

IV– La Iglesia vive su misión en este mundo: los desafíos en la relación Iglesia - mundo

1. Todo empieza con un don.

El cuarto evangelio narra la historia de Nicodemo, quien durante la noche acude a consultar a Jesús. Al relatar ese encuentro, Juan refiere el discurso de Jesús en el que revela la relación que Dios Padre tiene con el mundo:

“14 De la misma manera que Moisés levantó en alto la serpiente en el desierto, también es necesario que el Hijo del hombre sea levantado en alto, 15 para que todos los que creen en él tengan Vida eterna. 16 Sí, Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en él no muera, sino que tenga Vida eterna. 17 Porque Dios no envió a su Hijo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él”. (Jn 3,14-17).

¡Dios ama al mundo! La prueba de ese amor es el don que el Padre hace al mundo, es decir, su Hijo unigénito. El don lleva en sí la intención del donante, la cual podemos apreciar continuando la lectura del texto: *«a fin de que cualquiera que crea en él, no se pierda, sino obtenga la vida eterna»*. La finalidad del acto divino es que el destinatario, el mundo, reciba la vida eterna gracias a la fe que tiene en el Hijo. Dios es amor, el cual se comunica por su libre y gratuita iniciativa. El corazón del Padre se expresa en el don, y ese don, el Hijo, enriquece al destinatario. El amor permite al amante comunicar a la persona amada sus cualidades. Es propio del amor no dar precisamente cosas, sino más bien lo mejor de sí, y Dios hace don de sí mismo por medio del Hijo.

No debemos perder de vista el contexto de la autorrevelación de Dios. Jesús habla de un evento que lo espera, y que compara con la serpiente levantada por Moisés en el desierto, diciendo: *«también es necesario que el Hijo del hombre sea levantado en alto»* (3,14). Ese “dar” se asocia aquí a “levantar”. Se trata del proceso de la encarnación, que va del pesebre hasta la cruz, y estos son precisamente los extremos de la manifestación del amor de Dios por el mundo. Mas que morir, en la cruz el Hijo del hombre es glorificado por Dios, porque pasando por la muerte se entrega al Padre y, al encontrarse con él, entra a la “vida plena y abundante” (Jn 10,10).

La medida del amor de Dios es Jesús. En Jesús, el Padre ama al mundo. La vivencia histórica de Jesús será la narración de ese amor. Movido por el amor, Jesús hace don de sí mismo llevando a la humanidad, de la que se ha revestido haciéndose hombre, más allá del límite de la muerte. Eso significa que, ante el signo de la cruz sobre la que se elevó-donó el Hijo, el mundo descubre que es amado e interpelado. Sin embargo, no se accede a ese amor por voluntad propia, sino por la atractiva que ese don de amor suscita. Además, la posibilidad de acogerlo no prescinde de la fe y, debemos admitirlo, al discípulo se le pide vencer la resistencia interior para acoger el don, aun habiéndolo identificado como el sumo Bien. En otras palabras, siente que en su seno coexisten, por un lado, la fe, que es fuente de vida, y por el otro la incredulidad, que es manantial de muerte. Un corazón dividido, un corazón en lucha, una lucha cuyo desenlace está por definirse, pudiendo dar lugar tanto a la fe como a la incredulidad.

Juan puede expresarse en estos términos porque está hablando de un acontecimiento específico que se produjo en la historia de la humanidad. Acogerlo y creer en ello equivale a tomarlo en serio, para ponerlo como fundamento de nuestro vivir. El mundo que se abre a la iniciativa divina acepta esta evidencia histórica, y en ella ve la expresión última del amor de Dios y de su voluntad de donarle la vida al mundo.

2. Prestar atención al espíritu del mundo

Al ahondar en la relación con el mundo vivida por los discípulos de Jesús, nos encontramos frente a un lenguaje, típico de Juan, que indica polémicamente una oposición hacia Dios por parte del mundo, y de quienes le pertenecen. Es bien conocida la imagen del enfrentamiento entre la luz y las tinieblas con la que Juan describe los dos mundos que entran en conflicto. El mundo de quienes creen, contra el de quienes no creen, mundos que se enfrentan y se oponen mutuamente hasta producir el rechazo y la destrucción debido a la falta de comunión. En Juan, no hay lugar para la neutralidad:

46 Pero Jesús, pasando en medio de ellos, continuó su camino. Yo soy la luz, y he venido al mundo para que todo el que crea en mí no permanezca en las tinieblas. 47 Al que escucha mis palabras y no las cumple, yo no lo juzgo, porque no vine a juzgar al mundo, sino a salvarlo. 48 El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien lo juzgue: la palabra que yo he anunciado es la que lo juzgará en el último día. 49 Porque yo no hablé por mí mismo: el Padre que me ha enviado me ordenó lo que debía decir y anunciar; 50 y yo sé que su mandato es Vida eterna. Las palabras que digo, las digo como el Padre me lo ordenó». (Jn 12,46-50).

El amor de Dios es un dato histórico, es la persona de Jesús. Su presencia en el mundo traza una especie de división de la humanidad entre quienes lo acogen y quienes lo rechazan: «*Pero Jesús, pasando en medio de ellos continuó su camino*» (cf. Lc 4,30).

La Palabra de Dios, además de narrarnos el amor de Dios hacia el mundo, ha sugerido a los cristianos de todas las épocas un ideal de distanciamiento del mundo. En los evangelios sinópticos, la palabra “mundo” (kosmos) es casi siempre entendida en un sentido moralmente neutro. En el sentido espacial se indica la tierra, el universo, pero en el sentido temporal, indica el tiempo, el “siglo” presente. Con Juan y San Pablo, el término adquiere un sentido moral para significar, casi siempre, el mundo como ha venido siendo después del pecado y bajo el dominio de Satanás, “*el dios de este mundo*” (2 Cor 4,4). De ahí la exhortación de San Pablo a los Romanos, para que no se adapten a este mundo:

⁰² No tomen como modelo a este mundo. Por el contrario, transfórmense interiormente renovando su mentalidad, a fin de que puedan discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo perfecto. (Rom 12,2).

San Juan es aún más tajante, y escribe:

15 No amen al mundo ni las cosas mundanas. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él. 16 Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, codicia de los ojos y ostentación de riqueza. Todo esto no viene del Padre, sino del mundo. (1 Jn 2,15-16).

Son palabras que parecen haber perdido la referencia a las de Jesús, las cuales revelan el amor de Dios hacia el mundo (Jn 3,16). En Juan encontramos un doble movimiento: por un lado, el amor hacia el mundo, y por el otro, el distanciamiento de ello. Se justifica su elección de proponer a sus comunidades algunos dichos de Jesús que reflejan la que fue su actitud hacia un tipo de mundo, el que rechazó al Mesías, y que por consiguiente legitima una lectura negativa del mundo.

En el discurso de despedida a sus amigos en el Cenáculo, dirigiéndose al Padre, Jesús dice:

¹¹ Ya no estoy más en el mundo, pero ellos están en él; y yo vuelvo a ti. Padre santo, cuida en tu Nombre a aquellos que me diste, para que sean uno, como nosotros. 16 Ellos no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. (Jn 17,11.16).

Aquí aparece el binomio a menudo citado por la literatura espiritual: “*estar en el mundo sin ser del mundo*”.

Todo esto tiene un peso en la historia del cristianismo. Y es que la historia nos cuenta toda la evolución de la relación que el cristianismo ha tenido con el mundo en las diferentes épocas.

3. Los cristianos y el mundo en dos mil años de historia

En los primeros tres siglos de la historia cristiana, los discípulos de Jesús tenían la conciencia de estar en el mundo y de no pertenecer a él. Por ello, vivieron como libres ciudadanos iluminados por el Evangelio, y se distinguían de los paganos aun haciendo las mismas cosas (Carta a Diogneto). Fue a causa de una libertad interior que evitaron conformarse a los usos y costumbres paganos, y que sufrieron la persecución y el martirio.

En los siglos sucesivos, asistimos a la difusión del cristianismo y la determinación de dos formas de presencia en el mundo: por una parte, un distanciamiento también físico del mundo, que preveía el aislamiento (el primer monacato, que surge en el desierto), y por la otra, la propuesta de una fuga no bien material sino espiritual del mundo (San Basilio y San Agustín).

Todo el ascetismo cristiano buscó traducir con indicaciones prácticas un modelo de vida que fuese adecuado a la vida evangélica para los cristianos obligados, o llamados, a vivir en el mundo. Son muchos los testimonios que se podrían invocar, y que nos muestran que el distanciamiento del mundo era un ideal no solo para pocos elegidos, sino para todos los cristianos. Dirigiéndose a los neófitos en su tratado “Sobre la fuga del mundo”, San Ambrosio propone una fuga afectiva: “La fuga – afirma – no consiste en abandonar la tierra, sino permaneciendo en la tierra, practicar la justicia y la sobriedad, renunciar a los vicios, y no al uso de los alimentos”.

Una aportación significativa sobre la relación del cristiano con el mundo, en una época más reciente, ha sido elaborada por el complejo fenómeno de la “secularización”, iniciado con la Ilustración, y que ha alcanzado su ápice en el siglo veinte. Se podría decir que se ha elaborado una visión del mundo ya no negativa (el mundo como reino de lo maligno, el gran opositor al espíritu de Cristo – Jn 14, 17), sino una visión nueva que sustituía la fuga del mundo con la “fuga” hacia el mundo. Fenómenos nuevos aparecían en la cultura y la sociedad moderna, exigiéndole al pensamiento clásico confrontarse con ellos. Pensamos en la creciente indiferencia religiosa a la modernidad, la creciente marginación de la Iglesia con respecto a la sociedad. Un impulso ulterior a la mundanización de las conciencias la ofreció la afirmación de dos grandes ideologías, es decir, la del materialismo teórico y práctico y la del libre mercado, con su economía que ha alimentado el consumismo y la búsqueda del bienestar material. Dos ideologías opuestas entre sí, pero que han producido el mismo efecto: antropologías materialistas que han prácticamente negado a Dios, alimentando en la conciencia común un sentimiento de autorreferencialidad.

Sucesivamente, se han producido otros fenómenos: en primer lugar, la “secularización interna” al cristianismo, y después la laicización de la cultura y las instituciones públicas. Estos fenómenos han acentuado aún más el fenómeno conocido como la “desinculturación” del cristianismo. Los valores cristianos, que habían sido acogidos e integrados en la cultura occidental, son progresivamente desconocidos y sustituidos por una antropología alternativa a la cultura cristiana, o un regreso a la condición precristiana.

Los sacerdotes en servicio pastoral advierten, hoy y por varias razones, **una gran frustración interior**. En primer lugar, ellos advierten la diferencia de actitud entre su generación y las actuales, en las que Dios y la fe están prácticamente ausentes. Además, la formación recibida por los más adultos y ancianos no les ha comunicado las categorías culturales y teológicas para dialogar con la cultura y la

antropología contemporáneas. La acción pastoral está fundamentalmente ligada a los sacramentos, no conoce el dinamismo de la misión y la evangelización, y sigue siendo la praxis típica del periodo de la cristiandad.

Finalmente, el pastor tiene dificultad para anunciar el Evangelio como buena noticia del Reino. En su lenguaje, se advierten acentos dogmáticos, doctrinales y más familiares a la moral que a la empatía con el hombre de hoy, sus problemas, su sensibilidad, puestos a dialogar con la fe. El resultado es una Iglesia que termina siendo como un velo entre el Señor y la humanidad, siendo incapaz de producir el encuentro entre los dos.

La complejidad de la vida personal y social ha dificultado al Magisterio de la Iglesia el ofrecimiento de reglas claras y orientadoras para apoyar al pastor, así como sus colaboradores laicos, en el acompañamiento de los fieles. La pastoral ordinaria necesita un cambio de paso, eso resulta evidente, pero la sensación que comunican las personas involucradas es que no se podrá renovar si no es atendiendo el pasaje generacional tanto de los sacerdotes como de los fieles laicos.

Los documentos programáticos de Papa Francisco, como el *Evangelii Gaudium*, han sido recibidos por nuestros pastores con actitudes contrapuestas: hay quienes los han acogido como un estímulo y un horizonte hacia el cual encaminarse, mientras que otros los han considerado poco orientadores y pobres de propuestas prácticas.

Si por un lado apenas menciono fenómenos que han sido detenidamente estudiados por los sociólogos de la religión y reinterpretados por los teólogos actuales, mi pensamiento me impulsa a preguntarme **¿cuáles son hoy los indicadores que nos ayudan a entender qué relación guardan los cristianos con el mundo?. ¿Cuáles actitudes merecen ser impulsadas en la relación con el mundo? En la Iglesia, que vive en el mundo pero no es del mundo, que conoce el valor permanente de la revelación de un Dios que permanece favorablemente en relación con el hombre aún cuando éste ha perdido la referencia explícita a Él, ¿qué significado tiene, hoy, hablar de misión? ¿Cómo proponer y hacer comprender al hombre contemporáneo el signo del Amor divino, el Cristo donado y glorificado en la cruz?**

4. El Concilio Vaticano II

¿El Concilio Vaticano II sigue siendo una referencia para comprender la relación entre la Iglesia y el Mundo? No cabe duda de que la “actualización” propuesta por el Concilio Vaticano II en la Iglesia sigue siendo un hito en la historia de la Iglesia para comprender la relación Iglesia-mundo. El alcance de la reflexión conciliar se comprende tomando en cuenta la preocupación de fondo que impulsó a Papa Juan XXIII a convocar un Concilio. Con su sabiduría y simplicidad, invitó a los Obispos a adoptar un enfoque nuevo hacia el mundo.

La Iglesia debía asumir en su pensamiento doctrinal el concepto de *historia*, que tanto la había puesto en crisis en su relación con la modernidad. Y efectivamente, la historia es el concepto típico de la modernidad. Este pensamiento moderno introduce en un mundo “estático” un concepto que trae consigo “movimiento”. Lo nuevo que se imponía, las nuevas problemáticas que se agitaban en la sociedad, la reivindicación de autonomía por parte de las realidades terrenales, etc., eran una fuente de preocupación para los Pastores de la época. Asumir un nuevo criterio para la comprensión de lo que acontecía en el mundo, los obligó a confrontarse, y a cuestionar la relación verdad-mundo. Y es que el pensamiento teológico clásico, nacido de la síntesis tomista – dicho simplificando –, coloca por un lado lo que está en el origen, la verdad revelada, inmutable y eterna, y por el otro la humanidad y el mundo. Cuando la verdad entraba en relación con el hombre, es decir, cuando se proponía en la historia humana, en virtud del pecado original y su influencia, sufría un proceso imparables de decadencia. De ahí la necesidad de realizar periódicamente algunas reformas.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, casi todos los aspectos de la vida eran vistos con interés, puesto que participaban al proceso de cambio, un proceso capaz de ofrecer siempre algo más, algo que hasta ese momento aún no era conocido.

El ejemplo más famoso es el de la revolución científica, la cual “ya no es el arte de identificar los supuestos correctos, a partir de los cuales deducir la verdad siempre idéntica más allá de contextos y épocas, siendo en cambio la acumulación de conocimientos que hace que el momento actual sea mejor que el anterior e inferior al siguiente, precisamente debido a la cantidad de información que va creciendo. La fuerza de la ciencia moderna consiste en el mostrar que el saber es un progreso, un cambio continuo. (...) De ahí viene la idea de la historia como progreso, presente también en las fórmulas populares según las cuales “creciendo se mejora”, y cada generación es un poco más rica e instruida que la anterior... Se piensa cada vez más todo aspecto de la vida y la cultura como una “historia”, dando por sentado que, en cuanto sucesión de eventos, es tendencialmente positiva puesto que al final hay un progreso, una mejora, un bien mayor que antes” (...) “Esta sensibilidad está en total oposición a la forma de cristianismo basada, debido a la mediación aristotélica, en el principio exactamente opuesto. Desde hace aproximadamente ocho siglos, el concepto dado por sentado sobre el que se basa el ser cristianos, es que lo mejor está al principio, porque es lo que ya ha sido revelado de una vez por todas: las verdades contenidas en la revelación”¹.

Resultó iluminante que Juan XXIII hablara, desde el discurso de apertura del Concilio, de *actualización* y no de *reforma*: “es un parteaguas, porque replantea la cuestión. **Ya no se trata de buscar la forma de los orígenes, sino de estar a la altura del día que viene, aun dialogando con los orígenes, los cuales permiten discernir lo que puede y debe permanecer y lo que debe mudar**”².

5. La misión, hace la diferencia

El Concilio Vaticano II abrió una nueva época para los cristianos católicos. Nuevas categorías de pensamiento propias a la inteligencia de la fe han impulsado a la Iglesia a vencer el miedo a lo nuevo; a no encerrarse como en un bastión para defender sus propios principios doctrinales amenazados; a buscar el diálogo para intercambiar posturas con ideas y actitudes nacidas de pensamientos que han construido formas de vida alternativas a la cristiana.

De forma cada vez más clara, la Iglesia empezó a pensarse a sí misma como un polo entre muchos más capaces de hacer propuestas y ofrecer una visión global sobre la persona, la sociedad y las instituciones que la representan. Entrar a la competencia de la tradición, la cultura y la información, en la parte más viva de la sociedad, la política y las instituciones, **fue como hacer la experiencia de Pablo en el aerópago de Atenas**: aprender el lenguaje, adentrarse en las narraciones simbólicas de una cultura y un pueblo para empezar a dialogar con ellas y ofrecer, con un nuevo lenguaje, la novedad del Evangelio.

En las últimas décadas, **la cristiandad europea** ha llegado a una nueva conciencia resultante de la ruptura de un hechizo del que partía para relacionarse con el mundo. Me refiero a un enfoque sustancialmente positivo hacia el mundo, típico de los años en los que se realiza el Concilio Vaticano II. La comprensión que hoy el mundo cristiano occidental tiene de sí mismo es la de ser un “pequeño rebaño”, frente a una multitud de personas con una conciencia refractaria a la fe cristiana. Es como si, después de una serie de pasajes culturales y sociales, se llegara a la conclusión y a una toma de

¹ Cfr Stella Morra, *Dio non si stanca*, 2015, EDB pp 20-21.

² *Ibid.* p 22.

conciencia de que el cristianismo ya no es una referencia, e incluso se está desarraigando de las conciencias de los bautizados. En la cultura y las sociedades de nuestros países europeos, y no solamente, se está produciendo una especie de inculturación al revés, como dije más arriba. La cultura y la conciencia del hombre común, se están determinando independientemente de la fe cristiana y los fermentos del Evangelio que habían sido puestos en él, como lo sugiere la parábola evangélica de la “levadura” en la pasta.

¿Cómo se vive **la dimensión religiosa en otros continentes** como América Latina, África o Asia? ¿Y cómo se vive la relación con el mundo? La religión popular (AL) se arraiga en la religiosidad de los pueblos nativos y, con respecto al cristianismo, se caracteriza como obtención de la benevolencia divina a través de los sacrificios. Que Dios esté en contra del hombre se compensa con un Dios bueno, el Dios cristiano, que “tiene que satisfacer” los requerimientos de los fieles. (¿Cómo liberar la religión de la necesidad? Era la pregunta que se hacía Bonhoefer, pastor protestante muerto en los campos de concentración nazis). La religiosidad animista con el culto de los antepasados quienes, con su espíritu, siempre siguen presentes en las vicisitudes del clan. Una dimensión no ajena al mundo asiático, aunada al influjo de una religiosidad de la conquista en la que el esfuerzo personal, el esfuerzo de la voluntad, es determinante en la religión en detrimento de la gracia, de lo gratuito como experiencia propia a la fe cristiana.

¿Cómo se ha vivido la relación con el pasado en el que la Iglesia se identificaba con el mundo del colonizador? La cultura lleva consigo el rastro de su paso y lo trasmite, de manera inconsciente, también a la religión, así como a todas sus expresiones. ¿Qué influencia está ejerciendo la religiosidad “espectacular” de las sectas sobre la manera de vivir la relación con el mundo? Al igual que el materialismo, ¿la secularización está influenciando la experiencia religiosa? El hecho de ser minoría en un País, ¿de qué manera influye en la presencia de la Iglesia local en ese mundo? ¿Separación o compromiso?

6. ¿Qué significa para la Iglesia realizar la misión con una nueva conciencia de lo que significa ser Iglesia en el mundo?

El Concilio, al hablar de Misión, distinguía entre países evangelizados y países de misión destinatarios de la *missio ad gentes*. Sucesivamente se ha descubierto que, en los países evangelizados, los bautizados se volvían indiferentes, y que era necesaria una “nueva evangelización” (Redemptoris Missio 33).

San Juan Pablo II ha estimulado a la Iglesia en un sentido misionero para alimentar el impulso ideal, proporcionado por el Concilio a los cristianos, a “*no tener miedo*” a asumir la realidad para llevar en ella el Evangelio. La fe crece donándola, pero el haber vivido durante demasiado tiempo en una tradición cristiana puede haber inducido a separar la fe de la vida, y la vida de la fe. El distanciamiento que precisamente los Padres conciliares habían constatado entre la fe profesada y la vida cotidiana. Su investigación se hace denuncia de uno de “los más graves errores de nuestro tiempo” (GS43). Ellos también no ponen en guardia del hecho que se puede vivir el movimiento contrario, es decir, que el cristiano pueda “descuidar sus compromisos temporales”, con la consecuencia inmediata de “descuidar sus deberes hacia el prójimo, es más, hacia el propio Dios”. Esta separación entre la fe y la vida, así como entre la vida y la fe, es un grave peligro para “nuestra salvación eterna”. Palabras fuertes, que denuncian un problema real e inderogable para la pastoral y la formación de las nuevas generaciones.

Hoy **Papa Francisco** está estimulando a las comunidades católicas a asumir la urgencia de la misión en todos sus aspectos. Es preciso, dice el Papa, ser “una iglesia en salida” (Ev. Gaudium nn 20-24; 30; 46), estar en las periferias geográficas y existenciales, y ahí realizar la misión. Hoy en día, los

cristianos tienen una nueva conciencia sobre la misión: ya no es geográfica, sino total, es decir que tiene que pasar de la cristianización a la evangelización. Evangelizar en primer lugar las nuevas generaciones, y sucesivamente también las más acostumbradas a la vida cristiana, hoy afectadas por el fenómeno del desapego de las conciencias a la cultura cristiana, en ventaja de una laicización de la sociedad y un ethos secularizado.

La Iglesia en dialogo con el mundo percibe que su misión es más compleja que en el pasado, y que probablemente el objetivo de llevar a las personas a la Iglesia a través del bautizo está en contraste tanto con la pluralidad de las opciones de los individuos, como con la presencia de muchas más religiones, en un mundo cada vez más globalizado. **Su misión se define mejor en una dinámica de gratuidad**, en el sentido de que es más importante sembrar que recoger, que es mejor colaborar para dar inicio a procesos que simplemente ocupar espacios. La relación con el mundo se hace dialogo con la cultura dominante en ello, se vuelve búsqueda y propuesta de los estilos de vida en los que la persona sea posicionada efectivamente en el centro de las elecciones personales, sociales, económicas y políticas.

Una misión de este tipo conduce a los cristianos a valorar mucho más el ser testigos de un estilo de vida aprendido del Evangelio. La vida de Jesús, con gestos y palabras, comunica un estilo de acogida y promoción gratuita de las personas y de su confianza en la vida. La vida que Jesús encuentra en su itinerancia, es la vida amada por su propio Padre. Este tipo de misión restituye a la Iglesia la conciencia de ya no hallarse en un régimen de cristiandad, puesto que ahora es minoría, y más que reivindicar posiciones de ventaja tiene que aprender a relacionarse con las personas más variadas, reconociendo su alteridad y el derecho a reivindicar la libertad, falible, como espacio de decisiones responsables.

Resulta interesante meditar, en Marcos (cap. 7), sobre el relato de un extraño diálogo entre Jesús y la mujer sirofenicia.

24 Después Jesús partió de allí y fue a la región de Tiro. Entró en una casa y no quiso que nadie lo supiera, pero no pudo permanecer oculto. 25 En seguida una mujer cuya hija estaba poseída por un espíritu impuro, oyó hablar de él y fue a postrarse a sus pies. 26 Esta mujer, que era pagana y de origen sirofenicio, le pidió que expulsara de su hija al demonio. 27 El le respondió: «Deja que antes se sacien los hijos; no está bien tomar el pan de los hijos para tirárselo a los cachorros». 28 Pero ella le respondió: «Es verdad, Señor, pero los cachorros, debajo de la mesa, comen las migajas que dejan caer los hijos». 29 Entonces él le dijo: «A causa de lo que has dicho, puedes irte: el demonio ha salido de tu hija». 30 Ella regresó a su casa y encontró a la niña acostada en la cama y liberada del demonio.

Estamos en una fase de la misión de Jesús en la que él estaba anunciando el Reino de Dios a los hijos de Israel, incluyendo los que vivían en la diáspora, en territorio pagano. ¿Qué le pide esa mujer a Jesús? La sanación para su hija. Jesús se rehúsa a escucharla hasta que no siente la respuesta de fe que, en cierto sentido, le pide abrir los límites de su acción mesiánica más allá de los confines de Israel. Un hecho concreto como aquel encuentro, le proporciona a Jesús una novedad, un imprevisto que le muestra una nueva vía, un pasaje que amplía el horizonte de su acción mesiánica. Pero más adelante, la reflexión retomará la lógica interna propia de este encuentro tan fortuito como decisivo para la misión del Hijo de Dios.

7. Una misión para hablar de la “diferencia cristiana” al hombre de hoy

El autor de la carta a los **Hebreos** nos introduce en la relación que Dios ha construido con el hombre cuando nos recuerda que “*después de haber hablado antiguamente a nuestros padres por medio de los Profetas, en muchas ocasiones y de diversas maneras, ahora, en este tiempo final, Dios nos habló*

por medio de su Hijo” (1,1-2). **La Dei Verbum**, al comentar este pasaje, resume el camino terrenal de Jesús, reconociendo que Dios “envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (*Intima Dei*)” (no. 4). Muy sugestivo el término latino “*intima*”, traducido con “*secretos*” pero también con “*profundidad*” de Dios. El lenguaje es muy concreto, y traduce el término más abstracto, teológico, de la autorrevelación (cap. II) y el otro de la autocomunicación (cap. VI) de Dios.

Jesús tiene la misión de desvelarnos la vida trinitaria. La característica propia de esta misión coincide con el hecho de que Jesús no solamente nos pone ante Dios, en lo que consistía la tarea de los profetas del AT, sino que nos permite acceder a los “secretos” divinos, a su abismal “intimidad”. Por medio de la fe, que nos une a él, tenemos acceso a su vida y a la forma en la que se comunica. La Escritura nos presenta este hecho como una experiencia espiritual, o mística, que nos hace entender la raíz de la misión del Padre que en el Hijo ama tanto el mundo como para donarle su Unigénito.

En su peregrinación por la tierra de Galilea, Jesús transmite un estilo misionario centrado en la gratuidad y el don. Estando en la intimidad del Padre, Jesús se percibe a sí mismo como don, y en las relaciones está atento a las personas que le transmiten ese mismo dinamismo de don gratuito. Por consiguiente, no importan las fronteras religiosas, así como tampoco las identidades religiosas. Como prueba de lo anterior, aun dedicándose al “Resto de Israel”, Jesús sabe percibir en el prójimo su confianza en la vida y su empeño para con ella. Jesús entiende que sus interlocutores son impulsados a buscarlo y a invocar su ayuda por una fe esencial y sencilla. Ya que esta gratuidad supera por mucho la de su pueblo, el Nazareno permite a los no hebreos beneficiarse de los efectos de su misión (Mt 8,6-13; 15,21-28; Lc 7,7; Lc 17,11-19).

A veces nos pasa encontrarnos con personas que pertenecen a un mundo cultural y religioso lejano al nuestro, y sin embargo capaces de sorprendernos e interesarnos por su “*fe sencilla*” que guía y sostiene su vivir cotidiano. El compartir esta fe sencilla no disminuye nuestro ministerio, y no nos expone al sentimentalismo o al buenismo, como a veces tenemos la impresión que debemos aceptar vivir nuestra misión. Solo deberemos **ligar nuestro actuar a Jesús y a su intimidad vivida con el Padre y**, al igual que él, **transmitirla en la forma de la acogida** a aquellos pobres a menudo juzgados por la religión oficial como superficiales cuando no indignos, porque idolatras e ignorantes. Sin embargo, precisamente ellos son quienes nos devuelven el grito fuerte, e imposible de evitar, del amor gratuito como fe en la vida.

En estos casos, cada vez más frecuentes, debemos reconocer que la credibilidad de nuestra misión pasa no tanto por la fidelidad a las exigencias del código de derecho canónico o al bagaje doctrinal del que somos custodios – aunque no los excluye –, sino **por nuestra credibilidad**, por nuestra capacidad de acoger de manera desinteresada a nuestros interlocutores. La configuración a Cristo y a su misión nos hace descubrir que la gratuidad y la gratitud tienen su origen y su fin en Aquel que, dador de todo bien, no es más que bondad (véase p. ej. Ad gentes 11§2 y 12§3).

El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Seguir a Jesús nos permite descubrir que lo divino está presente en todo ser humano. La fe en Jesús nos comunica su propia libertad y gratuidad, que está arraigada en la intimidad del Padre. La intimidad de Jesús con el Padre se refleja en toda su existencia, y es por esta razón que es totalmente disponible al Padre y, por consiguiente, abierto a los demás. Entrando en intimidad divina con Cristo, descubrimos el lugar que, en ella, ocupa todo ser humano. Y en el encuentro con cada ser humano somos continuamente reenviados al proceso que nos hace acceder a la intimidad divina de Cristo con el Padre.

Evidentemente, **la relación con el mundo nos anima a buscar la intimidad de Dios a la manera de Jesús, si queremos amar a este mundo como lo ama el Padre, y así ayudarlo a ser como Dios lo sueña.** En otras palabras, **es sobre esta diferencia que el cristianismo funda su fe misionaria y**

pone en juego su credibilidad para con el mundo. El mundo es amado y hace la experiencia de serlo no tanto porque es llevado a estar ante Dios, sino a vivir una íntima relación con Dios en Cristo.

8. Una pedagogía que nace de la comunión con la intimidad de Dios

La misión de los pastores se enriquece hoy con un sentido muy original que viene de la invitación de Papa Francisco a los presbíteros, de llevar en sí “el olor de las ovejas” como signo de autenticidad. Hay costumbres que “deforman” la identidad y la misión del ministerio ordenado. Es el caso de pastores que guardan una relación distanciada de la gente, y que se proponen en una relación formal propia de su papel institucional; hay casos más graves en los que el ministerio, lejos de estar al servicio de los demás, se transforma en posición de poder y abuso. ¿Cómo salir de estancamientos espirituales que impiden a la persona de un pastor parecerse, sacramentalmente y lo más perfectamente posible, a la identidad del Buen Pastor?

La espiritualidad del Prado, en su raíz, es carismática. El Espíritu une **al Beato Antonio Chevrier** al misterio de la encarnación. Consciente del don que ha recibido por gracia, Chevrier lo traducirá creativamente en su misión pastoral. Como pradosianos, participamos de la misma gracia. Gracias a esta vocación carismática se define nuestra unión al misterio de Dios y nuestro estilo de proximidad a la gente. Para ayudarnos a comprender de qué estoy hablando, hay un rasgo característico de este estilo pastoral que depende de la simplicidad desarmante de Chevrier, que consiste en hacerse una única pregunta: “¿Qué vemos?”. Una cuestión que se desarrolla en su corazón mientras contempla el misterio de la Encarnación, quedando espiritualmente fulgurado por la lógica gratuita del amor divino. A partir de aquel momento, su mirada se vuelve “espiritual”.

Vivirá como parte de sí, la compasión de la mirada de Dios a la humanidad. La suya es comunión con el misterio del amor gratuito de Dios que se hace hombre, en el Hijo, y se aproxima al hombre con medios pobres y accesibles a todos. El beato Antonio entra a la realidad en la que vive, tal y como se le presenta, llevando a sí mismo, y consigo mismo el misterio del amor encarnado que le llena el corazón y lo impulsa a comunicar la alegría del Evangelio. Sorprende cómo el conocimiento de Jesús Cristo le es mediado no solo por el misterio que contempla en el Evangelio, sino también por el misterio ubicado en la realidad con la que se encuentra, especialmente en los pobres. Chevrier identifica en los pobres la interrogación de sentido y de vida de la que son portadores, y decide su obra espiritual: dar la “comida” que buscan, ofreciéndoles Jesús en el Evangelio, en los sacramentos, promoviendo su dignidad.

Hoy, advertimos la necesidad de una mirada verdadera que se deje interrogar por la misma pregunta: **¿“Qué vemos?”**. La búsqueda de un estilo pastoral adecuado a la misión de acompañar y evangelizar a las personas que nos han sido encargadas, deseosos de actualizar el carisma del Prado, nos ha llevado a afinar nuestra sensibilidad pastoral. Hablo de una capacidad que es percibida por quienes nos observan, y que es considerada como una sapiencia propia del pastor en la que la fe y la vida son íntimamente entrelazadas. En las Constituciones de la «Asociación de los sacerdotes del Prado», esta sensibilidad es ilustrada de la manera siguiente:

“Para ‘hacer el catecismo’ (es decir, para comunicar el personal conocimiento de Cristo) de manera fiel a la Palabra de Dios y las enseñanzas de la Iglesia, *nuestro corazón y nuestra oración serán como el crisol* en el que el Evangelio y la vida de los hombres, tras una larga meditación, se encuentran y se iluminan a mutuamente” (n. 45).

He aquí de dónde podrán nacer las respuestas a aquella pregunta capital que Chevrier empezó a plantearse y, hoy, nosotros con él: un camino de búsqueda contemplativa en que las personas con quienes nos encontramos, y las situaciones que vivimos, meditadas durante largo tiempo en la intimidad divina, se iluminan mutuamente. Un contexto instructivo que nos enseña a ver como lo hace

Dios, a amar como Él ama. Las palabras ofrecidas podrán “instruir” al prójimo no verbalmente, sino con nuestra personal experiencia de encuentro con el misterio de Cristo.

La pedagogía que nos entrega Chevrier es el fruto del proceso espiritual y pastoral que ha vivido. Es por eso que procuraremos traducir para nosotros, hoy, este itinerario, para asumir la misión evangelizadora de la Iglesia y ofrecer al hombre de hoy la buena nutrición que necesita. Nuestro maestro espiritual nos sugiere servir al hombre *“iluminando la inteligencia con el conocimiento, tocando el corazón con el amor, y finalmente, determinando la voluntad para actuar. La fe, el amor, la acción: he aquí los tres efectos que hay que tratar de producir”* en toda acción evangelizadora. (Cfr Verdadero Discípulo, p. 451).

Para la oración personal y la meditación

Pido el don de una gracia:

En un tiempo difícil de pasaje epocal, se renueva en mí la confianza de que Dios Padre Misericordioso nunca deja solos a sus hijos en el camino; él está vivo y activo entre nosotros. Así como guió con brazo fuerte al pueblo errante en el desierto, hoy acompaña a su Iglesia peregrina en el mundo con la luz de la fuerza del Espíritu. Guíame por los senderos del tiempo, a la alegría perfecta de tu reino.

1. Releer el texto de la meditación para asimilar su lógica interna subrayando algún punto que me llame la atención, al igual que otros pasajes más difíciles de comprender por varias razones, pero para comprenderlos formulo algunas preguntas.
2. Meditar los textos propuestos durante la exposición, con la finalidad de alimentar la comunión con Dios y su amor hacia el mundo. De esta forma, alimentaré el espíritu misionario propio de la Pentecostés y el ministerio, el don recibido.
3. Me pregunto cuánto espacio reservo para la oración, la relectura cotidiana de los hechos vividos de los encuentros (cuaderno de vida), el encuentro del grupo base con otros cofrades y pradosianos para practicar la «lectura contemplativa del pastor» (Revisión de vida), con la finalidad de reconocer la presencia del Resurgido en las actividades y relaciones pastorales. (Véanse las Constituciones al no. 45).