendido constituye lo que se denomina con frecuencia « el secreto mesiánico » de Jesús.

para nuestro bien y con sus llagas nos curó. Andábamos todos errantes como ovejas, cada cual por su camino, y el Señor cargó sobre él todas nuestras culpas. Cuando era maltratado, se sometía, y no abría la boca; como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca. Sin defensa ni justicia se lo llevaron y nadie se preocupó de su suerte. Lo arrancaron de la tierra de los vivos, lo hirieron por los pecados de mi pueblo; lo enterraron con los malhechores, lo sepultaron con los malvados. Aunque no cometió ningún crimen ni hubo engaño en su boca, el Señor lo quebrantó con sufrimientos. Por haberse entregado en lugar de los pecadores, tendrá descendencia, prolongará sus días, y por medio de él, tendrán éxito los planes del Señor. Después de una vida de aflicción comprenderá que no ha sufrido en vano. Mi siervo traerá a muchos la salvación cargando con sus culpas. Le daré un puesto de honor, un lugar entre los poderosos, por haberse entregado a la muerte y haber compartido la suerte de los pecadores. Pues él cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores » (Is 52,13 - 53,12).

Nos queda por contemplar el tercer rasgo característico de Jesús, a saber, el testimonio dado a su gloriosa resurrección.

4. EL HIJO GLORIFICADO

El testimonio único y unánime del Nuevo Testamento

El trazado de la figura de Jesús termina con un rasgo absolutamente único, es decir el testimonio de su Resurrección de entre los muertos. No existe ningún otro hombre, en la historia, del que se haya afirmado seriamente semejante cosa. El testimonio del Nuevo Testamento acerca de ese punto decisivo es unánime y universal. Los cuatro evangelios, es bien sabido, fueron redactados a la luz de la fe pascual y no pueden comprenderse sino a la luz de esa misma fe. No es posible captarlos adecuadamente si no se leen en función de los últimos capítulos. No sólo hablan todos, en la conclusión, de la Resurrección de Jesús, sino que el concepto mismo de que ellos son « eu-angelion » (en

griego), es decir, « Buena Nueva », sería impensable y contradictorio si el portador y objeto de ese « feliz anuncio » hubiera terminado en el fracaso de la muerte de cruz, si Dios hubiera abandonado definitivamente a aquél que se presentaba como Hijo suyo, si el Reino de Dios anunciado por Jesús se hubiera destruido con su muerte infamante. Por lo que se refiere al libro de los Hechos de los Apóstoles, éste está consagrado totalmente al anuncio de la muerte y de la Resurrección de Jesús, desde Jerusalén hasta Roma, pasando por toda la Palestina, Grecia y Asia Menor. Eso mismo se puede decir de san Pablo, cuyas cartas están animadas por la fe en la Resurrección. De esto da testimonio ese paso tan célebre en el que ataca a los herejes (¡ya los había!) que negaban la resurrección de entre los muertos:

« Ahora bien, si se anuncia que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿por qué algunos de vosotros andan diciendo que no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado; y si Cristo no ha resucitado, tanto mi anuncio como vuestra fe carecen de sentido. Resulta incluso que somos falsos testigos de Dios, porque damos testimonio contra él al afirmar que ha resucitado a Jesucristo, siendo así que no lo ha resucitado, si en verdad los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe carece de sentido y seguís aún hundidos en vuestros pecados. Y por supuesto también habremos de dar por perdidos a los que han muerto en Cristo. Si nuestra esperanza en Cristo no va más allá de esta vida, somos los más miserables de todos los hombres. Pero no, Cristo ha resucitado de entre los muertos, como anticipo de quienes duermen el sueño de la muerte » (1 Cor 15,12-20).

La epístola a los Hebreos se funda, ella también, en la fe pascual, pues celebra el sacerdocio eterno de Cristo, quien, por su Resurrección, ha llegado a ser « un sumo sacerdote eminente que ha penetrado en los cielos » (*Heb* 4,14). El papel de la Resurrección es central, igualmente, en las epístolas católicas (de Santiago, Pedro, Juan y Judas) y, sobre todo, en el Apocalipsis, que comienza con una visión de

Cristo en la gloria (*Ap* 1,9-20) y gravita alrededor de la contemplación del Cordero pascual, inmolado y resucitado (cf. *Ap* 5).

La realidad de la Resurrección

La fe del Nuevo Testamento en la resurrección de Cristo no procede de una elaboración lógica (« la vida debe vencer a la muerte ») o psicológica (« Jesús fue tan sumamente vivificante, que debe estar aún vivo »); fue arrancada a los discípulos a través de la experiencia emocionante, apenas descriptible (por definición) y abrumadora, de las apariciones de Jesús después de su muerte. Sin la fe en la Resurrección de Jesús, hemos dicho, el Nuevo Testamento sería impensable e imposible. Pero sin la experiencia real de las apariciones del Resucitado, la fe en la Resurrección hubiera sido impensable e imposible. ¿Se hubieran atrevido los discípulos a anunciar semejante cosa tan llena de riesgos (el retorno a la vida de un Maestro que ha sido traicionado), tan desafiante (la rehabilitación del Mesías condenado por las autoridades), con una tal audacia y esperanza, incluso contagiosa, si todo hubiera terminado efectivamente en el fracaso absoluto de la cruz y si, además, el cuerpo del difunto, a no ser que se lo hubieran llevado (lo que hubiera terminado por saberse y no podría fundar la esperanza pascual), estuviera descansando siempre en la tumba? La resurrección gloriosa de un crucificado es, desde luego, un misterio muy grande para nuestra razón natural; pero la realidad del cristianismo y el nacimiento de la Iglesia, sin esta resurrección, serían un misterio aún mayor. O, más bien, digamos: la Resurrección es un gran misterio, insondable pero resplandeciente de sentido y profundamente iluminante; mientras que el fenómeno del cristianismo, sin la resurrección, sería un enigma incomprensible e inexplicable⁹. Veamos, pues, cuál es la significación y el alcance de la Resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento.

⁹ En una homilía sobre la primera carta a los Corintios (*P.G.* 61,34-46), al final de una disertación sobre la locura de la Cruz, S. Juan Crisostomo añadía lo siguiente —a nuestro parecer irrefutable— donde formula la hipótesis imposible de que Jesús no hubie-

El Crucificado rehabilitado por Dios

La primera predicación cristiana, tal como nos la presenta Lucas en el libro de los Hechos de los Apóstoles, nos ofrece lo esencial del contenido de la fe pascual. He aquí cómo Pedro, en pie con los Once, pronuncia el primer anuncio pascual el día de Pentecostés:

« Israelitas, escuchad: Jesús de Nazaret fue el hombre a quien Dios acreditó ante vosotros con los milagros, prodigios y señales que realizó por medio de él entre vosotros, como bien sabéis. Dios lo entregó conforme al plan que tenía previsto y determinado, pero vosotros, valiéndoo de los impíos, lo crucificasteis y lo matasteis. Dios, sin embargo, lo resucitó, rompiendo las ataduras de la muerte [...]. Que todos los israelitas tengan la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis » (Hch 2,22-24.36).

Se puede ver, así, que el tema único de este discurso de Pedro, y de los otros que aparecen en los Hechos ¹⁰, se resume en la siguiente afirmación: « a este Jesús a quien vosotros crucificasteis por blasfemo, Dios lo ha resucitado ». Los tres rasgos esenciales de la figura de Jesús se encadenan así admirablemente: *la pretensión divina de Jesús* llevó a los hombres a decidir *su muerte humillante en la cruz*; y *la resurrección*

se resucitado: « [los doce] eran miedosos y apocados, como sabemos por la descripción que de ellos nos hace el evangelista, que no quiso disimular sus defectos, lo cual constituye la mayor garantía de su veracidad. ¿Qué nos dice de ellos? Que, cuando Cristo fue aprehendido, unos huyeron y otro, el primero entre ellos, lo negó, a pesar de todos los milagros que habían presenciado. ¿Cómo se explica, pues, que aquellos que, mientras Cristo vivía, sucumbieron al ataque de los judíos, después, una vez muerto y sepultado, se enfrentaran contra el mundo entero, si no es por el hecho de su resurrección, que algunos niegan, y porque les habló y les infundió ánimos? De lo contrario se hubieran dicho: ¿Qué es esto? no pudo salvarse a sí mismo, y ¿nos va a proteger a nosotros? Cuando estaba vivo no se ayudó a sí mismo, y ¿ahora, que está muerto, nos tenderá una mano? Él, mientras vivía, no convenció a nadie, y ¿nosotros, con sólo pronunciar su nombre, persuadiremos a todo el mundo? No sólo hacer, sino pensar algo semejante sería una cosa irracional. Todo lo cual es prueba evidente de que, si no lo hubieran visto resucitado y no hubiera tenido pruebas bien claras de su poder, no se hubieran lanzado a una aventura tan arriesgada ».

¹⁰ Cf. Hch 3,13-15; 4,10-11; 5,30-32.

de entre los muertos se presenta, entonces, como la respuesta de Dios a la condena de Jesús por parte de los hombres.

Por consiguiente, el tercer rasgo de la figura de Jesús justifica el primero pasando por el segundo. En términos más claros: al resucitar a Jesús, el Padre autoriza su reivindicación de ser igual a Dios, le da la razón y justifica así a Jesús, condenado por blasfemo. Desde este punto de vista, la Resurrección es, pues, una rehabilitación del Crucificado.

La glorificación definitiva de Jesús

La Resurrección, sin embargo, es más que una rehabilitación. La Pascua da a Jesús su aspecto verdadero y definitivo, su aspecto glorioso, transfigurando su rostro desfigurado por los hombres. En efecto, siendo de condición divina y pretendiendo serlo, Jesús no reivindicó que se le tratara como tal: aceptó enteramente, no sólo la humildad de la condición humana terrena, sino algo más: la humillación de la pasión. Pero, con la Resurrección, Dios exalta a aquél a quien habíamos humillado y manifiesta en su humanidad transfigurada la gloria oculta hasta ahora y desconocida de su divinidad, colocándolo por encima de todo como Cristo y Señor. Esta exaltación pascual del Hijo humillado es la que celebra san Pablo en el himno espléndido de su epístola a los Filipenses:

« Cristo Jesús, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres. Y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre » (*Flp* 2,6-11).

La inauguración de un mundo nuevo

En fin, al resucitar a Jesús, que había sido entregado al poder de la muerte y puesto en el nivel de los pecadores, Dios comienza en él una humanidad nueva y un mundo nuevo que han atravesado el doble abismo de la muerte y del pecado.

En efecto, para el Nuevo Testamento, la Resurrección de Jesús no significa un simple retorno a la vida presente, a la manera de las « resurrecciones » que relatan los evangelios. Éstas son más bien « reanimaciones » portadoras de esperanza, pero efímeras. La hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naím y Lázaro retornaron a esta vida por un tiempo, pero luego volvieron a morir. Eso no le sucede a Cristo. Su Resurrección es una entrada definitiva en una condición nueva y gloriosa de vida. Pablo lo afirma con toda claridad: « Sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, no vuelve a morir, la muerte no tiene ya dominio sobre él » (*Rm* 6,9). La Pascua es, por tanto, para la fe cristiana, el principio de lo que la Escritura llama « unos cielos nuevos y una tierra nueva »¹¹, y Cristo Resucitado se presenta como « el primogénito de toda criatura », « el primogénito de los que triunfan sobre la muerte » (*Col* 1,15-18) « como anticipo de quienes duermen el sueño de la muerte » (*1 Cor* 15,20).

Para terminar esta sección, contemplemos juntos al Resucitado en una de sus apariciones:

« Estaban hablando de ello, cuando el mismo Jesús se presentó en medio y les dijo: “La paz esté con vosotros”. Aterrados y llenos de miedo, creían ver un fantasma. Pero él les dijo: “¿De qué os asustáis? ¿Por qué surgen dudas en vuestro interior? Ved mis manos y mis pies; soy yo en persona. Tocadme y convenceos de que un fantasma no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo”. Y dicho esto, les mostró las manos y los pies. Pero como aún se resistían a

¹¹ Cf. *2Pe* 3,13 y *Ap* 21,1, con referencia a *Is* 65,17 y 66,22.

creer por la alegría y el asombro, les dijo: “¿Tenéis algo de comer?”. Ellos le dieron un trozo de pescado asado. Él lo tomó y lo comió delante de ellos. Después les dijo: “Cuando aún estaba entre vosotros ya os dije que era necesario que se cumpliera todo lo escrito sobre mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos”. Entonces les abrió la inteligencia para que comprendieran las Escrituras, y les dijo: “Estaba escrito que el Mesías tenía que morir y resucitar de entre los muertos al tercer día, y que en su nombre se anunciará a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén, la conversión y el perdón de los pecados. Vosotros sois testigos de estas cosas” » (Lc 24,36-48).

Nos queda por descubrir cómo, en la realidad incomparable del *Hijo único de Dios, humillado y glorificado*, está incluida nuestra salvación y la del mundo entero.

5. JESÚS, ÚNICO SALVADOR DEL MUNDO

El misterio pascual, última palabra de la Revelación

Dios se revela a nosotros por medio de acontecimientos y palabras que se iluminan mutuamente. Dios nos « habla », por tanto, a través de las « palabras » del Nuevo Testamento, pero éste es la caja de resonancia de una « palabra » más fundamental que se ha expresado en el « acontecimiento » del Hijo de Dios hecho hombre, humillado y glorificado. Dios nos « dice » todo su amor al realizar nuestra salvación. « Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo por medio de él » (Jn 3,16-17). Y con las palabras de san Pablo: « Si Dios está con nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no va a darnos gratuitamente todas las demás cosas juntamente con él? » (Rm 8,31-32).

Lo que Dios nos « dice » en Jesús

A través del *primer rasgo de la figura de Jesús*, a través de ese hombre que ha pretendido ser igual a Dios, a través de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, Dios nos « dice » —y realiza— la Alianza definitiva entre Dios y el hombre, la unión indisoluble de Dios con la humanidad. Es como si nos « dijera »: « Yo, tu Dios, me he vuelto lo que tú eres, un hombre, para que tú, simple criatura humana, tengas parte en la vida misma de Dios. Me he hecho hombre para que tú te vuelvas Dios. Mi amor te abre una esperanza loca. Pues formas parte de mí para la eternidad. Ya no puedo ser feliz sin ti. Ten confianza: el hombre tiene todas las posibilidades de triunfar, pues él y yo somos una sola cosa en Jesús ». Ésta es la esperanza que vive en Pablo cuando exclama: « Estoy seguro de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes de cualquier clase, ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro » (Rm 8,38-39).

A través del *segundo rasgo de la figura de Jesús*, a través del Hijo humillado y abandonado, a través de Jesús que muere como cualquier pecador, Dios nos « dice »: « No temas. He visitado los infiernos de tu vida y de tu muerte. Incluso en lo más profundo de tu sufrimiento estoy contigo. Si pasas por una hondonada de tinieblas, la cruz de Jesús está allí para tranquilizarte. Por muy abajo que caigas, caerás en él, pues él ha ido más abajo que tú por el abismo. Por grave que sea tu pecado, por imperdonable que te pueda parecer, mi Hijo ha cargado con él en vez tuya; él, que es el Cordero de Dios que lleva los pecados del mundo; él, que sin haber pecado, fue identificado en la cruz con el pecado cuando murió alejado de Dios, y me llamó a gritos: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. No temas. Incluso en la estrecha procesión de la muerte, incluso en la muerte más absurda, él te acompaña y te precede. Por ti vivió la angustia y el terror. Por ti bajó a los infiernos, en la más grande soledad. No temas ».

Y a través del *tercer rasgo de la figura de Jesús*, a través del Hijo perdido y hallado, a través del Hijo rehabilitado y glorificado, Dios nos « dice »: « Llénate de esperanza. Mi Hijo cargó con todo y pasó por todo. Sufrió todo y abrió una brecha para todas tus dificultades. Atravesó el muro de tus innumerables faltas. El océano inmundo del pecado invadió su corazón inocente y lo inundó de tristeza y hastío. Pero ahora él vive para mí, en la luz. Con él, tu acabarás con tu pecado. Ábrele tu corazón y, de su corazón herido por el pecado del mundo entero, brotarán hasta ti el agua y la sangre que te regeneran (cf. *Jn* 19,34). Llénate de esperanza. Él ya experimentó la amargura de tu muerte y te ofrece, desde hoy, más allá de la muerte, la vida imperecedera. Él es quien te grita: “No temas; yo soy el primero y el último; yo soy el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo para siempre y tengo en mi poder las llaves de la muerte y del abismo” (*Ap* 1,17-18). Con él, si quieres, superarás todo. Pon tu mano en la suya. Es una mano humana y fraternal que captará cualquier sobresalto en tu ser. Pon tu mano en la suya. Es la mano real de tu Dios, capaz de garantizarte protección cuando todos los demás fallarán. Pon tu mano en la suya. Es la mano traspasada de tu Dios crucificado, apta para acoger todas las heridas de tu vida. Pon tu mano en la suya. Es la mano gloriosa de tu Salvador resucitado, la única que puede introducirte en la luz del Reino. En medio de las pruebas de esta vida, sea tu alegría como la de los primeros discípulos cuando, resucitado, les mostró sus manos y su costado ».

« Aquel mismo día, por la tarde, estaban reunidos los discípulos en una casa con las puertas bien cerradas, por miedo a los judíos. Jesús se presentó en medio de ellos y les dijo: “La paz esté con vosotros”. Y les mostró las manos y el costado. Los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor. Jesús les dijo de nuevo: “La paz esté con vosotros”. Y añadió: “Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros”. Sopló sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo. A quienes les perdonéis los pecados, Dios se los perdonará; y a quienes se los retengáis, Dios se los retendrá” » (*Jn* 20,19-23).

El corazón de Jesús palpita por el corazón de los jóvenes

Todo lo que acabamos de meditar es un tesoro que el Padre destina particularmente a los jóvenes. Y los jóvenes se sienten felices cuando lo descubren. En la pastoral juvenil, raramente se presenta la ocasión de decir y de vivir en forma patente todo ese tesoro infinitamente rico que es Cristo. Pero los que acompañan a los jóvenes lograrán mucho si tienen en su corazón la riqueza de Cristo. Así podrán ir hacia los jóvenes con Cristo en el corazón. Jesús pasará de la manera que él querrá a través de su humilde testimonio de vida. Y, a veces, tendrán la alegría de suscitar un momento de gracia en el que la realidad viva de Cristo llegará precisamente hasta el corazón mismo de los jóvenes. Sólo por esos momentos de gracia, les vale la pena, a los animadores, estar constantemente a disposición de Jesús y de los jóvenes, abriéndoles totalmente el corazón.

Educar a los jóvenes a la fe en un tiempo complejo

Problemas y perspectivas

D. RICCARDO TONELLI

Universidad Pontificia Salesiana (Roma)

1. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN UNA SOCIEDAD COMPLEJA

Estábamos acostumbrados a pensar en los problemas y a buscar soluciones, atentos sobre todo a los datos seguros y a las exigencias, válidas para todos los tiempos.

De esta forma, por poner un ejemplo, quien tenía que preparar una conferencia sobre la educación a la fe, se preocupaba antes que nada de las cosas que tenía que comunicar, de su precisión y sistematicidad. También en el análisis de los problemas lo importante eran las referencias estables: la escasa disponibilidad al compromiso y a la responsabilidad se veía como causa del egoísmo que amenaza el corazón de cada persona; la fragilidad e intemperancia juvenil se consideraba fruto de la misma juventud... una enfermedad que se cura sola, basta con tener paciencia y esperar.

Sin duda todo esto conserva su valor. Sin embargo, se está consolidando otra forma de pensar, de interpretar y de proyectar, que comparto. Reafirma las mismas preocupaciones pero desde una perspectiva muy distinta: la atención se cambia de la « cosa en sí misma » a la trama de relaciones en la que estamos situados y a la influencia que el contexto cultural y social ejerce sobre los procesos de maduración. La profundización sobre la situación cultural y juvenil actual nos indica, por consiguiente, los datos con los que medirse de forma real y, sobre todo, el lugar teológico del que recoger, con un atento discernimiento, sugerencias preciosas con vistas a un nuevo proyecto.

Una confrontación y un enfrentamiento sobre la vida y la esperanza

En esta lógica también mi atención corre hacia las características de la sociedad compleja en la que vivimos. Entre todas las cosas que hay que recordar, subrayo una, especialmente inquietante para personas que, como nosotros, están comprometidas en la educación de los jóvenes a la fe, con un proyecto que nos viene de lejos.

Nuestra propuesta se refiere al sentido de la existencia y, como consecuencia, está llena de exigencias que comprometen en orden a la calidad de la vida y a su fundamento.

Las generaciones pasadas recibían el sentido de la existencia a través de procesos de transmisión bastante tranquilos, cuya eventual conflictividad era solo coyuntural. Hoy, por el contrario, asistimos a una crisis de transmisión cultural. Quienes tienen la responsabilidad de transmitir a otros las razones para creer a la vida y a la esperanza, no saben bien qué transmitir ni como hacerlo. Por otra parte, también es escaso el interés por recibir algo de los demás, si este sujeto no pertenece claramente al propio grupo cercano. También las instituciones, tradicionalmente encargadas de esta responsabilidad (escuela, familia, iglesia...) hoy están en crisis. Como reflejan las investigaciones más recientes, éstas recuperan credibilidad y consenso sólo cuando saben presentarse como lugar de relaciones primarias satisfactorias. En el fondo, esas funcionan sólo cuando, renunciando a su especificidad, delegan a otros la transmisión de los « contenidos », para apropiarse la de asegurar interacciones.

El reflejo sobre la vivencia religiosa

Esta situación repercute sobre el modo con el que sobre todo los jóvenes viven la dimensión religiosa de su existencia.

El aspecto más evidente es el caracterizado por la indiferencia. Existen personas a las cuales la vida de la Iglesia y su significado no les dice realmente nada de serio o de interesante, en lo que se refiere

a la vida y su sentido. En estos casos estamos pasando de los tiempos de la polémica y de la contestación a la insignificancia: los caminos se han separado y se abren otros nuevos al surgir otras preocupaciones.

A un nivel menos verificable de la indiferencia, existe una confrontación y un enfrentamiento con algo que no se refiere a la vivencia religiosa sino a su condición necesaria: la calidad de la vida. En una situación compleja, lo primero que entra en crisis, de hecho, es el sentido de la vida, su orientación, la consistencia de su fundamento.

En muchos casos el enfrentamiento permanece escondido, casi camuflado. Lo que aparece en el cuadro existencial de las personas es la construcción de un equilibrio entre exigencias que ya no se ven como contradictorias. Los modelos culturales dominantes (incluso aquellos realmente lejanos de la lógica evangélica) logran convivir, con tranquila resignación, con expresiones religiosas muy comprometidas.

En otros casos, por el contrario, el enfrentamiento es violento. La actitud dominante es de rechazo: se nos excluye, en términos reflexivos, de las lógicas dominantes, reafirmando toda la fuerza profética del evangelio, hasta proclamar con ímpetu su carácter intolerante respecto a las lógicas mundanas.

También hay signos de esperanza. Los ofrecen los jóvenes que han logrado conjugar de forma muy madura las exigencias más radicales de la fe cristiana con las notas más significativas y auténticas de la cultura actual. Muestran, con los hechos, que la confrontación es posible y, si se hace desde el seno materno de la comunidad eclesial, puede ser enriquecedor para todos. Son signos elocuentes de esta tendencia la atención hacia la cultura, relanzada por muchas comunidades eclesiales, y el intento de imaginar nuevos modelos de espiritualidad.

Como reacciones a este malestar que pesa sobre tantas personas, surge la búsqueda de algo nuevo. Muchos jóvenes, de hecho, se dan cuenta de que no pueden fundar el sentido y la esperanza sobre aquello que se les había ofrecido y buscan algo nuevo, distinto. Estamos ante la famosa « pregunta religiosa » de la que tanto se habla. Esta « pregunta religiosa » es principalmente pregunta de sentido a la vida y

de esperanza, provocada por las desilusiones de muchas propuestas actuales de sentido; también la eventual petición de « cosas » religiosas indica la búsqueda de algo que dé sentido y esperanza. Sin embargo, no podemos olvidar que esta pregunta religiosa frecuentemente está marcada por trazos culturales dominantes (subjetividad, fuerza de la experiencia, búsqueda de una verificación inmediata...): por tanto frecuentemente está lejos de los modelos culturales en los que se encarna la propuesta eclesial.

2. CRITERIOS PARA ORGANIZAR SOLUCIONES

La influencia de la complejidad se nota también a nivel de la praxis pastoral de nuestras comunidades eclesiales. Es fácil constatar la presencia de una gran pluralidad de modelos. No dependen únicamente de la necesidad de responder a situaciones diversas. Frecuentemente el pluralismo tiene en su raíz una variedad de interpretaciones de los mismos contenidos de la fe y un modo diferente de concebir al hombre y los procesos finalizados a su educación.

No podemos considerar esta situación como una conquista de la que estar orgullosos, ni podemos asumir la lógica dominante que hace de la sensibilidad y de la experiencia personal el criterio indiscutible de cada opción. Por otra parte, la homogeneidad de los tiempos pasados lleva consigo una desproporción entre los costes y los beneficios.

Quien quiere permanecer en la complejidad, sin dejarse arrastrar, se pregunta con creciente inquietud: ¿hay alguna forma para trabajar el pluralismo, respetando las diferencias y la unidad?

En estos años hemos experimentado un modelo de elaboración del pluralismo y de la complejidad: la convergencia operativa alrededor de algunos criterios de evaluación.

Estos criterios no vienen de fuera ni representan una especie de plataforma autorizada por encima de las partes. Indican, en términos más pobres, una sugerencia de convergencia, capaz de asegurar la unidad (no sólo formal) respetando también la pluralidad de modelos

operativos, porque son la expresión de un patrimonio común y compartido, fruto de la maduración que ya ha marcado a las comunidades eclesiales comprometidas en un servicio pastoral. Recuerdo tres:

La conciencia hermenéutica

La educación y la educación a la fe llama a medirse con las exigencias de la verdad, porque ninguna búsqueda de nuevos recorridos puede hacerse al margen de la verdad. Sin embargo estas exigencias nunca se presentan en estado puro. Para ser transmitidas a personas marcadas por la cultura en la que viven, forzosamente tienen que asumir expresiones de tipo cultural. Así fue para Jesús de Nazaret, rostro y palabra de Dios en la gracia de su humanidad. Así es para la palabra de Dios que se hace palabra para el hombre haciéndose palabra de hombre. Tiene que ser así para los valores educativos y los contenidos de la fe. Todas las cosas que poseemos y de las que tenemos que dar testimonio, son, al mismo tiempo, expresiones de los modelos culturales presentes y dominantes en un momento determinado de la historia, e indicaciones de eventos normativos, que deben ser asumidos con plena disponibilidad y por los que hay que dejarse juzgar e inquietar.

Llamo « conciencia hermenéutica » a la actitud práctica que deriva de esta convicción teórica. Actúa con conciencia hermenéutica quien trata de reactualizar las propuestas, activando un discernimiento entre lo que es permanente (una especie de « núcleo » que pone exigencias perennes) y lo que depende de situaciones culturales particulares.

Como consecuencia, inmediata y que exige esfuerzo, nos queda la tarea de repensar el proyecto cristiano a partir de la aportación (positiva y negativa) de la cultura actual, para hacer que nuestra propuesta sea « significativa » y « salvífica »: significativa quiere decir capaz de asumir las categorías dominantes, salvífica quiere decir capaz de contestarlas y de llevarlas hacia la autenticidad.

La conciencia misionera

El segundo elemento de convergencia está representado por las decisiones de quiénes deben ser los sujetos de la acción pastoral: ¿en que jóvenes pensamos y con quienes nos confrontamos para analizar la responsabilidad de la comunidad eclesial?

No necesito gastar demasiadas palabras para recordar que los jóvenes son un universo muy fragmentado, difícilmente reducible a una única imagen.

La conciencia misionera, que progresivamente se ha consolidado en la comunidad eclesial, empuja a pensar, en primer lugar, en « todos los jóvenes », y no sólo en aquellos que están abiertos a cada propuesta y que viven con intensidad su experiencia cristiana. Ciertamente no es correcto cerrar los ojos sobre estos jóvenes, que han reconstruido una relación satisfactoria con la comunidad eclesial. Pero tampoco podemos limitar nuestra mirada a estas situaciones felices. Ésas, al máximo, muestran con los hechos que algo puede cambiar e indican las condiciones necesarias para obtener resultados satisfactorios.

La conciencia misionera llega a ser un criterio para la conciencia hermenéutica, de la que ya he hablado. No es posible volver a expresar las propuestas con la única preocupación de una precisión formal. La oposición « verdadero - falso » en la evangelización se mide sobre aquella más comprometida de « significativo para todos - significativo sólo para algunos ». Sobre esta variable habría que verificar las propuestas, las iniciativas, las intervenciones, para volver a dar al Evangelio de Jesús su fuerza de « hermosa noticia » para los jóvenes como grupo social y, entre ellos, preferentemente para los pobres y los excluidos.

La conciencia educativa

También la tercera cuestión afronta un problema teórico y práctico de gran amplitud.

La comunidad eclesial siempre se ha interesado por la educación. Si los términos no se limitan a un juego vacío de palabras, definir la pastoral juvenil como « educación a la fe » (o « de la fe », como algunos prefieren decir) no es una opción indiferente. Sin embargo por desgracia la conciencia de la autonomía de las disciplinas y el significado también salvífico de los procesos educativos... eran más palabras que hechos en la vivencia eclesial de un tiempo.

Los problemas de la evangelización, también en un plano operativo, se afrontaban a partir de reflexiones sobre todo teológicas y las perspectivas de acción estaban planteadas sobre las exigencias del tener que ser. A las ciencias de la educación se les pedía una ayuda sobre todo funcional. En la realización de proyectos pastorales, también cuando se hablaba de « educación », la referencia a las ciencias de la educación era, por lo tanto, sólo de tipo analógico.

El cambio de mentalidad ha abierto la pastoral juvenil hacia un modo de hacer, cuyos frutos están ante los ojos de todos.

La educación incluye el ámbito cultural, es decir, aquel que se refiere al estilo de existencia, a sus razones y a sus perspectivas. Es urgente restituir a cada persona la capacidad de reconocerse y de realizarse como sujeto autónomo y responsable de la propia historia y de aquella de los demás. Personas construidas sobre este estilo de existencia pueden incidir en los distintos niveles donde se juegan los procesos estructurales.

Reconociendo la urgencia de reconstruir la trama de los procesos de transmisión cultural, son cada vez más necesarios adultos y jóvenes dispuestos a compartir las propias razones de vida. En el intercambio, el adulto reencuentra su constitutiva función educativa y el joven descubre su interés en las propuestas que nacen en la cultura y en la historia donde vive y que, además de ser fascinantes, son en sí mismas propositivas.

3. PARA ORGANIZAR LOS CRITERIOS EN UN PROYECTO

Los jóvenes que viven su existencia cotidiana donde se forman los modelos culturales dominantes, se encuentran bombardeados por proyec-

tos y propuestas, realmente muy lejanas respecto a aquellas en las que se expresaba la vivencia religiosa tradicional. En una situación como ésta, que trata de tomar en serio una de las dos propuestas —o aquella religiosa o la que nos llega a través de los modelos culturales dominantes— se tiene la impresión de estar ante una alternativa dramática: renunciar a ser gente de este tiempo para consolidar la propia experiencia religiosa o renunciar a la dimensión religiosa de la existencia, para ser de este tiempo.

Sé bien que esta confrontación frecuentemente no se experimenta con tanta radicalidad como la he descrito. La tipología de resultados, recordada poco antes, documenta algo que nos incumbe, aunque con frecuencia no reflexionado.

Esta conciencia me lleva a reconocer que el reto actual no parece de naturaleza religiosa, sino antropológica. En otras palabras, la cuestión es que no hay una alternativa entre el ser religioso y el no serlo. Antes de esta decisión y como su posibilidad, está la confrontación sobre el tipo de hombre y de mujer que soñamos o queremos (o podemos) llegar a ser.

En una situación cultural como la actual, el servicio de educación a la fe tiene que tener en cuenta, con la misma intensidad, la responsabilidad de la reconstrucción de una calidad de vida y la oferta, explícita y temática del Evangelio de la vida y de la esperanza dentro de estos retos. En otras palabras, se trata de verificar si en el modelo de existencia que se persigue hay espacio para una apertura de la vivencia hacia la dimensión trascendente de la vida y si la eventual experiencia de trascendencia se coloca adecuadamente en aquel juego de libertad y responsabilidad que tiene que caracterizar cada existencia.

Para quien está dedicado al servicio de la educación de los jóvenes a la fe no basta enfrentarse, en nombre del Evangelio, con los modelos culturales dominantes, sino que tiene que elaborar alternativas eficaces y hacerlas creíbles y practicables. Ni siquiera puede contentarse con proclamar, con fuerza, la verdad de la fe; la tiene que pensar de nuevo, con fidelidad y fantasía, para hacerla capaz de acoger el grito que

sube de la vida y devolverlo a su protagonista con la dulce compañía del Crucificado resucitado.

No podemos preguntarnos cual de las dos tareas hay que afrontar en primer lugar. Las dos urgen sobre los hombros de los discípulos de aquel que se ha presentado como apasionado de la vida y de la esperanza de todos.

Por razones metodológicas tengo que seguir etapas sucesivas. Empiezo por la primera cuestión (la calidad de vida), y en segundo lugar trataré la otra (la propuesta explícita del Evangelio). Sin embargo en la primera cuestión me dejo inspirar por la verdad de la segunda y la segunda la reformulo a partir de la provocación de la primera.

Al servicio de la calidad de vida

Empiezo por la primera cuestión: ¿hacia que « calidad de vida » orientar el servicio educativo en los procesos de educación a la fe?

Considero al hombre un buscador y productor de sentido. Crece en humanidad cuando vive su vida cotidiana como llamada, continua y progresiva, hacia el misterio en el que está colocada su existencia. Las respuestas que logra darse en la fatiga personal de la confrontación y de la escucha, y las que encuentra mediante la aportación de quien comparte su misma pasión, saturan su espera únicamente en modo parcial y provisio-nal. La pregunta se abre de nuevo, precisamente en el momento en que experimenta el gozo del descubrimiento y de la experiencia.

Me gusta definir este modelo antropológico con una expresión: la invocación. El hombre es maduro y vive su existencia de forma auténtica, cuando es capaz de invocar. La experiencia cristiana se experimenta como buena noticia, fundamento de vida y de esperanza, sólo si resuena dentro de la invocación.

1. La invocación

La expresión « invocación » no es la única que se puede usar. Necesita una mínima explicación para ser elocuente. La utilizo porque alre-

dedor de esta fórmula, en los últimos años, se ha creado un cierto movimiento, aunque estoy convencido de que no existe ninguna que sea perfecta.

Llamo « invocación » a la actitud existencial de quien vive el fragmento de existencia del que es protagonista mirando hacia adelante, con una esperanza operante, hacia una razón de sentido que reconoce que no posee.

Quien vive en la invocación, se encuentra en una situación extraña. Se fía de la vida y se confía a un fundamento tan alto que justifica su esperanza. Pero constata que no posee este fundamento: sólo se puede esperar y buscar, porque se encuentra por encima de lo que se está viviendo y construyendo.

Tiene un gran deseo de vida y de felicidad. No tiene ganas, en la forma más absoluta, de renunciar a su vida, que experimenta como el lugar de su felicidad. Experimenta que la esperanza está más allá de la posesión, en un « más allá » que hay que buscar, esperar y soñar.

Para decir de forma concreta en qué consiste esta experiencia me gusta referirme a una figura que nos es familiar: los ejercicios en el trapecio, que tantas veces hemos visto en el circo.

En este ejercicio el atleta se separa de la cuerda de seguridad y se lanza al vacío. En un cierto punto, extiende sus brazos hacia aquellos seguros y robustos del amigo que se balancea a su mismo ritmo, preparado para agarrarlo.

El juego del trapecio se parece mucho a nuestra vida cotidiana. La experiencia de la invocación es el momento solemne de la espera: después del « salto mortal » los dos brazos se alzan hacia alguien que es capaz de acoger, restituyendo la vida. En el ejercicio del trapecio, nada es casual. Todo se resuelve en una experiencia de riesgo calculado y programado. Pero el suspense entre la vida y la muerte permanece: la vida se lanza a la búsqueda, llena de esperanza, de un sostén capaz de hacer salir de la muerte.

La invocación es riesgo, aventura de éxito imprevisible, búsqueda ansiosa de alguna cosa que es insustituible para continuar a vivir y a

esperar. Al mismo tiempo, es certeza de los dos brazos robustos preparados para agarrar. Se fía de la vida y se confía en este misterio impenetrable aquello que más se desea: la felicidad en la misma vida.

El presente está abierto de par en par hacia el futuro. El pasado lanza de nuevo, anima, como se anima al atleta a continuar con sus ejercicios con la seguridad motivada en la competencia del compañero. La certeza de volver a obtener la vida es una temblorosa espera de que aquello que tantas veces hemos experimentado, siga reproduciéndose en nuestra existencia.

Esta es la invocación: un gesto de vida que busca razones para vivir, porque quien lo hace se siente sumergido en el riesgo de la muerte.

2. Unificar de nuevo la existencia alrededor de la invocación

La invocación no se puede reducir a una de las tantas experiencias que llenan la vida de una persona, comparable por ejemplo a la búsqueda de trabajo o a cualquier hobby al que se dedican las energías en el tiempo libre... Por el contrario, representa, por su misma naturaleza, el tejido conjuntivo de todas las experiencias de vida: como una nueva radical experiencia que interpreta e integra las experiencias cotidianas en algo nuevo, hecho de ulterioridad consciente e interpelante.

La capacidad de reunificación está en la búsqueda de un significado para la propia vida, suficientemente armónico y capaz de dar consistencia al sentido y a la esperanza.

A un nivel inicial la invocación sobre todo es tensión hacia un más allá, capaz de dar razones y fundamento a la existencia personal. Cada fragmento de la vivencia de cada experiencia personal lanza y satura alguna de las innumerables preguntas de sentido y de esperanza que surgen en nuestra existencia cotidiana. Todas estas preguntas se unifican en una más intensa que llega al nivel profundo de la existencia: en este nivel, la pregunta incide directamente en quien pregunta y, normalmente, permanece como pregunta abierta hacia algo ulterior, inclu-

so después de la confrontación necesaria con las respuestas que nos construimos o que acogemos como don que otros nos hacen.

A un nivel más alto y maduro, cuando la misma pregunta se pierde en el abismo del misterio encontrado y experimentado, la invocación es abandono a una « presencia » que es fuente de la vida de la misma persona que se interroga. En el abandono a un tú descubierto y experimentado, el yo encuentra la paz, la armonía interior, la raíz de la propia esperanza.

Como se ve, la unificación no está en la « posesión », sino en la « búsqueda »: no son los datos seguros los que pueden fundar la unidad, sino la tensión, sufrida e incierta, hacia un más allá y la entrega de la propia existencia a este « evento », experimentado y encontrado, aunque nunca poseído plenamente.

3. Jugar los recursos para educar a la invocación

Existen modelos educativos y pastorales que consideran la vida cotidiana como un obstáculo que hay que controlar; otros ponen todo su esfuerzo para huir de ella o, al menos, para reducir a un mínimo sus condicionamientos. Mi hipótesis es distinta. Reconozco que el crecimiento en la experiencia cristiana es paralelo a la acogida de la propia vida, como misterio que compromete e interpela. Por lo tanto, reconozco que esta misma vida ofrece de forma germinal las aportaciones más significativas para su plenitud y autenticidad. En otras palabras, la considero como el gran recurso que da sentido y perspectiva a todos los demás recursos educativos y pastorales.

El reconocimiento de la vida como gran recurso siempre se realiza en una explícita e intensa preocupación educativa. Por este motivo pienso en la vida como en un entramado complejo de preguntas y respuestas.

Todas las preguntas se refieren, al menos implícitamente, a la vida y a su sentido, porque éste es el único gran problema. Sin embargo se colocan a distintos niveles de profundidad existencial.

Muchas preguntas se refieren a los problemas concretos y cotidianos de la existencia: ven la vida en su espesor técnico y pragmático. En este nivel se sitúan las ciencias del hombre, con su autonomía específica.

En lo más profundo de estas preguntas surgen los interrogantes que se refieren por su tema e interés a las razones últimas de la existencia. Son las « preguntas de sentido ». También estas preguntas de sentido encuentran muchas respuestas en la sabiduría del hombre. Otras muchas permanecen abiertas y álgidas, incluso después de confrontarse con todas las respuestas que el hombre tiene a su disposición. Es más, estas respuestas abren ulteriormente la pregunta. En este caso las preguntas son « invocaciones » a un sentido más profundo: son flechas lanzadas hacia un más allá, capaz de saturar la búsqueda inquieta.

Abierto completamente a la experiencia de la invocación, el joven llega al nivel más alto de su madurez. Ya no puede soñar su futuro con la medida de las cosas que posee o del poder que puede adquirir, sino que se abre hacia la aventura de la solidaridad y del abandono en el misterio que envuelve toda su existencia.

Redescubrir la calidad de la evangelización

El hombre invocador tiene el derecho de encontrar respuestas. A los brazos extendidos en el riesgo mortal de aquel ejercicio del trapecio que en la vida cotidiana se realiza siempre sin red, tienen que corresponder los dos brazos robustos, preparados para sostener. Por esto, la comunidad eclesial advierte la alegría y la responsabilidad de evangelizar para un servicio más incisivo y eficaz a la vida y a la esperanza.

En otras palabras, la maduración de la experiencia cristiana también exige el momento de la propuesta de un proyecto de existencia, concreto y experimentable, capaz de mostrar el don de una vida en el Espíritu. Esto hay que decirlo con fuerza, para rescatar la responsabili-

dad de la comunidad eclesial, después de los tiempos de silencio resignado y de las largas e injustificadas esperas.

Como sabemos, el compromiso hacia una evangelización, renovado por el valor, la pasión y la competencia, se refiere al ámbito del contenido y a aquel, no menos serio, de los modelos y de los criterios comunicativos. Para permanecer fiel al compito metodológico que se me ha pedido, concentro mi atención sobre estos segundos aspectos. Me limito, por tanto, a recordar algunas prioridades educativas para restituir al evangelio la fuerza de salvación « dentro » y « para » la vida cotidiana.

1. La centralidad de Jesucristo y su realización

El punto de referencia de la vida cristiana y, por tanto, el centro de la propuesta religiosa, es el encuentro personal con Jesús, confesado en la comunidad eclesial como el Señor. Todo el camino tiende hacia este objetivo y es sobre esta meta que se realiza y se consolida.

El encuentro con Jesús siempre permanece misterioso: es una aventura de fe. Para estar seguros de que la dirección del camino sea la auténtica necesitamos criterios de evaluación. La tradición eclesial nos sugiere algunos, que considero particularmente urgentes para la actual situación cultural y juvenil y, por esto, las propongo de nuevo.

Quien ha encontrado a Jesús no mide su fe en primer lugar por la pertenencia eclesial, sino por la pasión por el Reino: por el compromiso de hacer nacer vida donde hay muerte, en nombre y para gloria de Dios. La pertenencia eclesial, realmente urgente y que hay que reformular en un tiempo en el que todas las pertenencias son débiles y selectivas, funciona como el « seno materno » donde vivir y experimentar la decisión de la propia vida para el Señor y para su proyecto.

El encuentro personal y eclesial con Jesús y el compartir su pasión para que todos tengan vida, se traduce inmediatamente en un proyecto de existencia orientado hacia una nueva calidad de vida, pedida a sus discípulos. En un tiempo de subjetivismo, frecuentemente desenfrena-

do, la experiencia de fe desemboca inmediatamente en una experiencia ética. La urgencia es irrenunciable... las direcciones de desarrollo van progresivamente elaboradas, en aquella fidelidad hermenéutica, recordada entre los criterios de renovación.

El encuentro con Jesús el Señor y la entrega de toda la existencia a su proyecto se traducen en una fascinante aventura vocacional, que coge y aprehende toda la existencia: el amor a la vida, fundado en su raíz última que es el abandono en la fe en Jesús de Nazaret, se convierte en « compasión » por la vida de todos.

2. *Un modelo comunicativo adecuado*

La propuesta valiente de Jesucristo, para que sea significativa e incisiva, pide la búsqueda de modelos comunicativos adecuados.

Pensado en los jóvenes de este tiempo complejo, hago una propuesta que da voz a una vivencia pastoral difundida y consolidada. Retoma la prospectiva de la « comunicación » que *Dei Verbum* 13 recuerda como central en el mismo acontecimiento de la revelación.

La palabra de la evangelización es siempre una narración: una historia de vida, contada para ayudar a los demás a vivir, en el gozo, en la esperanza, en la libertad de sentirse protagonistas.

En su narración se entrecruzan tres historias: la narrada, la del narrador y la de los que escuchan.

Narra los textos de su fe eclesial: las páginas de la Escritura, las historias de grandes creyentes, los documentos de la vida de la Iglesia, la consciencia actual de la comunidad eclesial alrededor de los problemas de fondo de la existencia cotidiana. En este primer elemento, propone, con valentía y firmeza, las exigencias objetivas de la vida, comprendida desde la verdad donada. Creer a la vida, servirla para que nazca contra toda situación de muerte, sin duda no puede significar aguar las exigencias más radicales ni tampoco dejar campo a la desorientación de la búsqueda sin horizonte y de la pura subjetividad.

Repetir esta narración no significa reproducir un acontecimiento siempre con las mismas palabras. Conlleva la capacidad de expresar la historia narrada dentro de la experiencia personal de fe.

Por esto el evangelizador reencuentra en su experiencia y en su pasión las palabras y los contenidos para volver a dar vitalidad y actualidad a su narración. Su experiencia es parte integrante de la historia que narra: no puede hablar correctamente de la vida de su Señor sin decir todo esto con las palabras, pobres y concretas, de su vida.

También esta exigencia reconstruye un fragmento de la verdad de la historia narrada. La saca del silencio frío de los principios y la sumerge en la pasión cercana de la salvación.

Por lo que se refiere a la salvación, también los destinatarios se convierten en protagonistas de la misma narración. Su existencia da palabras a la historia: ofrece la tercera de las tres historias, donde se enlaza la única historia.

En fuerza de la implicación personal el evangelizador no puede hacer propuestas resignadas. Quien narra para la vida, quiere una opción de vida. Por eso la indiferencia atormenta siempre al educador religioso. Él anticipa en lo pequeño las cosas maravillosas que narra, para interpelar con más radicalidad y para comprometer más intensamente.

3. El éxito del proceso: quién es el cristiano

A través de la evangelización, la comunidad eclesial propone a los jóvenes un proyecto global de existencia.

En esta propuesta es importante verificar el modelo comunicativo utilizado, como acabo de recordar. Pero también es urgente verificar el objeto de la propuesta.

¿Quién es el cristiano? ¿Sobre qué dimensiones se expresa su existencia?

Solo una figura de existencia cristiana, fiel al proyecto de Dios revelado en Jesús, y que participa de forma acogedora y crítica en la trama de las culturas actuales, puede representar aquel proyecto de

existencia que vale la pena acoger en nuestra vida, con el cual comprometerse con el valor y la radicalidad de los mártires.

Vuelve al primer plano la difícil cuestión de la espiritualidad, una frontera sobre la que todavía queda mucho por hacer, con la fuerza de la renovación que se está realizando. Lo recordó, con valentía, el Card. Ruini, en la conclusión del Congreso de la Iglesia Italiana, en Palermo: « El Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et spes* (n. 37), hablando de la actividad humana corrompida por el pecado y redimida sólo por Cristo, nos ofrece una indicación que, con vistas a la espiritualidad me parece de gran valor. Convirtiéndose en nueva criatura del Espíritu Santo, el hombre puede y debe amar las cosas que Dios ha creado, recibirlas de él, mirarlas y respetarlas como si ahora saliesen de las manos de Dios. De esta forma, “usando y gozando” de las criaturas con libertad y pobreza de espíritu, entra en la verdadera posesión del mundo, como si no teniendo nada poseyera todo (cfr. 2Cor 6,16). Esa breve y nueva palabra “gozando”, unida a la otra clásica “usando”, abre hacia una nueva espiritualidad cristiana, que podemos llamar actual, que se caracteriza, no por la huida y el desprecio del mundo, sino por el compromiso en el mundo y por la simpatía hacia el mundo, como camino de santificación, es decir, de acogida del amor de Dios hacia nosotros y de realización en el amor hacia Dios y hacia el prójimo ».

4. MÁS ALLÁ DEL SILENCIO

La cultura en la que vivimos está reduciendo la verdad a un simple juego de subjetividad, donde las dos se encuentran y se enfrentan, buscando un mutuo acuerdo. La maduración de la vida y su explosión en la experiencia cristiana exige, por el contrario, el encuentro, disponible e inquietante, con una verdad que está más allá de nuestra subjetividad.

Subjetividad y objetividad parecen dos perspectivas inconciliables. Y sin embargo, en estos años, de gran esfuerzo pero provechosos, hemos experimentado los primeros fragmentos de una alternativa. Practi-

cada, da al educador una tarea de gran prestigio: él es el testigo, tembloroso y sufrido, de las exigencias irrenunciables de la vida.

La vida, ese cotidiano tejido sobre la trama de la aventura de cada día y compartida en una solidaridad que abraza a todos los hombres, es el acontecimiento más subjetivo que existe. Es mía, hasta el fondo: pero la proyecto, la sueño, la traiciono, la realizo. Y a pesar de todo me mide inesorablemente. Conlleva exigencias y dimensiones que conducen la subjetividad al santuario de las cosas dadas, fuera de toda posibilidad de definir un acuerdo. La vivo feliz cuando la vivo según los códigos donde ha sido diseñada. Me estalla entre las manos, cuando trato de superarlos, como un niño caprichoso y viciado.

La vida, además, es plena y lograda sólo cuando lo es para todos. La solidaridad propone confines y exigencias, cuya claridad la tenemos ante los ojos, a fuerza de desmontar y volver a montar los fragmentos de nuestra historia.

En esta objetividad abandonada a nuestra subjetividad reconocemos la presencia de Dios creador y la huella inquietante de la cruz del Resucitado.

El educador es el testigo de la vida y de sus exigencias: para que sea plena y abundante para todos y cada uno. Para realizar esta tarea exigente la experiencia de estos años sugiere algunos recorridos educativos preciosos. Lanzo tres.

La confrontación con la muerte

Me parece importante volver a lanzar, antes que nada, una exigencia que ha recorrido nuestra tradición educativa, pero modificando radicalmente la perspectiva: la confrontación inquietante con la muerte, para consolidar y autentificar aquella componente tan subrayada por la cultura actual, el amor a la vida.

La mediación del evangelio nos empuja a hablar de la muerte a partir del amor a la vida y con la pretensión explícita de consolidarlo y restituirlo a la aventura personal de cada hombre. El evangelio conti-

nuamente confirma la pasión de Jesús por la vida. Él no busca la muerte. Quiere la vida, si bien con la misma pasión premurosa nos recuerda que la muerte es la condición necesaria para poseer la vida. Lucha contra la muerte cada vez que ésta se cruza en su camino. Restituye la dignidad a todos aquellos a quienes el miedo se la había relegado.

La muerte provoca la vida cotidiana y la lleva a enfrentarse con su sentido y su calidad. La muerte nos restituye la calidad y la autenticidad de nuestra vida. No es un algo accidental, de lo que podemos huir, como si fuese algo estadísticamente irrelevante respecto al problema central.

Ciertamente, existen muchos « límites » en la vida de cada hombre. Con frecuencia dependen de causas sabidas y controlables, aunque no siempre fácilmente superables. Otras, como el dolor y el sufrimiento, dependen de la estructura física de nuestra existencia. Contra los primeros aprendemos a rebelarnos, eliminándolos de raíz, dentro y fuera de nosotros. Con los segundos nos acostumbramos a convivir, por amor a la verdad. Pero hay una situación límite, que a todos nos invade y que atraviesa sin otra posibilidad nuestra existencia: la muerte nos incumbe precisamente porque estamos vivos. ¡No nos entristezcamos con esta condena! La experiencia más hermosa, la de estar vivos, lleva dentro de sí el signo indeleble del límite que la atraviesa.

En el confín de la finitud el hombre se encuentra « distinto » de las cosas y de los otros seres vivos. Entra en el mundo fascinante y misterioso de una vida irrepetible.

El amor que sabe acoger

El segundo camino para provocar nos lo ofrece la experiencia del amor incondicionado y acogedor: aquella hospitalidad que, según el estilo evangélico, es la invitación más desconcertante a una conversión radical.

Todos lo experimentamos, cada día. Hay personas que cuando hablan parecen abrazar al propio interlocutor, en un encuentro apasionado que tiene el sabor gozoso de la acogida incondicionada; sin embargo hay otras que, aún diciendo las mismas cosas, juzgan con sus palabras y condenan sin piedad.

Figuras típicas de esta actitud tan distinta son los dos personajes de la gran historia de acogida, contada por Jesús: el padre y el hermano mayor de la parábola llamada del « hijo pródigo » (Lc 15,11-32). Cuando el muchacho que se ha ido de casa vuelve, el padre lo acoge con un profundo abrazo de paz y de reconciliación. No le reprocha nada; ni siquiera le deja espacio para una palabra de arrepentimiento. No actúa de esta forma por resignación o por indiferencia; y ciertamente no porque tenga miedo de estropear todo, ahora que las cosas han vuelto a la normalidad. La culpa ha sido gravísima. Ha producido grandes sufrimientos en todos. El padre no puede cerrar los ojos, como si nada hubiese pasado. No es éste el estilo de Dios ante el pecado del hombre, que Jesús nos ha revelado. A quien ha provocado tanto dolor, el padre le hace ver su traición con la palabra más dulce y desconcertante posible: el abrazo de la alegría profunda y de la fiesta.

El hijo mayor contesta este comportamiento, echando en cara el mal comportamiento del hermano. Recuerda la desobediencia del hermano y subraya su traición. Su palabra es dura: un juicio de condena sin misericordia. Sin embargo, el padre « acoge » entre sus brazos al hijo que finalmente ha vuelto. No pone una piedra sobre el pasado, ni siquiera le propone que reconsidere el pasado con la actitud de quien se quiere vengar. Es verdad, no puede olvidar lo que ha pasado, pero tampoco puede resignarse a dejar al hijo en su viejo modelo de existencia.

Lo quiere distinto, transformado interiormente y renovado en su comportamiento. Para hacerle ver al hijo su comportamiento injusto, elige un camino insólito: no acusa ni reprocha, sino que acoge. Su dolor y la alegría del reencuentro se transforman en abrazo y fiesta.

Éste es el estilo de comunicación que la expresión « hospitalidad » quiere evocar.

La confrontación con el otro

La tercera vía que el educador a la fe tiene que recorrer para recuperar la capacidad de ofrecer propuestas, es la de la confrontación con el otro, con la provocación que nos llega de su solicitud.

No podemos contentarnos con acoger sólo aquello que corresponde a nuestros sueños y proyectos. Para crecer hacia una calidad madura de vida y para abrirnos hacia el misterio de Dios, necesitamos de algo capaz de derrumbar nuestras seguridades y de hundir la arrogancia de nuestras experiencias.

El otro, que necesita de nosotros y nos llama a ser cercanos a su existencia, representa, en este estadio de propuesta gritada y de silencios programados, una de las pocas voces que obligan a la atención y a la escucha. La historia de muchos jóvenes lo confirma.

Es tarea del educador sapiente hacer oír esta voz, en el momento oportuno.

5. LOS LUGARES DEL ENCUENTRO

La acción pastoral de la comunidad eclesial durante mucho tiempo se ha desarrollado en un territorio preciso, cuyos confines estaban muy bien determinados. Todos sabían bien a que estructura podían referirse: la Iglesia era una de las presencias seguras y visibles. Ahora las cosas han cambiado casi radicalmente.

La vida concreta normalmente se desarrolla en espacios que ya no se corresponden con los que generalmente se usan para delimitar los confines de pertenencia. Gran parte de la jornada y un gran número de días del año transcurren « fuera » de las referencias institucionales tradicionales. El hecho no es sólo físico..., ni da origen a aquella « nostalgia de casa », típica de un mundo casi desaparecido, al menos en el ámbito juvenil. Los intereses, los proyectos, las experiencias más relevantes de la existencia se viven en lugares muy distintos de aque-

llos tradicionales. Incluso las fuertes experiencias religiosas frecuentemente se dan fuera de los ámbitos tradicionales.

Si la constatación es correcta, es urgente pensar en el servicio de la comunidad eclesial hacia los jóvenes como una especie de « exodo »: se trata de abandonar los espacios consolidados y tranquilizadores para ir al encuentro de los lugares de vida de los jóvenes. El cambio progresivo hacia los lugares de vida real de los jóvenes no es sólo una cuestión de un movimiento « físico »; o por decirlo con otras palabras, no significa una atención y una presencia más amplia en los espacios donde estos viven. En primer lugar se trata de una actitud de fondo: compartir desde la educación su mundo y sus esperanzas.

La sugerencia inmediatamente abre una pregunta inquietante: ¿qué hacer de los lugares tradicionales de la acción pastoral? ¿Los grupos y los movimientos, los lugares de encuentro y de diversión, las estructuras educativas gestionadas directamente por las comunidades eclesiales... han perdido su significado? ¿Hay que cerrarlos o reestructurarlos, como se hace con las industrias que no producen nada útil o que no pueden competir?

Mi respuesta es negativa, sin ninguna duda. El cambio hacia la vida no niega el significado de los lugares tradicionales de la comunidad eclesial. Al contrario, los vuelve a lanzar con una forma nueva y profundamente urgente.

No pueden funcionar como alternativas a las de la vida cotidiana, ni mucho menos pueden convertirse en lugares supletorios. Todo lo contrario, tienen que convertirse en lugares donde los jóvenes puedan experimentar la calidad del encuentro fascinante con el Señor de la vida y la nueva calidad de vida que brota de este encuentro. Pueden ser el espacio del silencio, de la interiorización, de esa relación intensa y amorosa con adultos significativos, que vuelven a dar sentido y esperanza a una existencia arrastrada entre riesgos e incertidumbres. En último análisis tienen la función insustituible de invención, confrontación y relanzamiento entre el presente de la vida cotidiana y el pasado y futuro de la experiencia y del sueño.

Lo digo concretamente pensando en la celebración de la Eucaristía, el acto central de la vida eclesial, una especie de gran signo de los momentos alternativos respecto al ritmo normal de la cotidianidad. Sin espacios alternativos de experiencia eclesial los jóvenes no pueden vivir una vida de discípulos de Jesús en la vida y en la compañía con todos, del mismo modo que sin eucaristía no podemos crecer en la fe y en la esperanza.

La Eucaristía sumerge en el futuro nuestro tiempo totalmente compartido: en el fragmento de nuestro tiempo que es todo de la parte del don inesperado. Por parte del futuro, el presente encuentra su verdad, el protagonismo subjetivo acoge un principio objetivo de verificación.

En la Eucaristía el pasado se hace memoria, eficaz y solemne, de las cosas maravillosas que Dios ha hecho para nosotros, la más importante la triunfante victoria de Jesús sobre la muerte, para la vida de todos. En este recorrido hacia su verdad, se nos pide permanecer como hombres de la libertad y de la fiesta, incluso cuando estemos marcados por el sufrimiento, por la lucha y por la cruz.

Cantando los cantos del Señor en tierra extranjera, la redescubrimos como nuestra tierra, provisional y precaria, pero la única tierra de todos. Cantando los cantos del Señor, la « tierra extranjera » se convierte en nuestra tierra, al mismo tiempo que soñamos, cantando, en la casa del Padre.

Los jóvenes y el Papa. Juntos Un proyecto de pastoral juvenil

MONS. STANISŁAW RYŁKO

Secretario del Consejo Pontificio para los Laicos

1. UN CARISMA ESPECIAL

El Pontificado de Juan Pablo II ha llegado a su vigésimo año. Es el más largo del siglo y es un pontificado cuyo riquísimo magisterio e iniciativas han asumido con frecuencia un valor fuertemente profético. Durante estos veinte años la figura de Karol Wojtyła se ha destacado como guía espiritual, no sólo de los católicos sino también para toda el mundo. En el vigésimo aniversario de la elección del Papa eslavo se hacen balances, tratando de perfilar las líneas más significativas de su pontificado. Y en este análisis todos coinciden en subrayar el extraordinario carisma que posee para comunicar con los jóvenes; todos están de acuerdo en que la atención pastoral a los jóvenes es una de las indiscutibles prioridades de su pontificado.

Impresiona el carisma de Juan Pablo II para dialogar con la juventud. Ama a los jóvenes, los entiende y es sumamente sensible a sus problemas. Es más, estar con ellos es una profunda necesidad de su corazón. Dice: « Quisiera llegar a cada uno de vosotros, abrazaros... » (3.6.1979). El hecho de estar con los jóvenes, de hablar con ellos —aún hoy que ya ha cumplido 78 años— parece que le revigora las fuerzas. Este Papa es un gran comunicador. Habla con los jóvenes no sólo con la palabra, sino con su persona entera y con todo su ser. Habla con la sonrisa, con los gestos y hasta con su bastón...

¿De dónde nace esta afinidad espiritual entre Juan Pablo II y los jóvenes? Su capacidad de acercarse a ellos está profundamente arraiga-

da en sus experiencias pastorales de joven sacerdote en su patria. Quien lo conoce desde entonces, sabe bien cuánto tiempo ha dedicado a los jóvenes, primeramente como sacerdote y profesor y después como arzobispo de Cracovia. Siendo ya Papa, les decía a los jóvenes polacos: « Si no hubiera aprendido a estar en medio de vosotros, no hubiera sabido lo que significa ser joven, lo bonito y lo difícil que es al mismo tiempo; quizás hoy no hubiera sabido como hacer, y no me hubieran “tirado de la manga” en todas partes, para retenerme... Lo aprendí aquí, en Polonia, lo aprendí con vosotros... » (10.6.1979).

En el programa de cada viaje apostólico, de cada visita a las parroquias romanas, siempre hay un espacio reservado a los jóvenes, un encuentro —aunque sea breve— de Juan Pablo II con ellos. Para ellos el Papa es testigo, padre, maestro y sobre todo amigo —un « amigo exigente »— como se definió él mismo una vez. Se presenta como testigo de Cristo y les habla a los jóvenes del misterio del hombre que únicamente en Jesucristo muerto y resucitado encuentra plena respuesta. Cristo es la respuesta cumplida y última a los interrogantes del corazón humano. Por eso Juan Pablo II no deja de repetir: « ¡Abrid de par en par las puertas al Redentor! ». El Papa transmite a los jóvenes ideales de vida, y no teme proponerles metas difíciles, fatigosas. Ayuda a cada uno a descubrir su vocación: al sacerdocio, a la vida religiosa, al matrimonio. A los jóvenes descorazonados y desanimados en situaciones difíciles, trata de infundirles ánimo recordándoles que « todo joven debe ser más fuerte que los condicionamientos exteriores » (10.6.1987). Profundo conocedor de los problemas morales y sociales que atormentan a los jóvenes en todas las partes del mundo, el Papa habla con ellos del paro y del peligro de la droga, del SIDA y de la pornografía, de la delincuencia y de la violencia. Y procura sensibilizarlos al valor y a la belleza de su juventud. Al comienzo del pontificado decía a los jóvenes: « No sabéis cuán hermosos sois, cuando estáis cerca de Cristo Maestro y tratáis de vivir en su gracia santificante » (6.6.1979). Y en 1985, en la *Carta a los jóvenes y las jóvenes del mundo* escribía: « la juventud por sí misma (prescindiendo de cualquier bien

material) es una riqueza singular del hombre, de una muchacha o de un muchacho... » (n. 3). Son mensajes fuertes y directos que, aunque pronunciados frecuentemente ante multitudes inmensas, impactan personalmente a cada uno.

2. ¿QUIÉNES SON LOS JÓVENES PARA JUAN PABLO II?

¿Quiénes son los jóvenes para Juan Pablo II? ¿Cómo los ve en la Iglesia y en el mundo? ¿Qué rol les confiere en el hoy de la historia? « ¡Sois la esperanza de la Iglesia! ¡Sois mi esperanza! » (22.10.1978), les dijo el día del comienzo de su pontificado, inaugurando así su diálogo con los jóvenes como Papa. Hoy sabemos que no era retórica. En aquellas palabras era ya patente un concreto « proyecto pastoral » que Juan Pablo II va haciendo realidad con extraordinario impulso y amor. A los jóvenes, a los que ve como especial « camino de la Iglesia », les escribió: « Vosotros sois la juventud de las naciones y de la sociedad, la juventud de cada familia y de toda la humanidad. Vosotros sois también la juventud de la Iglesia [...]. Por eso, vuestra juventud no es sólo algo vuestro, algo personal o de una generación, sino [...] un bien especial de todos » (*Carta* 1985, 1). De aquí la gran responsabilidad de no malgastar este tesoro. El Papa subraya la relación existente entre los jóvenes y la Iglesia cuando escribe: « La Iglesia mira a los jóvenes; es más, la Iglesia de manera especial se mira a sí misma en los jóvenes, en todos vosotros y a la vez en cada una y cada uno de vosotros » (*Ibid.*, 15). En efecto, en la juventud recobra la Iglesia su capacidad de asombrarse ante el misterio y el entusiasmo que la empuja hacia metas siempre nuevas. « Tenemos necesidad del entusiasmo de los jóvenes », dice. « Tenemos necesidad de la alegría de vivir que tienen los jóvenes. En ella se refleja algo de la alegría original que Dios tuvo al crear al hombre. Esta alegría es la que experimentan los jóvenes en sí mismos. Es igual en cada lugar, pero es también siempre nueva, original » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 134).

Casi desafiando los resultados de investigaciones sociológicas y los sondeos que pintan con tintas sombrías a la juventud contemporánea, Juan Pablo II escribe: « En los jóvenes hay un inmenso potencial de bien, y de posibilidades creativas » (*Idem*). Tiene confianza en los jóvenes de hoy, y los jóvenes se dan cuentan. Ve en ellos una gran fuerza profética. La edad juvenil siempre se caracteriza por la tensión hacia altos ideales: la verdad, la bondad y la belleza, la justicia y la solidaridad. Es la edad que precede y prepara a los años de las decisiones, de las opciones. El Papa dice: « Reafirmo mi convicción de que los jóvenes tienen la tarea difícil, pero apasionante, de transformar los “mecanismos” fundamentales que, en las relaciones entre los individuos y las naciones, favorecen el egoísmo y la opresión, y de crear nuevas estructuras inspiradas en la verdad, la solidaridad y la paz » (7.4.1985).

El Papa desea implicar a los jóvenes con su dinamismo profético, ante todo en la gran obra de la nueva evangelización del mundo contemporáneo; y de esta misión el Papa los considera singulares protagonistas. No fue un azar que en 1984 entregara a los jóvenes precisamente la Cruz del Año Santo apenas concluido, diciéndoles: « Muy queridos jóvenes: al clausurar el Año Santo os confío el signo de este año jubilar: ¡La Cruz de Cristo! Llevadla por el mundo como signo del amor del Señor Jesús a la humanidad y anunciad a todos que sólo en Cristo muerto y resucitado hay salvación y redención » (22.4.1985). Con el paso de los años, el alcance de este gesto ha sido cada vez más evidente. La Cruz confiada a los jóvenes —que se halla en la capilla del « Centro Internacional Juvenil San Lorenzo », de Roma— les acompaña en las Jornadas Mundiales de la Juventud como insustituible punto de referencia y constante memoria de la tarea que el Papa les ha confiado.

Éste es, a grandes rasgos, el horizonte en el que Juan Pablo II sitúa su diálogo con los jóvenes. Es la visión de quien mira en lo más profundo del corazón de los jóvenes de hoy y tiene capacidad de penetrar más allá de las apariencias, también cuando son negativas. Dos,

las coordinadas principales de este diálogo: el plan divino de salvación y el misterio del hombre que se revela sólo a la luz de Cristo.

3. UNA DECISIÓN PROFÉTICA

Me parece oportuno detenernos ahora en una decisión que ha constituido un auténtico salto de calidad en la relación entre el Papa y los jóvenes o, mejor, entre la Iglesia y los jóvenes: me refiero a las Jornadas Mundiales de la Juventud. Entre los acontecimientos que prepararon el terreno de su institución en la Iglesia hay que recordar el Jubileo de los Jóvenes sobre el tema: «Abrid las puertas al Redentor». Era el 1984. Invitados por Juan Pablo II, llegaron a Roma miles y miles de jóvenes del mundo entero. Quienes se habían detenido en el tiempo de la gran contestación de los años Sesenta y Setenta se vieron sorprendidos ante esta señal: algo nuevo estaba ocurriendo entre los jóvenes si eran tantos los que se acercaban a la fe y a la Iglesia. El Año internacional de la Juventud, proclamado por las Naciones Unidas en 1985, dio ocasión para otro gran encuentro del Papa con jóvenes procedentes de todos los países del mundo, y para la publicación de un documento sin precedentes: la *Carta apostólica a los jóvenes y las jóvenes del mundo*, en la que Juan Pablo II les habla de forma muy personal y directa, como amigo y padre, del valor y significado de la juventud. Es un texto extraordinario que debería ser la lectura-base de todos los jóvenes y de los agentes de pastoral juvenil. Para el Papa, tan atento a los signos de los tiempos, estos dos acontecimientos desafiaban a la Iglesia a evaluar su capacidad de aprovechar una ocasión providencial. Al instituir la Jornada Mundial de la Juventud, explicaba así los motivos de su decisión: «Todos los jóvenes debe sentirse acompañados por la Iglesia. Por eso toda la Iglesia, junto con el Sucesor de Pedro, debe sentirse profundamente comprometida, a nivel mundial, con la juventud, con sus anhelos y preocupaciones, con sus deseos y esperanzas, para responder a sus expectativas, comunicando la certeza que es Cristo, la Verdad que es Cristo y el Amor que es Cristo, mediante una

formación apropiada, que es una forma necesaria y actual de evangelización » (20.12.1985). Algunos años después el Papa decía: « Nadie ha inventado las Jornadas Mundiales de los jóvenes. Fueron ellos mismos quienes las crearon. Esas jornadas, esos encuentros, se convirtieron desde entonces en una necesidad de los jóvenes en todos los lugares del mundo. Las más de las veces han sido una gran sorpresa para los sacerdotes, e incluso para los obispos. Superaban todo lo que ellos mismos se esperaban » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 134). Al mismo tiempo, en el Consejo Pontificio para los Laicos se creaba una Sección de Jóvenes, que promueve la pastoral juvenil a nivel de Iglesia universal y coordina la celebración de las Jornadas Mundiales de la Juventud.

Comenzó así el caminar de los jóvenes con el Papa a través de los continentes. Un caminar que dura ya trece años y ha ido jalonándose de encuentros mundiales: Roma (1984 y 1985), Buenos Aires (1987), Santiago de Compostela (1989), Czestochowa (1991), Denver (1993), Manila (1995), París (1997). Cada uno ha tenido su historia irreplicable, ha sido una gracia particular, una piedra angular del itinerario espiritual de la juventud de nuestro tiempo. En este sentido es ejemplo elocuente la última Jornada Mundial celebrada en París, que contó con la participación de más de un millón de jóvenes. Hecho que produjo estupor no sólo en periodistas y opinión pública, sino también en muchos sacerdotes y obispos. Una tal respuesta en un país secularizado como Francia, era realmente imprevisible. El factor sorpresa, que parece ser ya una constante de las Jornadas Mundiales, es signo evidente de que con demasiada frecuencia cedemos a la tentación de minusvalorar la potencialidad de bien de los jóvenes de hoy. Comentando la Jornada Mundial de París, el card. Jean-Marie Lustiger escribió: « En este acontecimiento no nos sorprende tanto el número de jóvenes, que superó nuestras previsiones, sino nuestra “poca fe” de que el Señor actúa entre nosotros ». Y añadía: « Es inmensa la sed espiritual de esta generación; estos jóvenes buscan lo que no conocen y sin embargo intuyen » (*L'Osservatore Romano*, 1.10.1997). Y un año después,

conmemorando este acontecimiento que dejó tan profunda huella en la opinión pública de Francia (y no sólo de Francia) y sobre todo en la Iglesia de dicha nación, afirmaba: « A veces hay acontecimientos que surgen repentinamente provocando estupor general. Pero en realidad son expresión de un movimiento de fondo que no se quería o no se sabía ver, ante el cual estábamos ciegos. Es el caso de la Jornada Mundial de la Juventud de París, gracias a la venida de Juan Pablo II. Nos hemos sorprendido y maravillado de que una generación —compuesta en su gran mayoría de jóvenes, no de adolescentes— en vez de armar juerga, fuera capaz de participar gozosamente en momentos de intenso recogimiento, escucha atenta, intercambio y oración ». Y acerca de la relación de los jóvenes con el Papa, decía: « Decirle que le aman es también su modo de situarse en la Iglesia; este grito instaura una relación con la institución Iglesia muy diferente de la que expresan ante sus padres o en los sondeos... Amando al Papa, en él y a través de él los jóvenes aman a la Iglesia que en el fondo estiman y que Juan Pablo II les da posibilidad de experimentar y vivir. Su presencia es el catalizador y garante de ello » (*L'Osservatore Romano*, 21.8.1998).

Es claro el diagnóstico del Papa sobre la juventud contemporánea: « Los jóvenes buscan a Dios, buscan el sentido de la vida, buscan respuestas definitivas: “¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna? (Lc 10,25). En esta búsqueda no pueden dejar de encontrar la Iglesia. Y tampoco la Iglesia puede dejar de encontrar a los jóvenes » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 135). Las Jornadas Mundiales son lugar providencial para este encuentro, vigoroso instrumento de evangelización del mundo juvenil. Pero a una condición: deben estar orgánicamente incorporadas en el sistema de la pastoral juvenil. Porque si se las considera separadas y aisladas, fácilmente pueden transformarse en « humo de pajas » y reducirse a mero « turismo religioso ». Hay que considerarlas momentos fuertes de un proyecto —ya en función y más amplio— de pastoral juvenil, una pastoral intensa que las preceda y las siga, y que ayude a hacer crecer la semilla que ya se había sembrado. De esta convicción íntima nace el interés del Consejo Pontificio para

los Laicos por la pastoral juvenil. Y hemos de afirmar que en estos trece años, en varios países ha cambiado la situación. En un buen número de diócesis se han instaurado estructuras de pastoral juvenil y muchos sacerdotes han reanudado con entusiasmo su dedicación a los jóvenes. En este campo, las Jornadas Mundiales están fomentando una sensibilidad pastoral nueva, de vital importancia para la Iglesia de hoy y de mañana.

4. LA RESPUESTA DE LOS JÓVENES

A fin de completar el cuadro es preciso preguntarse también: ¿cómo responden los jóvenes al Papa? ¿Cómo lo ven? ¿Quién es el Papa para ellos, un Papa de 78 años? Al comienzo de su pontificado, los periódicos hablaban del Papa Wojtyła « super-star » ¿qué dicen hoy? ¿Cómo explicar el hecho de que todavía hoy, con el mismo entusiasmo y amor de entonces, los jóvenes siguen gritándole en todas las lenguas « Juan Pablo II, te quiere todo el mundo »? Algo que se repite no sólo en las grandes concentraciones como en París, por ejemplo, sino cada domingo en la cita del rezo del « Ángelus » a la que los jóvenes nunca faltan.

Es impresionante la dimensión cuantitativa de la respuesta de los jóvenes a las invitaciones del Papa para las Jornadas Mundiales de la Juventud. Quien haya tenido la suerte de tomar parte en ellas, no olvidará jamás las imágenes de la Iglesia joven reunida en torno al Papa, rebosante de entusiasmo y gozo por la fe. No obstante sean tan numerosos (más de un millón; 4 millones en Manila), estos jóvenes nunca son una multitud, una masa amorfa, sino siempre Iglesia. Y lo demuestran en su extraordinaria capacidad de escuchar al Papa y recogerse en oración.

Ciertamente esta dimensión cuantitativa es importante y significativa. Habla de que están emergiendo nuevas tendencias. En los jóvenes de hoy —inmersos en un mundo secularizado, viviendo la fe muchas veces en situaciones de diáspora, anonimato y soledad, encerrando esta experiencia en la esfera de lo privado— es patente su necesidad de

estar juntos para redescubrir la dimensión comunitaria de la fe y la valentía del testimonio cristiano.

Pero es más relevante todavía la dimensión cualitativa de la participación de los jóvenes, la dimensión de su experiencia espiritual. Hace unos años, la Sección de Jóvenes de nuestro Dicasterio realizó un sondeo entre los jóvenes que habían asistido a la Jornada Mundial de Santiago de Compostela (*Jóvenes peregrinos, ¿Qué buscáis?* Servicio de documentación del Consejo Pontificio para los Laicos n.22, 1991). A continuación, algunos datos interesantes.

¿Qué motivaciones impulsan a los jóvenes a acudir a las Jornadas Mundiales? El 54,8%, la voluntad de responder al llamamiento del Papa; el 38,7%, la necesidad de ahondar en la propia fe; el 36,7% el deseo de reunirse con otros jóvenes. Así hablan estos jóvenes: « Participé porque deseaba que el mayor número de jóvenes respondiese al llamamiento del Papa y porque me daba cuenta de que cada persona era importante » (austriaco, 18 años); « Para responder al llamamiento del Santo Padre, pues con mi presencia quería demostrarle que puede contar conmigo. Él confía en nosotros como constructores de una nueva civilización del amor » (española, 17 años); « Vine a Santiago sobre todo para orar y reflexionar más sobre argumentos que puedan fortalecer mi fe » (italiana, 16 años). Según los jóvenes ¿en qué radica la importancia de concentraciones como las Jornadas Mundiales? Para el 43,2 %, en la fuerza del mensaje del Papa y en su carisma; para el 37,9 %, en el estímulo a dar testimonio; para el 12,8 %, en la experiencia de Iglesia universal. Veamos algunas expresiones. « Pienso que los desafíos agradan a los jóvenes; reunirse con el Papa y abrazar su mensaje significa desafiar la propia vida para llevarla por caminos nuevos » (italiano, 24 años). « El Papa habla abierta y valientemente de cosas que pocos sacerdotes se atreven a mencionar » (australiano, 25 años); « todo encuentro con el Papa nos llena de especial alegría. Para mí el Santo Padre es maestro y modelo de coherencia » (polaca, 19 años). « Los jóvenes captamos que la Iglesia y el Papa nos toman en serio, que significamos algo para la Iglesia. Somos Iglesia... » (alemana,

22 años); « Aún no teniendo una fe muy profunda, el Papa está tan lleno de fe que sólo verle nos transforma » (francesa, 17 años); « Verdaderamente he vivido una conversión interior; se ha hecho la luz dentro de mí. Ahora me es más fácil hablar de mi fe en clase, sobre todo en las horas de filosofía » (francesa, 17 años).

En cierto modo, estos testimonios nos ayudan a penetrar en la experiencia espiritual de muchos jóvenes que se han encontrado con el Sucesor de Pedro. Y de nuevo el Papa capta e indica el significado exacto de estas palabras cuando escribe: « En cualquier parte a la que el Papa vaya busca a los jóvenes, y en todas partes es buscado por los jóvenes. Aunque, la verdad es que no es a él a quien buscan. A quien buscan es a Cristo, que “sabe lo que hay en cada hombre » (Jn 2,25) » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 133). Hoy día asistimos a un proceso de profundos cambios en el mundo de los jóvenes. Las generaciones rebeldes de los años 60 y 70 han sido sustituidas por una generación distinta. Hay quien habla de « generación de Juan Pablo II ».

5. ¿QUÉ ENSEÑA EL PAPA?

Hasta aquí hemos tratado de esbozar a grandes rasgos el carisma especial de Juan Pablo II, que se manifiesta en su extraordinaria capacidad de comunicar con los jóvenes de países y culturas del todo diferentes y en su hondo impacto formativo. Pero ¿dónde está el secreto de esta relación tan especial con los jóvenes? ¿Cuáles son los elementos constitutivos del proyecto pastoral que está en la base? ¿Qué nos enseña este Papa a nosotros, sacerdotes y laicos, agentes de pastoral juvenil? Él mismo nos ayuda a responder. En efecto, en varias ocasiones ha hablado de su itinerario y experiencias en este campo, siendo sacerdote, obispo y, en fin, como Papa.

Voy a resumir la respuesta a estas preguntas en cuatro puntos:

1. En el centro del proyecto pastoral del Papa para los jóvenes está la persona de Jesucristo. Leemos en la *Redemptor hominis*: « El hom-

bre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo —no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes— debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser... » (n. 10). La tarea de todo agente pastoral es, por tanto, anunciar a Jesucristo a los jóvenes. En el fondo, los jóvenes es esto lo que esperan. Es un derecho suyo fundamental y todo pastor lo debe respetar. En lo íntimo del corazón suspiran por Cristo. No quieren moralismos, pseudo-sabidurías humanas, ni desean escuchar discursos socio-culturales de los que ya están llenos nuestros periódicos. Por consiguiente, la tarea principal del pastor es ayudar a cada joven a descubrir a Cristo Redentor, « Maestro bueno », Guía y Amigo, y a comenzar con Él un diálogo personal. « Maestro ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna? » (*Lc* 10, 25). De este diálogo —provocado por una conciencia moral recta— ha de brotar el seguimiento de Cristo por el camino de sus mandamientos, consejos evangélicos y bienaventuranzas. Y obviamente, el seguimiento implica la misión en el mundo: « Andad... Seréis mis testigos... », el anuncio valiente de la Palabra, el testimonio auténtico, el compromiso generoso para transformar el mundo. En Denver el Papa gritó: « No tengáis miedo de salir a las calles y a los lugares públicos, como los primeros Apóstoles que predicaban a Cristo y la buena nueva de la salvación en las plazas de las ciudades, de los pueblos y de las aldeas. No es tiempo de avergonzarse del Evangelio (cfr. *Rm* 1,16). Es tiempo de predicar desde los tejados (cfr. *Mt* 10,27). No tengáis miedo de romper con los estilos de vida confortables y rutinarios, para aceptar el reto de dar a conocer a Cristo en la metrópoli moderna » (15.8.1993).

El Papa subraya que los jóvenes en la búsqueda y descubrimiento de Cristo « no pueden dejar de encontrar la Iglesia. Y tampoco la Iglesia puede dejar de encontrar a los jóvenes. Solamente hace falta que la Iglesia posea una profunda comprensión de lo que es la juventud, de la importancia que reviste para todo hombre » (*Cruzando el*

umbral de la esperanza, 135). De modo que el descubrimiento de la persona viva de Jesucristo va unido al hallazgo de su Iglesia como misterio de comunión misionera. Todo esto supone que el pastor mismo tenga relación íntima con el Maestro y un vivo sentido de Iglesia. Porque el hombre contemporáneo escucha con más interés a los testigos que a los maestros; y, si escucha a los maestros, lo hace porque son testigos (Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 41).

2. El segundo principio de la acción pastoral de Juan Pablo II entre los jóvenes es la revelación de la vida como vocación. « En este contexto el “proyecto” [de vida] adquiere el significado de “vocación de vida”; como algo que es confiado al hombre por Dios como tarea. Una persona joven, al entrar dentro de sí y a la vez al iniciar el coloquio con Cristo en la oración, desea casi leer aquel pensamiento eterno que Dios creador y padre tiene con ella » (*Carta* 1985, 9). Según el Papa, vivir la vida como vocación quiere decir vivirla con la perspectiva del don de sí. La vida en sí misma es un don. Por tanto, se ha de vivir responsablemente ante Aquél de quien procede todo bien. De aquí nace el descubrimiento del valor de la propia vida y de toda vida humana, desde la concepción hasta su final natural. El Papa ve a los jóvenes como los principales constructores y defensores de la « cultura de la vida » en oposición a la « cultura de la muerte ».

Situarse en la perspectiva del don quiere decir asimismo hacer de la propia vida un don para los otros. Uno de los textos conciliares citados con más frecuencia por Juan Pablo II es éste: « El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás » (*Gaudium et spes*, 24). ¡Cuánta importancia reviste en el mundo de hoy, sofocado por la espiral del consumismo y de la carrera tras el placer, iniciar a los jóvenes en esta « lógica del don »! El Papa ruega: « Enseña a estos jóvenes a hacer buen uso de su libertad. Enséñales que la mayor libertad consiste en entregarse totalmente. Enséñales el significado de las palabras del Evangelio: “El que pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 10,39) » (14.8.1993).

En sentido amplio, la pastoral juvenil es siempre pastoral vocacional. En efecto, se trata de ayudar a los jóvenes a descubrir su vocación, sea al sacerdocio, a la vida religiosa o al matrimonio. Juan Pablo II pone especial énfasis en la necesidad de preparar a los jóvenes al matrimonio. Dicha preparación —indirecta en un primer momento y luego específica— es punto focal del trabajo pastoral, según su opinión. A este respecto escribe: « Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar! Siendo un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano. Éste es uno de los temas fundamentales sobre el que centré mi sacerdocio, mi ministerio desde el púlpito, en el confesonario, y también a través de la palabra escrita » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 133).

3. Otro pilar del proyecto pastoral del Papa para los jóvenes es el principio de la afirmación de cada joven. Esto indica caridad pastoral, esperanza, confianza. Como dice el profeta Isaías: « [Mi siervo] no romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue » (Is 42,3). Sin estas características no es posible el diálogo con los jóvenes. Y, como ya hemos visto, el Papa se fía de los jóvenes de hoy, y ellos lo saben. Conoce los problemas que les atormentan, no se deja arrastrar ni condicionar por diagnósticos y sondeos catastróficos. Cree firmemente en la potencialidad de bien, verdad y belleza que encierra el corazón de cada joven. No es optimismo ingenuo, es optimismo que se funda en la gracia, siempre más potente que la miseria humana.

Juan Pablo II dice: « Si en cada época de su vida el hombre desea afirmarse, encontrar el amor, en ésta lo desea de un modo aún más intenso. El deseo de afirmación, sin embargo, no debe ser entendido como una legitimación de todo, sin excepciones. Los jóvenes no quieren eso; están también dispuestos a ser reprendidos, quieren que se les diga sí o no. Tienen necesidad de un guía, y quieren tenerlo muy cerca » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 131). Por tanto, el principio de afirmación del joven debe hacerse realidad siempre en la verdad. El

educador, el pastor no es dueño de la verdad revelada que transmite, sino su fiel servidor. Por tanto, no puede corregir ni aguar las exigencias del Evangelio para adecuarlo a modas pasajeras o a ideologías antiguas y nuevas, suponiendo erróneamente que así hacen más apetecible el mensaje. La Verdad es la que salva. Por ello, no se ha de tener miedo de proponerla a los jóvenes sin reducciones ni ambigüedades. Además, lo que buscan y esperan los jóvenes es precisamente la Verdad. Es menester, pues, transmitirles la certeza de la fe cristiana, no dudas. También en esto el Papa es maestro. Ofrece a los jóvenes caminos escarpados, metas reservadas a quien tenga la valentía de optar por Cristo: « ¡No tengáis miedo de ser santos! » (Santiago de Compostela, 1989); « ¡Volad a gran altura! » (Czestochowa, 1992). Y los jóvenes tampoco se echan atrás. Después del Encuentro mundial de los jóvenes en Santiago de Compostela, un periodista francés hizo un comentario muy oportuno al respecto: « La fórmula que se ha ido repitiendo ya desde los primeros encuentros de los jóvenes con Juan Pablo II “aman al cantante pero no la canción”, en Compostela se ha quedado vieja de repente... Estos jóvenes aman al cantante y la canción. No vienen únicamente por ver a un jefe carismático, por pasar momentos vibrantes de amistad y emoción, sino que vienen para escuchar su mensaje. Y cuanto más radicales y exigentes se hacen sus palabras con el pasar de los años —por ejemplo, cuando toca la moral sexual, la fidelidad afectiva y conyugal—, es más aplaudido » (H. Tincq, *Le Monde*). Las Jornadas que han seguido han confirmado este diagnóstico que nuestra pastoral debería tomar en gran consideración.

4. Por último, todo agente de pastoral juvenil debe descubrir él mismo la esencia e importancia de la etapa de la juventud en la vida de toda persona humana. Escribe el Papa: « ¿Qué es la juventud? No es solamente un período de la vida correspondiente a un determinado número de años, sino que es, a la vez, un tiempo dado por la Providencia a cada hombre, tiempo que se le ha dado como tarea, durante el cual busca, como el joven del Evangelio, la respuesta a los interro-

gantes fundamentales; no sólo el sentido de la vida, sino también un plan concreto para comenzar a construir su vida. Ésta es la característica esencial de la juventud. Además del sacerdote, cada educador, empezando por los padres, debe conocer bien esta característica, y debe saberla reconocer en cada muchacho y muchacha; digo más, debe amar lo que es esencial para la juventud » (*Cruzando el umbral de la esperanza*, 131). Creo que aquí se encuentra el punto focal de la formación del agente de pastoral juvenil. Sólo quien haya hecho este descubrimiento se dedicará a la pastoral juvenil « de todo corazón », sin reservas, pondrá a disposición de los jóvenes todas sus energías, los buscará con todos los medios posibles, les acompañará como amigo y maestro, y sabrá escucharles. El Papa nos da un ejemplo extraordinario en este sentido.

El hilo conductor del proyecto pastoral de Juan Pablo II y de sus innumerables encuentros con los jóvenes en todos los continentes, lo constituye la síntesis de estos elementos esenciales, que son el núcleo de su pastoral juvenil. La génesis de ello se remonta a los tiempos en que era sacerdote. Pero ha seguido fiel a ello hasta hoy, a sus 78 años de edad y 40 de episcopado. Hoy continúa acercándose a los jóvenes con el mismo entusiasmo, el mismo amor, el mismo programa-base; y ellos le escuchan y le siguen, como hemos visto una vez más en París.

El Gran Jubileo de la Redención, ya a las puertas, convoca a la Iglesia y a todos los agentes de pastoral juvenil a reavivar su sentido de responsabilidad respecto de las nuevas generaciones, sobre las cuales escribe el Papa en la *Tertio millennio adveniente*: « Los jóvenes, en cada situación, en cada región de la tierra no dejan de preguntar a Cristo: lo encuentran y lo buscan para interrogarlo a continuación. Si saben seguir el camino que Él indica, tendrán la alegría de aportar su propia contribución para su presencia en el próximo siglo y en los sucesivos, hasta la consumación de los tiempos. “Jesús es el mismo ayer, hoy y siempre” » (n. 58).

IV
PASTORAL JUVENIL
Algunos instrumentos

Oportunidad de un Proyecto nacional de pastoral juvenil

MONS. DOMENICO SIGALINI

*Responsable de la Pastoral Juvenil
de la Conferencia Episcopal Italiana*

PREMISA

Cuando se habla de un proyecto de pastoral juvenil generalmente se piensa en un folleto, un volumen o incluso un libro donde se escribe todo lo que se sabe de la pastoral juvenil, o donde se definen los elementos esenciales sobre los que se está de acuerdo y que hay que tener en cuenta para educar en la fe a los jóvenes. Sucede que se gastan muchas energías para escribirlo pero después de la presentación solemne, de la impresión atrayente, de la difusión capilar para las comunidades, se abandona en un cajón.

El verdadero proyecto es la mentalidad común, la auténtica disponibilidad, la comunión que toda la comunidad cristiana expresa ante el mundo juvenil y ante su crecimiento en la fe. Esto significa que todos tienen en la mente, en el corazón y en las actividades algo que los une más allá de las dificultades, algo que todos tratan de lograr con creatividad a partir de las responsabilidades y de los roles que se ocupan en la vida y que se convierte en criterio de fidelidad de la propia vida de fe.

En el pasado en nuestras comunidades cristianas se trabajaba según un proyecto que todos compartían hasta en los mínimos detalles, aunque no existía nada por escrito.

Un joven sacerdote, en cuanto terminaba los estudios y se sumergía en una parroquia, no se preguntaba que tenía que hacer con los jóvenes, qué tenía que inventarse, pero sabía bien lo que la

Iglesia y los jóvenes esperaban de él. El proyecto estaba encarnado en la tradición de fe de la comunidad cristiana, en la idea común de los padres de una figura de un hijo o de una hija creyente que tenía que formarse con paciencia a través de varias actividades educativas, en una forma unívoca de entender palabras y gestos, en una teología única, en una concepción de la realidad bastante homogénea, que distinguía por contraposición entre el bien y el mal y no se perdía en miles de interpretaciones y de referencias subjetivas.

No tenemos que volver a aquellos tiempos, ni sentir nostalgia. En aquel momento eso era suficiente. Los nuevos retos que hoy nos presenta la realidad nos piden que actuemos de forma distinta, pero siempre para construir la sustancia de un proyecto.

Si la premisa es cierta, entonces vale la pena dedicar un poco de tiempo para ver la necesidad de trabajar con los jóvenes en esta dimensión del proyecto, incluso antes de preparar un texto o una carta magna.

Afirmación apodíctica: hoy con los jóvenes o se trabaja dentro de un proyecto o se destruye lo poco que existe. ¿Po qué?

Porque proyectar significa:

- *Estimar a las personas y darles la posibilidad de confrontarse objetivamente para su propio crecimiento.*

¿En que nivel de estima tienes a una persona o a una comunidad si no la consideras capaz de medirse con una meta? ¿Cómo puede « defenderse » o « decidirse » si nunca se admira ante la belleza de un punto de llegada? ¿Cómo puede crecer una persona si nunca tiene delante algo que alcanzar? Un camino se desarrolla si se sabe donde se quiere llegar; un recorrido se llena de personas si las indicaciones del recorrido son claras. En general en la Iglesia los colaboradores se cogen y se dejan según la necesidad inmediata de alguien que decide por sí mismo lo que es importante y como llevarlo a cabo; no se estiman las capacidades de ofrecer con creatividad sus energías, su profesionalidad para una meta que, una vez percibida, desarrolla en cada uno lo mejor que puede dar. Los mismos jó-

venes, puestos frente a un objetivo claro, en un tiempo en que su vida se divide y se acomoda ante tantas atracciones que poco a poco absorben todas las energías disponibles, vienen estimulados a tomar posición. Creo que una fuerte dificultad de los jóvenes en el tomar decisiones se debe a la falta de propuestas y metas definidas.

A nivel nacional un proyecto hace crecer la estima en las realidades diocesanas, porque las mide con una meta, ofrece la posibilidad de orientarse hacia ella y de tener perspectivas comunes.

- *Ofrecer un instrumento para superar el individualismo y la fragmentación, haciendo que toda la comunidad camine junta compartiendo valores y orientaciones.*

En la comunidad sucede con frecuencia que cada grupo sigue su camino, aislado en su mundo, absorto en sus preocupaciones, encadenado en el engranaje de pregunta-respuesta inmediata de sus componentes. Se multiplican las energías, las iniciativas, a veces incluso nacen posiciones contrapuestas, pero sobre todo se absolutiza el propio camino y se adapta la fe a los propios puntos de vista. Con frecuencia lo único que se comparte es el tablón de anuncios donde cada uno pone el aviso de su actividad, esperando que el que llega más tarde no proponga una actividad que se superponga. Por el contrario, un pequeño proyecto, una meta común, harían crecer la estima y la ayuda mutua en la búsqueda de una comprensión profunda en la multitud y variedad de los estilos y ritmos de los caminos de cada uno. A través de un proyecto se desarrolla una verdadera cultura civil de colaboración. La vocación de los laicos se clarifica más ante un proyecto que con las recomendaciones a la generosidad.

- *Ofrecer a la sociedad o a la comunidad local la imagen clara de una voluntad educativa, que sabe confrontarse con la cultura en la que vivimos.*

La sociedad no viene mínimamente ni valorizada correctamente, ni profundizada, ni transformada si no se tiene una visión global y articu-

lada y una acción orientada y programada, que tiene en cuenta todas las componentes de la vida de un joven. Tenemos la tentación de la omnipotencia educativa; el calor del vientre materno del grupo parece que puede contrastar y sustituir la cultura donde los jóvenes están sumergidos. De aquí la tentación del maniqueísmo (el bien es el grupo, el mal es toda la sociedad) o de voluntarismo (podemos nosotros solos, basta con querer contrastar y cambiar el camino de la historia). El mundo juvenil no se puede encerrar en nuestras pertenencias eclesíasticas. Los nudos de sus recorridos, la misma globalización los hacen ciudadanos del mundo; no pueden convertirse en cristianos de sacristía.

Muchas veces la gente que nos ve desde fuera comprometidos en la comunidad tiene la impresión de que se vive de intentos, de ocasiones; que a fin de cuentas se juegue a la supervivencia y que, como consecuencia, no se tome en serio la educación, es decir: la pregunta y su clarificación progresiva, la propuesta y su convincente explicación, las actitudes y su constante inspirar las opciones cotidianas (es el trazado mínimo de un proyecto).

- *Sostener la fragilidad de las experiencias juveniles y tener en cuenta la conatural « lenticidad » o gradualidad de todo camino educativo sobre todo con los adolescentes.*

Nunca puede considerarse que la iniciación cristiana para los jóvenes es algo adquirido de una vez para siempre. En cada paso importante de edad (escuela, trabajo, universidad...), con el subsiguiente cambio de ambiente de vida, el joven no sólo tiene que « actualizar » su opción de fe, sino que tiene que expresarla en formas totalmente nuevas, como si fuese la primera experiencia, el primer anuncio, el primer compromiso. Aquello que le hacía pertenecer con alegría a la comunidad cristiana a los 16 años, no es válido a los 17; lo que le daba estabilidad a los 18 años no lo motiva a los 23, en su primer impacto con el trabajo o con la profesión. Esto exige un estilo educativo que, precisamente porque sabe que siempre hay que empezar, tiene el hilo de un crecimiento continuo. La misma vida de los grupos de forma-

ción sufre la gran discontinuidad, parece que siempre hay que empezar desde el principio; mantener la lógica de un discurso es una empresa ardua; los jóvenes plantan su tienda en tantos prados diversos y continuamente. La consecuencia es una lentitud exagerada en el crecimiento en madurez y responsabilidad. No sólo es difícil una memoria histórica, también el trazado de una secuencia lógica educativo-formativa. Hacer un proyecto no es pararse para responder a los deseos, sino apostar. ¿Qué diferencia hay entre una respuesta y una apuesta? Que la respuesta apaga los deseos y la apuesta va a encontrar las posibilidades y las energías de crecimiento.

– *Responder a la pregunta de mayor claridad de pertenencia y rigor en la educación.*

Hoy por desgracia se piensa que para ser más incisivos en la educación hay que volver a los medios fuertes, a los castigos, a las expulsiones, a un código claro de comportamiento que de forma objetiva diga quien está dentro y quien está fuera; tanto en el grupo como en la comunidad y en la misma Iglesia. La clave de la fuerza de la educación, de la « disciplina » no es principalmente un código de comportamiento que hay que individualizar, sino una meta común, compartida por todos, que hay que alcanzar. Es el esfuerzo por alcanzar esta meta, aún siguiendo recorridos distintos, lo que da el criterio de pertenencia.

– *Hacer crecer con una meta común.*

El mundo juvenil parece exasperar y seguramente alarga el período de la adolescencia porque no hay nada que esté ante todos como una meta a alcanzar cueste lo que cueste. En lugar de hacer una marcha hacia una meta, que provoca una sana competitividad, o al menos la comparación e imitación del bien, la vida transcurre entre los puestos de un mercado, comprando cosas, cambiando la felicidad con las cosas que se compran. El mal de nuestro tiempo es que los jóvenes viven un período perdido de la historia y no saben hacia donde deben crecer; la consecuencia es pararse en el pequeño círculo propio. Para crecer

hay que tener metas. El proyecto consta sobre todo de metas claras y comunes.

Hoy en las sociedades donde la gente comparte esfuerzos continuos hacia un objetivo, la adolescencia se acorta y la juventud sale más abiertamente al descubierto, es decir se hace responsable.

– *Para quien trabaja en la comunidad cristiana proyectar es comprender que Dios tiene un plan y acoger y servir inteligentemente este plan: el proyecto se convierte en signo de aquella obediencia y de aquella escucha que caracterizan toda escuela cristiana.*

Hay una historia de salvación que desde siempre está en el corazón de Dios, « programada » en la vida Trinitaria; hay una pasión educativa de Dios para su pueblo y para cada hombre; hay una continuidad de intervenciones que encuentran al hombre en el punto donde ha llegado alejándose de Dios y que lentamente le hacen recorrer el camino de vuelta. Hay un Padre que espera y « organiza » una acogida fabulosa para el hijo que se ha ido por su cuenta... ¿y nosotros entramos en un grupo, con dos bromas improvisamos una sonrisa, una camaradería y terminamos en una heladería? ¿O bien trabajamos en una oficina de pastoral y esperamos organizar una hermosa fiesta para decir quienes somos? ¿Dios tiene un plan de salvación y tú lo confundes con un fax, un e-mail o cartas de aviso?

He querido partir de estas pequeñas observaciones porque el proyecto consiste ante todo en una educación que sabe penetrar en la experiencia continua de la vida cristiana. Ahora podemos reflexionar con más decisión sobre el proyecto nacional.

1. ¿POR QUÉ UN PROYECTO NACIONAL?

En Italia todavía no existe; se reduce a algunas pocas observaciones pastorales pero que han sabido mantener vivas las experiencias ya existentes y orientar las nuevas hacia un horizonte más amplio. No existe

porque el departamento sólo tiene cinco años y porque existe una tradición educativa ya proyectada en las diócesis, sea por la Acción Católica que trabaja desde siempre a través de programas, sea construida por los obispos con sus intervenciones continuas y programadas sobre el mundo juvenil, sea a partir de algunas experiencias fuertes, como la Jornada Mundial de la Juventud, la visita del Papa a la diócesis, una peregrinación...

Desde el principio en Italia se ha sentido la preocupación de promover el trabajo de cada una de las realidades, diócesis, asociación, movimiento, de hacerlo crecer, de experimentar el proyecto creando sobre todo una mentalidad común, caminos compartidos, metas simples, pero que implican. Las Jornadas Mundiales de la Juventud han permitido orientar todas las pastorales juveniles hacia algunas metas comunes. Cuando en Italia se dice en los periódicos « los jóvenes de París » se refiere no sólo a una experiencia común, sino a la mentalidad que la experiencia ha hecho nacer y que es necesario mantener y hacer crecer. Estos grandes encuentros nos han demostrado la importancia que tiene para los jóvenes el tener metas comunes, sobre las que medirse con la propia originalidad. Poder vivir el gozo de una convocatoria más allá de la pertenencia sociológica es experiencia necesaria de Iglesia. Está a la vista de todos lo que está ayudando a la Iglesia el proyecto universal de preparación al Jubileo.

Hoy, algunas líneas no sólo tienen que permanecer vivas en la tradición de todos, sino que hay que fijarlas en la memoria creyente de la comunidad cristiana, también porque la democracia directa está desvalorizada, para no morir en reuniones. Es necesario que alguien o algo, fruto de la convergencia de todos, pueda expresar e reforzar las adhesiones espontáneas a un recorrido intuitivo.

De aquí la necesidad de poner en negro sobre blanco, no tanto cosas nuevas, sino cosas para compartir y que ya se comparten.

Otro motivo que hace bastante urgente el proyecto nacional es que la atención sólo diocesana no llega a la mayoría de los jóvenes que pasan mucho de su tiempo de vida en un territorio seguramente más

amplio de la propia diócesis. En Italia se dice que es necesario ir allí donde están los jóvenes, pero yo añado, con una misma pasión educativa, con una misma meta, con experiencias que se perciban con facilidad en todos los ámbitos que frecuentan los jóvenes. Algo que una a todos. No en vano estamos trabajando también en la construcción de un lugar de espiritualidad donde todos los jóvenes italianos puedan ir: Loreto.

Hoy estamos experimentando la necesidad de trabajar mejor juntos también a nivel europeo.

En este trabajo de construcción de un proyecto nacional hay que tener en cuenta que:

1. El proyecto nacional no suple el de las diócesis, es más, tiene necesidad de ellos para ser concreto, pero los proyectos de las iglesias particulares no pueden no encontrar una convergencia mínima hacia metas comunes.

2. El proyecto nacional tiene que estar orientado hacia grandes ideas u opciones, no puede limitarse a indicar actividades, sino metas altas: la figura del joven creyente por quien vale la pena jugarlo todo, la meta que cada comunidad ofrece al joven, la centralidad de Jesús capaz de resonar como salvación para los jóvenes de este país, el lugar de la Palabra y de la oración en la vida de todos los días, la actitud de la comunidad adulta, la experiencia fundamental de Iglesia... Tiene que ser muy amplio, de forma que los distintos sujetos eclesiales puedan vivir la propia originalidad de actuación, pero concreto. En la educación a la fe de los jóvenes no puede admitirse todo y el contrario de todo, hay que hacer algunas opciones, que respeten la vocación de todos, pero todas ellas capaces de crear comunión de vida.

3. La fuerza de los proyectos está en la programación de su puesta en práctica. Se necesitan personas apasionadas que lo sepan escribir de nuevo con fidelidad y originalidad en cada situación, es necesario con paciencia hacer que llegue a ser un instrumento de

confrontación, objeto de estudio, referencia y criterio para todas las iniciativas.

4. Lo más importante sigue siendo la conciencia del proyecto, la conciencia de que estamos realizando un plan que está por encima de nosotros, dentro de la fidelidad a la Palabra y al Espíritu, en la Iglesia, que estamos buscando una comunión sustancial, unos caminos compartidos efectiva y cotidianamente, una mentalidad común.

La aportación de los movimientos asociaciones y comunidades

Dr. DAVIDE PROSPERI

Comunión y Liberación

Puede parecer extraño que un joven como yo tenga algo que decir sobre la educación. Pero lo que voy a decir no es un tratado exhaustivo del tema; simplemente es mi experiencia personal, lo que he vivido y vivo, a lo que he sido educado.

Quisiera empezar con una consideración que puede parecer obvia, pero que es fundamental: a través de una educación dirigida a los jóvenes puede reconstruirse la sociedad. Por tanto el principal problema de la sociedad, hoy, es la educación de los jóvenes. De aquí el tema principal de mi reflexión: la educación. Concretamente: qué es y cómo se realiza la educación.

Una auténtica educación no puede limitarse a proponer una doctrina ideológica. Las ideologías ya no convencen y, además, el cristianismo no es una doctrina ideológica. Pasolini, que entendía de ideologías, dijo que a los jóvenes se les educa con el ser, no con discursos. Pero ¿qué significa educar? Como nos muestra la misma etimología de la palabra (*ex ducere*), educar significa hacer emerger, hacer que brote lo original que está en nosotros, lo que la biblia con otros términos llama el corazón del hombre. Es allí donde está el sello, la matriz de su libertad, que se aclara cuando es consciente de su relación con el infinito que lo ha creado. Educar, por tanto, es educar a la libertad, hacer que surja el yo en su forma más auténtica; es decir una pregunta de sentido total, que engloba la realidad, que pide libertad.

¿Cómo se lleva a cabo? La experiencia demuestra que el yo se despierta siempre y sólo frente a una propuesta clara, que tenga la fuerza de presentarse como persuasiva para la razón y convincente para la totalidad de la persona. La experiencia más simple y auténtica,

que mejor explica esta dinámica, es la del niño que crece y madura sólo en la relación vivida con los propios padres. Las primeras palabras de Jesús a los dos que le seguían, en el evangelio de Juan, fueron « ¿qué buscáis? »; y a continuación de la respuesta que le dieron: « Venid y veréis » (cfr. *Jn* 1,38-39). Todo el método cristiano — nos han enseñado — está en esto. Dice Péguy en un párrafo de Véronique: « Este mundo moderno no es sólo un mundo de un pésimo cristianismo, que no sería nada, sino un mundo descristianizado. Los tiempos eran malos también en la época de los romanos. Pero llegó Jesús. No malgastó sus años lamentándose y criticando los males de su tiempo. Actuó con rapidez, de una forma muy simple. Trayendo el cristianismo. No incriminó ni acusó a nadie. Salvó. No incriminó al mundo. Lo salvó ».

La educación por tanto no se puede fundar en un adoctrinamiento acrítico o en una duda sistemática: educar es, sobre todo por parte de quien educa, aceptar el reto de proponer la propia experiencia de la verdad, para que la libertad del otro pueda verificarla.

1. Si la educación es la introducción en la realidad total, ¿qué puede evocar en el hombre esta capacidad original de introducirse en la realidad y de afirmar su significado? Llego al punto que nos interesa: el cristianismo por naturaleza se presenta como un acontecimiento en el espacio y en el tiempo, es decir, en la historia. El hombre de hoy, dotado de posibilidades operativas como nunca hasta ahora en la historia, tiene evidente dificultad para percibir a Cristo como respuesta clara y cierta al significado de su mismo ingenio. Lo que falta no es la repetición verbal o cultural del anuncio. El hombre de hoy espera, quizá inconscientemente, la experiencia del encuentro con personas para quienes el acontecimiento de Cristo es una realidad tan presente que ha cambiado su vida. Sólo un impacto humano puede sacudir al hombre de hoy: un acontecimiento que sea eco del acontecimiento inicial, cuando Jesús alzó los ojos y dijo: « Zaqueo, baja súbito, porque hoy tengo que ir a tu casa » (*Lc* 19,5).

La capacidad educativa de los movimientos proviene de su capacidad de proponer el cristianismo según su naturaleza original. El Misterio de la Iglesia, que desde hace dos mil años se transmite en la historia, continuamente tiene que suceder como acontecimiento, como presencia que mueve, es decir, movimiento: movimiento que por su naturaleza hace más humano el modo de vivir el ambiente en el que se realiza. Esto es lo que el fenómeno de los movimientos indica con fuerza. Es decir, usando las palabras de Juan Pablo II, repetidas en San Pedro el 30 de mayo de 1998 (durante el Congreso Mundial de los Movimientos), la Iglesia misma es movimiento.

2. ¿Cuál es el método de esta propuesta? Son tres los factores principales que lo describen: autoridad, libertad, confrontación.

Autoridad: ¿Cuál es el factor más importante en la realidad de pueblo a la que somos llamados? ¿Cuál es el verdadero lugar para comunicarse un ideal adecuado de vida? ¿Para el camino de la verdad? El factor más importante en la realidad de un pueblo es la autoridad, entendida como sujeto que propone: una presencia humana que nos hace crecer, *augere*, que dilata nuestro yo, que rende actual y persuasivo el contenido ideal de una experiencia y de una tradición. En este sentido la autoridad, la guía, es lo contrario del poder; no existe en ella ni siquiera un lejano parentesco con el concepto de poder. Entonces ¿qué es la autoridad? Es el lugar (y también una persona es un lugar) donde se desarrolla la lucha para afirmar —y la confrontación para convalidar— la respuesta que la propuesta de Cristo representa para la percepción del corazón. Es decir, la autoridad es el lugar en el que Cristo es experimentado como respuesta a las exigencias del corazón; es la persona que demuestra con su ejemplo que lo que dice Cristo corresponde a su corazón. El problema entonces es el seguimiento.

Libertad: La libertad, como capacidad de adhesión al ser, al destino, al bien, se expresa como seguimiento. A la provocación de Jesús « Venid y veréis » (*Jn* 1,39), ellos le siguieron. Hoy hablar de segui-

miento puede parecer particularmente duro. Y es paradójico, pero comprensible, que precisamente en una época en la que el hombre se ha dejado conducir a comportamientos cada vez más estandarizados y masificados, se manifieste, al menos de palabra, la necesidad de una verdadera personalidad, la necesidad de no conformarse ciegamente con la masa. Seguir no es una actitud pasiva, al contrario, tiene que ser un intento cordial de identificación con los motivos profundos de lo que viene propuesto, de comprensión inteligente de los valores implícitos en las sugerencias ofrecidas. Lo que se sigue no es por tanto un discurso, sino una presencia.

Confrontación: La libertad del individuo es invitada a hacer una experiencia. ¿Qué es el cristianismo sino Dios que se ha hecho experiencia del hombre dentro de una situación? Es el mensaje de Juan: « Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, [...] os lo anunciamos » (1 Jn 1,1-3).

La experiencia es el lugar de la confrontación de una propuesta, de una llamada de atención. Confrontar una llamada en primer lugar significa seguirla con toda la consciencia, la comprensión, la « criticidad » de que somos capaces, es decir como hombres vivos. La confrontación es un acto en el que se encuentran dos factores de nuestra humanidad: la inteligencia y la libertad. Para confrontarse de verdad hace falta comprometer la propia persona con atención clara y abierta hacia la propuesta que viene ofrecida.

3. ¿A donde se dirige la educación? A desarrollar las dimensiones auténticamente humanas de la vida. ¿Cuáles son las dimensiones de fondo, las más sintéticas, los horizontes hacia los que todo se dirige?

La cultura: La cultura responde a la exigencia de significado agotado en la acción. La participación a la vida de la comunidad cristiana realiza una nueva conciencia de la existencia y de la realidad — nueva en el sentido que es distinta, pero en el sentido fuerte del término, es

decir, definitiva: *vetera transierunt, omnia facta sunt nova*. La cultura cristiana indica el punto de vista definitivo sobre la vicisitud de nuestra existencia y sobre la realidad del cosmo. Jesucristo es el sentido de toda la realidad: por tanto delante de cada página de escuela, de cada noticia del mundo, de cada experiencia de vida, los jóvenes se sienten tentados de hacer un juicio crítico paragonando la realidad contingente y la realidad experimental de Cristo, es decir la realidad de la experiencia de la vida de comunidad.

Sólo una identificación profunda y consciente con los criterios de la comunidad y una dependencia integral del lugar objetivo de aquellos criterios, es decir de la autoridad, es el camino maestro para la realización de una auténtica cultura cristiana.

La caridad: la caridad, en su auténtico significado, responde a las exigencias de compartir y comunicar el propio ser. La caridad es la dimensión inmanente de cada gesto que quiera ser totalmente humano. La caridad, más que dar, es compartir. Con varias iniciativas llamamos a los jóvenes a profundizar su sensibilidad y caridad, hasta que la conciencia de la vida como compartir sin límites llegue a ser mentalidad permanente, evitando el riesgo de una idea de caridad como actividad sólo de voluntariado.

La misión: La misión responde a la exigencia de que el horizonte de la acción sea ilimitado. La venida de Cristo nos ha hecho a todos una sola cosa, como nos recuerda la carta de San Pablo a los Gálatas (cfr. Gal 3,28). Pero en la historia esta verdad no ha sido totalmente realizada. Por esto, quien participa en la comunión de la Iglesia, participa también en la misión de Cristo.

En la palabra « misión » se expresa de la forma más completa la atracción humana del cristianismo. Esta palabra traduce la unidad cultural que se aplica a los mismos límites del mundo, de la humanidad. Se sofoca a los jóvenes cuando se pretende que se entusiasmen por cosas limitadas.

4. Quisiera concluir, por tanto, diciendo que la vida de los movimientos no sirve para alimentar una organización. Al contrario, tiene como finalidad la maduración de la persona, es decir, el crecimiento en la fe. La finalidad de la educación es la persona. El problema de la existencia del mundo es la felicidad de cada hombre. « ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo del hombre para que de él te cuides? » (*Sl* 8). Ninguna energía y ninguna tristeza de amor paterno o materno han penetrado el corazón del hombre como la palabra de Cristo apasionado de la vida del hombre: « ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida? » (*Mt* 16,26). La escucha de estas últimas preguntas de Jesús representa la primera obediencia a nuestra naturaleza. Si se está sordo ante ellos, se excluyen las experiencias humanas más significativas. No se podrá amar a sí mismo y por tanto será incapaz de amar a otros. De hecho el último motivo que empuja a querer bien a sí y a los demás es el misterio del yo; cualquier otra razón lleva a esto.

La pastoral juvenil “por ambientes”

Dra. LILIANA STEFANI

Forum Internacional de la Acción Católica

Si alguien os propusiera, como me sucedió hace algunos años, escribir en el espacio de un sello cuál es el centro de nuestra fe y, como consecuencia, que mensaje tenemos que transmitir a los jóvenes, seguramente, después de la relación de Mons. Léonard, sin pensar demasiado, nuestra respuesta exacta sería: este mensaje es Cristo resucitado.

Pero si lo que tenemos que transmitir es siempre y sólo esto, ¿qué necesidad tenemos de hablar de una pastoral por ambientes? ¿Para qué multiplicar las ocasiones de encuentro y de formación orientados a una vida cristiana madura y responsable? ¿Por qué es importante que la escuela, la universidad, la fábrica y el despacho, los lugares de tiempo libre, la misma calle, sean lugares de pastoral cuando en las comunidades parroquiales se gastan tantas energías, con tantos grupos distintos, para la educación de los jóvenes?

Las respuestas pueden ser muchas y distintas, tantas cuantos son los ambientes del mundo juvenil. He aquí algunas:

- Porque es importante respetar el punto de partida de cada joven, ir a su « encuentro » allí donde vive y crece, en el contexto familiar y social que le es más familiar, porque es necesario valorar su condición de vida, darle la oportunidad de reconocer que en su cotidiano está el Señor.
- Porque Jesús va a encontrar a Pedro a la orilla del mar y a Mateo al banco de los impuestos.
- Porque es necesario que los jóvenes vivan su laicidad como valor positivo, también en las dificultades, en lugar de buscar refugio en los grupos eclesiales y en la religiosidad para olvidar los problemas y los fracasos en los estudios, en el trabajo, en la vida familiar.

Por eso es fundamental introducir el concepto y la prospectiva de los itinerarios diferenciados. Esto no significa llevar la especialización de la pastoral hasta el extremo, si esto fuese posible, de concebir un camino personalizado para cada joven.

El apoyo en un camino personal de fe y de búsqueda vocacional no puede ser competencia de una oficina de pastoral en cuanto tal, o de cualquier asociación u organismo en sí mismo; se refiere más bien a aquel acompañamiento fiel que cada educador pone en práctica cuando establece una verdadera relación educativa.

La comunidad eclesial, los grupos, las asociaciones, los movimientos y las comunidades de cualquier tipo tienen por el contrario la tarea de estudiar y proyectar para que la labor educativa no se realice en una « globalidad » que significa uniformidad, que llega a ser aplastante, porque una propuesta, por significativa y rica que sea, no puede ser dirigida en sentido lato, tout court a los jóvenes, sin tener en cuenta sus experiencias y sus historias distintas. Ésta tiene que hablar a Marco que estudia, a Ana que trabaja y a Mario que transcurre los días en el bar.

Si globalidad en las propuestas de pastoral significa atención a todas las dimensiones de la persona, si significa invertir energías para ayudar a formar hombres y mujeres adultos en la fe, esto nos pide que aquellos lugares en los que los jóvenes transcurren una gran parte del día no sean considerados « otros », distantes, diferentes, respecto a la misma fe.

Hay que valorar las dimensiones del trabajo, de la escuela, etc., tienen que convertirse en campo de pastoral juvenil. Los motivos de esta necesidad son numerosos, pero quisiera recordar dos de ellos.

El primer motivo nos dice que, a los jóvenes que ya siguen el camino de un grupo eclesial, tenemos que ayudarles a vivir una experiencia de fe no « separada », no fragmentada, orientada a un testimonio que no conozca diferencia entre el domingo y el lunes, que no se avergüence de contar a sus compañeros de estudio o a los amigos de

diversión el campamento de verano vivido con su grupo o con la parroquia.

En segundo lugar tenemos que considerar los ambientes ya recordados, por una parte como un terreno precioso para un primer anuncio, de acercamiento o reencuentro con el Señor y su Palabra; por otra parte como lugares donde los jóvenes pueden compartir y vivir concretamente la caridad.

Hace algunas semanas al periódico de la Acción Católica llegaron tres cartas que cuentan historias significativas:

- Sara, que vive en un pequeño pueblo del sur de Italia ha superado un período de grandes dificultades gracias a la ayuda de los compañeros del colegio y de los profesores. Después de haberlos ignorado por tres años ha descubierto que eran amigos y cercanos a su corazón.
- Gabriela, que vive en el norte, estaba a punto de ser despedida del trabajo, pero ha podido continuar a trabajar porque los compañeros han obtenido del propietario de la fábrica, sin que ella lo supiese, una reducción de su horario para salvar su puesto de trabajo.
- Ángel, por último, cuenta la muerte de un querido amigo y la presencia en el funeral de un grupo de coetáneos, que ha elegido como lugar de encuentro la escalera exterior del centro parroquial: nunca han querido entrar para participar en alguna actividad, pero también es verdad que nadie ha salido para hablar con ellos.

Estos episodios nos dicen que no es posible que falte, en lo que nosotros llamamos « ambientes », una presencia que ayude a leer lo que sucede en clave cristiana, que provoque las preguntas de las que tanto hemos hablado en estos días de encuentro.

Pero — dice Bonhoeffer — « Dios puede y quiere hacer nacer el bien de cada cosa, pero necesita de hombres que se pongan al servicio de cada cosa para orientarla al bien ».

Es necesario investir de responsabilidad a todos los sujetos posibles de la pastoral, desde la familia hasta la parroquia, desde la escuela a quien organiza el tiempo libre, es necesario sensibilizar a

todos los adultos que están en contacto con los jóvenes, para que a cada uno de ellos se le ofrezca el máximo de posibilidades para crecer en la vida y en la fe, a partir de los compromisos y de los ambientes cotidianos.

Hay que sostener todos los talentos que las distintas agregaciones laicales, los movimientos, las comunidades saben expresar en campos diversos de la vida eclesial. Ofrecen personas, ocasiones e instrumentos en grado de llegar a los jóvenes allí donde ellos viven y donde, tal vez, difícilmente la comunidad parroquial o diocesana podría llegar a ellos.

Sin embargo en todo esto hay que estar atentos al menos a dos cosas. La primera se refiere al hecho de que la propuesta educativa o de encuentro nunca se dirige a un « rol », sino a una persona; por tanto no sólo al estudiante, al obrero, al deportista, sino al joven que lleva consigo la carga de los problemas de su condición social, familiar, a su recorrido de madurez cristiana.

El objetivo no tiene que ser el de « capturar » jóvenes para esta o aquella iniciativa, para esta o aquella asociación, sino el de ofrecerles, a partir de la experiencia vivida que caracteriza el ambiente específico, un camino de crecimiento humano y cristiano que haga nacer el deseo de una relación profunda con el Señor y la vida de la Iglesia. Ningún grupo puede ser fin en sí mismo, la comunidad cristiana tiene que permanecer una referencia constante de toda acción pastoral, la experiencia de la Iglesia hacia la que orientarse.

El segundo punto de atención mira a la necesidad de una constante revisión de las propuestas que se hacen. Si las propuestas pastorales no logran penetrar en el tejido juvenil, si no surgen al menos jóvenes que viven en el mundo de la escuela o en el mundo del trabajo, o aquellos que hacen cientos de kilómetros para ir a bailar el sábado por la noche, o bien los jóvenes que tienen dificultades físicas, psicológicas, económicas, hay que preguntarse honestamente si se ha partido de una pregunta, de una necesidad que corresponde a su realidad, que ha nacido de ellos, si se conoce realmente su experiencia cotidiana, si los

modelos de aproximación aplicados son a su alcance, si, en palabras pobres, se habla el mismo lenguaje.

Una Iglesia alegre y con valor necesita un poco de honradez para reconocer los errores hechos y decidirse a invertir sus energías en proyectos y ámbitos nuevos. Por los demás, como dice un querido amigo, sólo las flores de plástico nunca mueren.

APÉNDICE

**¿Qué cristianos para el 2000?
Un proyecto de vida para los jóvenes**

Lunes 21 de septiembre
Ser joven hoy

Mañana

ASAMBLEA PLENARIA

Oración de apertura
Saludos

Introducción – Card. James Francis Stafford, Presidente del
Consejo Pontificio para los Laicos

Los jóvenes en el mundo de hoy – Dr. Martin Lechner, Director
del Centro de Estudios SDB sobre la juventud, Alemania

Tarde

ASAMBLEA PLENARIA

Los jóvenes en el mundo de hoy - Panorámica regional

- Europa occidental: Dr. Mario Pollo, Universidad Pontificia Salesiana, Roma
- Europa centro-oriental: Dr. Hans Hobelsberger, Pastoral Juvenil alemana, Düsseldorf

CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

Apéndice

Martes 22 de septiembre
“Formar” a los jóvenes hoy

Mañana

ASAMBLEA PLENARIA

La “formación” de los jóvenes: criterios de base

- Aspecto antropológico-religioso: P. Luis F. Ladaria, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma
- Aspecto psicológico: P. Tony Anatrella, Psicoanalista, París
- Aspecto pedagógico: Dra. Aránzazu Aguado, Especialista en Ciencias de la Educación, Madrid

Díálogo con los relatores

Tarde

GRUPOS DE TRABAJO

CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

ASAMBLEA PLENARIA

Panel: *La formación “vista” por los jóvenes - Necesidad y expectativas*

Miércoles 23 de septiembre
Pastoral juvenil: elaborar una propuesta

Mañana

ASAMBLEA PLENARIA

La centralidad de la persona y del mensaje de Cristo – Mons. André-Mutien Léonard, Obispo de Namur (Bélgica)

Educación a los jóvenes a la fe en un tiempo complejo. Problemas y perspectivas. – Don Riccardo Tonelli, Universidad Pontificia Salesiana, Roma

Los jóvenes y el Papa. Juntos – Mons. Stanisław Rylko, Secretario del Pontificio Consejo para los Laicos

Diálogo con los relatores

Tarde

GRUPOS DE TRABAJO

VISITA AL “JUGENDHAUS HARDEHAUSEN”

Celebración de la Eucaristía

Encuentro con la federación juvenil del BDKJ

Jueves 24 de septiembre
Pastoral juvenil: algunos instrumentos

Mañana

ASAMBLEA PLENARIA

Oportunidad de un Proyecto nacional de pastoral juvenil – Mons.
Domenico Sigalini, Conferencia Episcopal Italiana

La aportación de los Movimientos, Asociaciones y Comunidades –
Dr. Davide Prosperi, Comunión y liberación

La Pastoral Juvenil “por ambientes” – Dra. Liliana Stefani, Fo-
rum Internacional de la Acción Católica

CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

Tarde

Sesiones de Pastoral Juvenil

Plan nacional de Pastoral Juvenil

Pastoral juvenil en las diócesis

Pastoral juvenil a nivel parroquial

Pastoral de los estudiantes

Pastoral de jóvenes trabajadores

Pastoral de los jóvenes marginados

La escuela de evangelización

*Centros de acogida: La casa diocesana de los jóvenes en la Repú-
blica Checa*

La casa de los jóvenes en Alemania

La aldea de los jóvenes en Lourdes

Apéndice

ASAMBLEA PLENARIA

Conclusión – Card. James Francis Stafford, Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos

Oración final

Lista de participantes

Fr. Jean-Marie	<i>Comunidad de Taizé</i>
Leon Alexandrov Stamboliyski	<i>Bulgaria</i>
Ivana Andric	<i>Bosnia-Herzegovina</i>
Maria de Fatima Antunes Pires	<i>MTA</i>
Loreto Ballester	<i>Institución Teresiana</i>
Sr Sabine Banaschewitz	<i>Communauté des Béatitudes</i>
Monika Baumjohann	<i>FIMCAP</i>
P. Ignacije Belak	<i>Yugoslavia</i>
Mons. Virgil Bercea	<i>Rumania</i>
Mara Borsi	<i>Juventud Femenina de María Auxiliadora</i>
Dragan Bošković	<i>Yugoslavia</i>
Claire Bréant	<i>Movimiento Eucarístico Juvenil</i>
Cathy Brenti	<i>Communauté des Béatitudes</i>
Luca Brunoni	<i>Suiza</i>
Mons. Pierre Bürcher	<i>Suiza</i>
D. Edgars Cakuls	<i>Letonia</i>
D. Philippe Chirstory	<i>Communauté de l'Emmanuel</i>
Silvia Cichon	<i>Alemania</i>
Margaret Connolly	<i>Inglaterra y Gales</i>
Victor Cortizo	<i>España</i>
Mons. Anton Coşa	<i>Moldavia</i>
Claire Dauphin	<i>UIGSE</i>
P. Sauro De Luca	<i>Movimiento Eucarístico Juvenil</i>
Anna Dêbska	<i>Polonia</i>
D. Paul Destable	<i>Francia</i>
Christian Wilhelm Deszczynski-z-Leforest	<i>Foi et Lumière</i>
Rosa Deulofeu	<i>España</i>
D. Peter DörrenbÄcher	<i>FIMCAP</i>
D. Jean Duranton	<i>Equipos de Nuestra Señora - Jóvenes</i>
Jorg Eickelpasch	<i>Regnum Christi</i>
P. Cliff Ermatinger	<i>Regnum Christi</i>
P. Jozef Fekete	<i>Eslovaquia</i>

Apéndice

Thierry Ferreira	<i>Francia</i>
Philippe Francoual	<i>Foi et Lumière</i>
Archim. Sergio Gajek	<i>Iglesia Greco-católica en Bielorrusia</i>
Marlene Galea	<i>Malta</i>
Joseph Galea-Curmi	<i>Malta</i>
Andrea Geiger	<i>Austria</i>
D. Silvano Ghilardi	<i>FIAC</i>
Isabelle Godet	<i>Claire Amitié</i>
D. Augusto Gomes Gonçalves	<i>Portugal</i>
Patricia Carla Gonçalves	<i>Portugal</i>
P. Ludwig Güthlein	<i>Schönstatt</i>
Sr. Hanna Habighorst	<i>Alemania</i>
Anna Hallonsten	<i>Escandinavia</i>
Elisabeth Helmich	<i>Schönstatt</i>
Sr. Johanna-Maria Helmich	<i>Schönstatt</i>
D. Franz Herz	<i>Austria</i>
D. Tomaš Hoffman	<i>Chequia</i>
Mgr Patrick Hoogmartens	<i>Bélgica</i>
D. Paul Hüster	<i>Alemania</i>
Mons. Paul Iby	<i>Austria</i>
Rosanna Iebale	<i>Confederación Mundial ex-alumnos Hijas de María Auxiliadora</i>
Andrea Janiv	<i>Sínodo Iglesia Greco-católica Ucrania</i>
Nathalie Jaquet	<i>Suiza</i>
Károly Joós	<i>Hungría</i>
Gerard Kearns	<i>Irlanda</i>
Linn Maria Kierulf	<i>Escandinavia</i>
Gerardine Koffi	<i>Claire Amitié</i>
Csilla Kovács	<i>Communauté du Chemin Neuf</i>
Gerhard Kruip	<i>Kath. Akademie Altenberg</i>
Štefan Kržišnik	<i>Eslovenia</i>
Dominika Kurek	<i>Pax Christi International Youth Forum</i>
Krzysztof Kurowski	<i>Ucraina latinorum</i>
Alessandro Lizambri	<i>Italia</i>
Catherine Loyer	<i>Communauté de l'Emmanuel</i>
D. Izidor Lukic	<i>Albania</i>
David Lunn	<i>Inglaterra y Gales</i>

Apéndice

D. Rolandas Makrickas
Helen McCoy
Kieran McQuaid
Sue Midolo
D. Josyf-Ivan Miljan
Francesco Montera
Torsten Moritz
Sarah Numico

Mgr Keith Patrick O'Brien
Nikolaj Ottosen-Stott
Eliza Oudshoorn
D. István PÁkozdi
Alexia Paolino
Aurimas Pautienius
D. Marinko Perković
Sylvie Pierre
Riccardo Piol
Anna Pizzinat

D. Joseph Printezis
Anna Maria Printezis
Jacques Renders
Monika Rodloff
Rosa María Rodríguez-Fariña
Rosanna Rumore
Joachim Sauer
Pietro Scarfone
Elmar SchÄfer
Ursula Schmitt
Mons. Gerhard Schwenzer
Massimo Selleri
D. Domenico Sigalini
D. Miroslav Simacek
Alberto So Rubio
Anna Maria Spina
Liliana Stefani

Lituania
Irlanda
Escocia
CVX
Sínodo Iglesia Greco-católica Ucrania
Equipos de Nuestra Señora - Jóvenes
Conference of European Churches
Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa
Escocia
Escandinavia
Holanda
Hungría
Comunidad de S. Egidio
Lituania
Bosnia-Herzegovina
CIIJC
Comunión y Liberación
Confederación Mundial ex-alumnos Hijas de María Auxiliadora
Grecia
Grecia
Bélgica
Alemania
CIIJC
Institución Teresiana
BDKJ-Düsseldorf
Comunión y Liberación
Alemania
Focolari
Escandinavia
Movimiento Juvenil Salesiano
Italia
Chequia
MTA
Juventud Femenina de María Auxiliadora
FIAC

Apéndice

Bernd Stegmann
Gustavs Strenga
Kazmirchuk Taras
Guillaume Thiébeaux
Mons. Henryk Tomasik
Blerta Topalli
Mirkka Matleena Torppa
Sona Trubiniová
Alix Tumba
D. Olivier Turbat
Mons. Alojz Uran
D. Jerome Vallabaraj
Stijn Van Den Bossche
Karen Vandedroek
D. Lubomir Venkov Iossifov
Odilia Wagener
Anita Wenger
Marja Went
Kristien Wouters
Jan Zicha

Focolari
Letonia
Ucraina latinorum
OMAAEEC
Polonia
Albania
Conference of European Churches
Eslovaquia
Bélgica
Communauté du Chemin Neuf
Eslovenia
Movimiento Juvenil Salesiano
CVX
Bélgica
Bulgaria
CICS
JECI
Holanda
Comunidad de S. Egidio
Chequia

ÍNDICE

Presentación, <i>Card. James Francis Stafford</i> ,	5
Introducción, <i>Mons. Renato Boccardo</i>	9
Saludos a los participantes	13
Carta del Card. Angelo Sodano	13
Carta de Mons. Karl Lehmann, Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana	15
I. SER JOVEN HOY	17
Un proyecto de vida para los jóvenes, <i>Card. James Francis Stafford</i> ,	19
Los jóvenes en el mundo de hoy, <i>Dr. Martin Lechner</i>	32
...en Europa occidental, <i>Dr. Mario Pollo</i>	43
...en Europa centro-oriental, <i>Dr. Hans Hobelsberger</i>	71
II. LA FORMACIÓN DE LOS JÓVENES	81
Aspecto antropológico-religioso, <i>P. Luis F. Ladaria</i>	83
Aspecto psicológico, <i>P. Tony Anatrella</i>	97
Aspecto pedagógico, <i>Dra. Aránzazu Aguado</i>	113
III. PASTORAL JUVENIL: ELABORAR UNA PROPUESTA	121
La centralidad de la persona y del mensaje de Cristo, <i>Mons. André-Mutien Léonard</i>	123
Educar a los jóvenes a la fe en un tiempo complejo, <i>D. Riccardo Tonelli</i>	150
Los jóvenes y el Papa. Juntos, <i>Mons. Stanislaw Rylko</i>	173
	223

Índice

IV. PASTORAL JUVENIL: ALGUNOS INSTRUMENTOS	189
Oportunidad de un Proyecto nacional de pastoral juvenil, <i>Mons. Domenico Sigalini</i>	191
La aportación de los Movimientos, Asociaciones y Comuni- dades, <i>Dr. Davide Prosperi</i>	200
La pastoral Juvenil « por ambientes », <i>Dra. Liliana Stefani</i>	206
Apéndice	211
Lista de participantes	218

Los volúmenes de la colección LAICOS HOY y de la colección JÓVENES, los DOCUMENTOS y el NOTICIARIO publicados por el Consejo Pontificio para los Laicos se pueden recibir enviando una cuota anual de Lit. 60.000 (o el equivalente en dolares US).

El pedido se puede hacer directamente en nuestras oficinas o a través de un cheque bancario o nombre del Consejo Pontificio para los Laicos.

Las publicaciones se editan en español, francés, inglés e italiano.

CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS

Oficinas: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere) - Roma
tel. 06/6988.7396 - fax 06/6988.7214

Dirección postal: Palazzo San Calisto
00120 Ciudad del Vaticano

E-mail: pcpl@laity.va