resonancias CATEQUÉTICAS

REVISTA ARAGONESA DE CATEQUÉTICA

"PRESENTE Y FUTURO DE LA CATEQUESIS"

CRETA
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
Universidad Pontificia de Salamanca

RESONANCIAS CATEQUÉTICAS
Revista Aragonesa de Catequética

EDITA
C.R.E.T.A
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

DIRECCIÓN
Juan Sebastián Teruel Pérez

CONSEJO DE REDACCIÓN
Ernesto Brotóns Tena
Mª Dolores Ros de la Iglesia
Emilio Aznar Delcazo
Sergio Pérez Baena

ADMINISTRACIÓN Y SUSCRIPCIONES
Secretaría del C.R.E.T.A
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Tél. 976 467378
resonancias@cretateologia.es

IMPRESIÓN
Centro Especial de Empleo
Manipulados Montevedado, S.L.U.
c/ Paso, 250
50162 – Villamayor de Gállego (Zaragoza)

ISSN: 2659-4137
Depósito legal: Z 158-2019

ÍNDICE

Presentación
Ernesto Brotóns Tena 5

Editorial
Juan Sebastián Teruel Pérez 7

Ponencias
La situación de la catequesis en España
Mons. Julián Ruiz Martorell 9

Nuevo paradigma de la catequesis hoy. Retos y perspectivas
Enzo Biemmi 33

La construcción de la identidad religiosa en la adolescencia
Cristina Sá Carvalho 49

Iglesia y catequesis
Dario Vitali 79

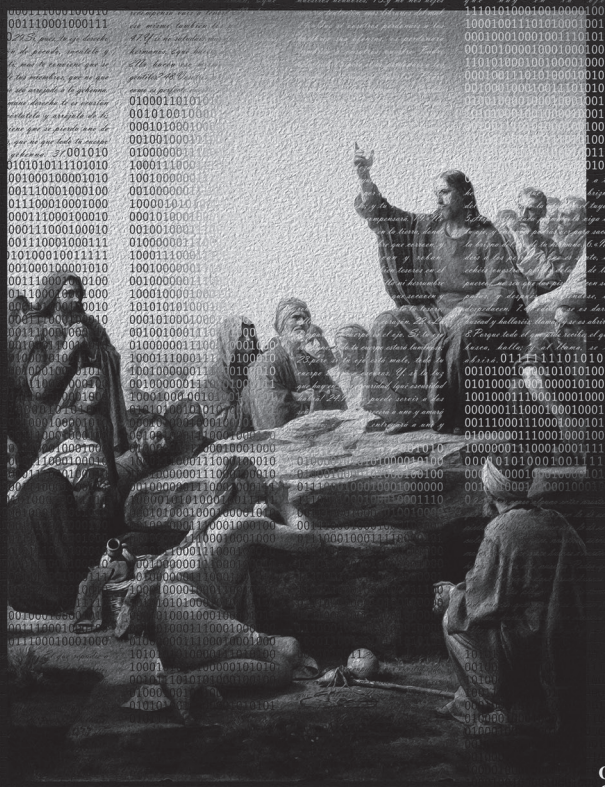
Catequesis, educación y encuentro con Jesús de Nazaret
José Luis Moral 97

El Catequista, testigo del misterio
II Congreso Internacional de Catequesis. Crónica del Encuentro
Lola Ros de la Iglesia 123

Documentos
Presentación del Directorio Diocesano de Catequesis
(Orientaciones pastorales y criterios para la catequesis
y la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana)
Sergio Pérez Baena 127

XXIV JORNADAS DE TEOLOGÍA EN ARAGÓN

Presente y futuro de la Catequesis



Organiza: CRETA
Colabora: I.S.C.R. "Nuestra Señora del Pilar"

Casa de la Iglesia. Plaza de la Seo, 6.
Zaragoza
Información: www.cretateologia.es - 976467378

CRETA

PRESENTACIÓN
Resonancias Catequéticas

RsC nº 1 (2019)

Ernesto Brotóns Tena

«Resonancia»: según la RAE, se dice de aquel "sonido producido por repercusión de otro". Como una bendita resonancia nace esta *Revista Aragonesa de Catequética*, que ve hoy la luz como consecuencia del compromiso docente e investigador adquirido al acoger la Licenciatura en Teología Catequética en nuestras aulas, tras la reciente agregación de nuestro Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA) a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Damos gracias por la confianza depositada en nosotros, conscientes de la responsabilidad que ello supone y del servicio que queremos ofrecer, con humildad y sencillez, a través de una especialidad clave en el momento de conversión pastoral y misionera que vivimos.

Precisamente, el nombre elegido para nuestra revista, *Resonancias catequéticas,* quiere recoger y reflejar esta dinámica de transformación misionera, propia de una Iglesia en salida, llamada a recuperar en su seno la frescura original del Evangelio, para, con la mente abierta a la realidad en la que nos toca vivir y actuar, ser testigo y heraldo fiel de esa Buena Noticia que es Cristo. El espíritu de la exhortación *Evangelii gaudium* y la llamada de la constitución apostólica *Veritatis gaudium* a una renovación pastoral y misionera de la propia teología, también de la catequesis, marcan el horizonte y la línea de nuestra reflexión. Vivimos tiempos recios en los que se hace urgente que la Palabra de Dios «re-suene» en el corazón de la Iglesia y de cada discípulo misionero, para que así pueda «re-sonar» de forma siempre nueva, transformadora y liberadora, y no como mera repetición, en el corazón de nuestra sociedad y en el del hombre y la mujer de hoy. Recordemos cómo, en su origen, el verbo griego «katejein», origen etimológico del témino «catequesis», significaba «resonar», hacer sonar en los oídos y, posteriormente, por extensión, instruir, «instruir de viva voz». Mas, para ello, a su vez, si queremos que nuestra palabra sea, realmente, evangélica y significativa, será necesario, como nos recordaba el Concilio, que el clamor del mundo, sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias, resuenen de la misma manera y con toda su fuerza en el seno de la comunidad creyente. También este clamor es voz de Dios.

El adjetivo, *catequéticas*, enmarca el ámbito de nuestra reflexión: la catequesis, acción de la Iglesia que custodia la «memoria viva de Dios» y de su Palabra, la alimenta y la sabe despertar en el corazón de los otros. Ojalá nuestra palabra

constituya una herramienta valiosa, una verdadera caja de resonancia, al servicio de una catequesis en salida, imbuida de espíritu misionero.

Quiero agradecer de corazón el trabajo de todos los que han hecho posible esta revista anual que nace con ilusión y vocación de servicio para cuantos sientan verdadera pasión e interés por la catequesis y la evangelización. Esperamos y agradecemos igualmente vuestra acogida, también vuestra paciencia, confianza y aportaciones para crecer y mejorar. Hemos emprendido la marcha. Toca seguir caminando. Que el Señor nos conceda un camino largo y fecundo. Gracias a todos.

Ernesto J. Brotóns Tena

Director del CRETA

EDITORIAL

RsC nº 1 (2019)

Juan Sebastián Teruel Pérez

Hace poco más de un año estrenábamos en nuestro Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, dentro de la Licenciatura en Teología, la especialidad en Teología Catequética. La oferta nació con el objetivo de formar agentes y responsables de pastoral así como también investigadores o expertos competentes en el campo de la evangelización, especialmente en los ámbitos del primer anuncio, de la catequesis y de la educación. A su vez, quiere iluminar, promoviendo la reflexión y la investigación, la praxis evangelizadora y catequética de nuestras Iglesias particulares. La razón de ser de esta revista es servir, humildemente, a dicho cometido.

El pasado año, las Jornadas de Teología que el Centro organiza anualmente se diseñaron desde esta perspectiva, de ahí la elección del tema: *Presente y futuro de la catequesis*. Como bien señaló su director en la presentación de las mismas: "Nos obliga a ello el momento que está viviendo nuestro Centro teológico con la recién iniciada Licenciatura en Teología Catequética; pero, sobre todo, nos impele el deseo y el deber de poder aportar con nuestra reflexión nuestro pequeño grano de arena al momento crucial de conversión pastoral y misionera que vive la Iglesia".

Los textos de las ponencias de las Jornadas componen el grueso de este primer número. El perfil de los ponentes elegidos; la experiencia que atesoran en el campo de la teología y de la catequesis, junto a su buen saber y hacer; la profundidad de sus reflexiones; la dimensión internacional que proyecta su origen y su trayectoria, hizo que nos decantáramos por la oportunidad de su publicación. La cuestión saltaba a la palestra: ¿Por qué no recoger estos trabajos en el primer número de nuestra revista de Catequética? Y aquí tenéis el resultado.

La primera ponencia aborda de forma directa y expresa el tema que nos concita. Se trata de una reflexión sobre *la situación actual de la catequesis en España*, con sus luces y sombras, desafíos y oportunidades, una buena síntesis que corrió a cargo de Mons. Julián Ruiz, obispo de Huesca y de Jaca, y miembro de la Subcomisión de Catequesis de la CEE. A continuación, D. Enzo Biemmi, F.S.F., profesor del ISCR San Pedro Mártir de Verona (Italia) y miembro del Equipo Europeo de Catequesis, nos presenta una visión del *nuevo paradigma de la catequesis actual*. Señala los retos y perspectivas que nos plantea la nueva situación que vivimos en la pastoral y en la catequesis, así como los empeños y transformaciones que se derivan para la conversión misionera de la acción pastoral y catequética.

La catequesis, como "acto de comunicación" (DGC 238), reclama también su pedagogía. La "regla de oro" de la catequesis busca la fidelidad a Dios y a la persona humana en una misma actitud de amor (cf. DGC 145), de ahí que la necesaria atención al destinatario nos invite a asomarnos a las "arenas movedizas" de la adolescencia y la juventud. Nos sale al paso la interesante reflexión sobre *la construcción de la identidad religiosa en la adolescencia*, de la mano de Dña. Cristina Sá Carvalho, directora del Departamento de Catequesis del Secretariado Nacional de Educación Cristiana de la CEP.

La cuarta ponencia, desde la perspectiva eclesiológica, nos invita a redescubrir la Iglesia particular como sujeto de la catequesis. Con el título, *Iglesia y catequesis*, fue pronunciada por el doctor D. Dário Vitali de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Finalmente, D. José Luis Moral, profesor de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, con su estudio sobre *Catequesis, educación y encuentro con Jesús de Nazaret, el Cristo*, en clave hermeneútica, nos habla de la necesidad de conjugar tres verbos: comprender el presente, repensar la catequesis y la educación y reconstruir el encuentro con Jesús de Nazaret.

Tras las ponencias, hemos creído oportuno introducir una breve Crónica con algunos ecos del *II Congreso Internacional de Catequistas* que llevaba por título "*El catequista, testigo del misterio*" y que tuvo lugar en Roma el pasado mes de septiembre. El volumen lo completa la presentación del Directorio Diocesano de Catequesis de la Diócesis de Zaragoza, inaugurando esta sección de *Documentos* que puedan tener una incidencia especial en el campo de la catequesis y de la transmisión de la fe.

Nos encontramos en período de alumbramiento en esta nueva singladura de nuestro Centro, como también lo está la Revista que presentamos. Contamos con los ingredientes propios de todo nuevo nacimiento: ilusión y alegría por lo que comienza, cierto temor y vacilación ante lo desconocido, pero sobre todo entusiasmo por seguir creciendo y por asomarnos, desde nuestro particular "balcón", a la investigación teológica en el ámbito de la catequesis pudiendo hacer resonar nuestra palabra. Esa es la vocación con la que nacemos, unida a nuestra misión evangelizadora. A orillas del Ebro, nos ponemos en manos de María, en su advocación del Pilar. Que ella, primera catequista de Jesús, estrella de la evangelización, sea faro que ilumine nuestro camino como discípulos y misioneros.

Juan Sebastián Teruel Pérez

Director de la Revista

La situación de la catequesis en España

RsC nº 1 (2019)

Mons. Julián Ruiz Martorell

Introducción

En la "Memoria Anual de Actividades de la Iglesia Católica" presentada el 1 de junio de 2017, que recoge los datos del año 2015, aparecía un dato revelador: en España había 101.751 catequistas.

En el apartado dedicado a la actividad celebrativa, se detallan los datos sobre la práctica sacramental en España. En el año 2015 se celebraron 231.254 bautismos, 240.094 primeras comuniones, 115.764 confirmaciones, 51.810 matrimonios y 25.354 unciones de enfermos.

En España se han celebrado más de 9,5 millones de eucaristías al año y más de 10 millones de personas asistieron a Misa periódicamente, en las 22.999 parroquias atendidas por 18.576 sacerdotes.

Los datos de la "Memoria Anual de Actividades de la Iglesia Católica en España" correspondientes al año 2014 eran: 104.995 catequistas; 240.282 bautizos; 244.252 primeras comuniones, 116.787 confirmaciones; 52.495 matrimonios; 23.624 unciones de enfermos.

1. Situación

En el artículo "Proyectos diocesanos de catequesis",[1] del "Nuevo Diccionario de Catequética", hay un apartado titulado "Análisis de la realidad" en el que leemos:

"Este primer apartado tiene por objeto comprobar en qué medida la acción evangelizadora de la Iglesia responde al mandato del Señor. No se trata sólo de una mirada global de cuanto se está haciendo o dejando de hacer, sino de investigar detenidamente de qué manera se lleva a cabo el ministerio de la Palabra y cuáles son sus resultados, en la medida en que es humanamente posible conocerlos"[2].

[1] A. Gil García, "Proyectos diocesanos de catequesis", en *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1999, vol. II, 1877-1898.

[2] Ib., 1882-1883.

Esta mirada a la realidad se puede diversificar en tres niveles: el catequético, el religioso y el socio cultural. Nos interesa, sobre todo el primer nivel. Leemos: "se trata de conocer en qué grado la catequesis está cumpliendo la finalidad que le es propia; es el momento de descubrir y conocer si la comunidad cristiana goza de una fe ilustrada, viva, explícita y activa, y si ha incorporado a su vida estas dimensiones de la fe: la racionalización de la fe, o lo que es lo mismo, cómo los catequizandos van avanzando en el conocimiento de cuanto nos ha sido revelado y en la interiorización de la fuerza veritativa de la fe; la encarnación vital de la fe que mira a la relación íntima entre fe y vida, no sólo de las personas, sino también de los pueblos; la celebración de la fe en cuanto purifica y asegura la autenticidad de las manifestaciones religiosas y cultuales y a la vez hace posible la presencia salvadora de Dios en medio de su pueblo; el testimonio de la fe que se expresa en el compromiso cristiano y en las distintas expresiones de fe. "Es necesaria... *la educación permanente de la fe* en el seno de la comunidad eclesial... Esta educación permanente, junto con la catequesis de iniciación, ha de formar parte del proyecto catequético global de la Iglesia particular [cf. DGC 72; 274]" (IC 21)"[3].

2. Actual

El Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española de la Lengua define "actual" en estos términos: "Dicho del tiempo en que se está: presente".

Cada generación tiene su "hoy". En el evangelio según san Lucas tiene una especial importancia la palabra "hoy". Al comenzar su ministerio público, en la sinagoga de Nazaret, Jesús dice: "Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír" (Lc 4,21). San Lucas invita a sus contemporáneos a tomarse en serio la tarea que les toca en este camino, que tiene un "hoy" con una tarea propia para cada generación. Hay que llevar la cruz "cada día" (Lc 9,23: "Entonces [Jesús] decía a todos: "Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz cada día y me siga""). Jesús dice a Zaqueo: "Hoy ha sido la salvación de esta casa" (Lc 19,9). Al buen ladrón le dice desde la cruz: "En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso" (Lc 23,43).

El tiempo presente, con sus luces y sus sombras, siempre será un momento oportuno, una ocasión favorable, un tiempo de gracia.

3. Catequesis

Vicente Mª Pedrosa Arés y Ricardo Lázaro Recalde, en su artículo "Ca-

[3] Ib., 1883

tequesis" del citado "Nuevo Diccionario de Catequética", nos ofrecen datos interesantes.

1. "El término *catequesis* no significa, como generalmente se piensa, la organización catequética, ni la ciencia catequética, ni tampoco la catequesis dirigida a los niños; se refiere, en general, a la *acción de catequizar* en su conjunto"[4].

2. En la época apostólica (siglo I), "en su sentido profano original, el verbo *katechein* significa hablar desde arriba; así los poetas *catequizan* a sus oyentes desde el escenario. Más exactamente aún, significa hacer eco, resonar, por el efecto de voz producido mediante las máscaras que los actores se ponían ante el rostro en el teatro, para *hacer eco,* para hacer *resonar* la voz, de manera que las palabras llegaran nítidas a los espectadores"[5].

3. "En la Biblia, el sustantivo *catequesis, katechesis,* no aparece en el Nuevo Testamento. Se encuentra, en cambio, seis veces el verbo, *katecheo*; en cinco formas verbales distintas. Es una palabra tardía y raramente usada en el griego profano. La versión griega de los LXX no la usa"[6].

4. "En *sentido derivado,* el verbo *katecheo,* en el griego bíblico, quiere decir informar, contar, comunicar una noticia (por ejemplo, Hch 21,21-24; Lc 1,4). En *sentido estricto* significa dar una instrucción cristiana (Hch 18,25; Rom 2,18; Gal 6,6)"[7].

5. "Las primeras comunidades desarrollan el ministerio de la Palabra de forma muy creativa y adaptada a las circunstancias de los oyentes y emplean otros términos que señalan esos matices: *evangelización* para suscitar la fe; *instrucción o doctrina* para profundizar en ella; *exhortación,* para corregir y alentar; *testimonio* para iluminar y convencer, etc."[8].

6. "No obstante, en medio de esta multiplicidad terminológica del Nuevo Testamento "cabe destacar una cierta distinción de base entre un *primer momento* de lanzamiento *(anuncio)* del mensaje, a través de verbos como gritar (*krasein*), anunciar (*keryssein*), evangelizar (*euanguelizein*), testimoniar (*martyrein*) y un segundo momento de explicitación y profundización expresado por los verbos enseñar (*didaskein*), catequizar (*katechein*), predicar (*homilein*), transmitir (*paradidonai*) y otros semejantes". Como

4 V. Pedrosa Arés - R. Lázaro Recalde, "Catequesis", en *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1999, vol. I, 296.

5 Ib., 296-297.

6 Ib., 297.

7 Ib.

8 Ib.

se ve, el verbo *catequizar* es uno más de este mismo momento en que se explícita el mensaje'"[9].

7. "Dentro de la explicitación de la fe, en el Nuevo Testamento se distingue entre los *rudimentos,* elementos fundamentales, de la revelación o *leche espiritual y el alimento sólido* propio de los adultos en la fe. (cf. Heb 5,12-14; lPe 2,2). El primer alimento tendría, más bien, un carácter iniciatorio y el segundo designaría una *enseñanza más completa* del mensaje recibido"[10].

8. "A partir del siglo II se perfila el contenido del término *catequesis.* Este es empleado por primera vez por san Clemente de Roma (siglo II) preferentemente para designar la *instrucción fundamental* dada a los candidatos al bautismo. Y para san Hipólito (siglo III) el vocablo tiene ya ese significado como *específico y exclusivo.* En efecto, el contenido preciso de *catequesis* brota en una época en que la Iglesia está ya extendida y bien organizada en sus instituciones, entre las cuales sobresale el *catecumenado.* En su interior, el nombre de catequesis se aplica a una acción concreta, cuyos rasgos van a ser de alguna manera paradigmáticos en el futuro eclesial. Es la edad de oro del catecumenado para la iniciación cristiana, y la *catequesis,* juntamente con los *sacramentos de la iniciación,* "es elemento central de la iniciación cristiana" (C. Floristán)"[11].

9. "Efectivamente, *katechizein, catechesis, catechizare, catechizatio* designan la enseñanza cristiana *dentro de la institución catecumenal,* con la finalidad de preparar al bautismo. Esta catequesis *catecumenal* se lleva a cabo de forma gradual, estructurando el contenido en tres grandes etapas (cf. DGC 88-89, 107, 129): 1) en la primera, como preparación *lejana* al bautismo, se presentan las grandes gestas de Dios (*magnalia Dei* [Hch 2,5]), en la historia de la salvación hasta el hoy de la Iglesia; es la *catequesis bíblica;* 2) En la segunda, como preparación bautismal *inmediata,* se comenta de palabra un texto doctrinal bastante fijo y pragmático, llamado *símbolo,* y también la oración dominical, ambos con sus implicaciones morales; es la *catequesis doctrinal;* 3) La iniciación cristiana sellada con los sacramentos de la iniciación conduce a los neófitos a culminarla penetrando y gustando el misterio vivificante de los sacramentos acontecidos en la comunidad cristiana; es la *catequesis mistagógica*"[12].

[9] Ib.

[10] Ib.

[11] Ib., 297-298.

[12] Ib., 298.

10."*El Vaticano II* (1965) ofrece dos definiciones descriptivas: 1) "La formación (*institutio*) catequética tiende a que la fe, ilustrada por la doctrina, se torne viva, explícita y operante, tanto en los niños y adolescentes como en los adultos" (CD 14); 2) "La formación (*institutio*) catequética ilumina y robustece la fe, nutre la vida con el espíritu de Cristo, conduce a una consciente y activa participación en el misterio litúrgico y mueve a la acción apostólica" (GE 4)"[13].

11. Desde san Pablo VI "hay una *nueva concepción* de *evangelización,* como proceso integrador de todo cuanto la Iglesia hace y vive para realizar la salvación de nuestro mundo (cf. EN 14, 17, 21; AG 11-18)"[14].

12. La exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979) insiste en el carácter iniciatorio:

"Globalmente se puede considerar aquí la catequesis en cuanto educación de la fe de los niños, de los jóvenes y adultos, que comprende especialmente una enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático, con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana" (CT 21)[15].

"La catequesis es "una iniciación cristiana integral, abierta a todas las esferas de la vida cristiana" (CT 18; cf. CCE 5). "La auténtica catequesis es siempre una iniciación ordenada y sistemática a la revelación que Dios mismo ha hecho al hombre en Jesucristo; revelación conservada en la memoria profunda de la Iglesia y en las Sagradas Escrituras, y comunicada constantemente mediante una *traditio* viva y activa, de generación en generación" (CT 22c)"[16].

"Todos estos párrafos de la *Catechesi tradendae* expresan la identidad de la catequesis en su sentido más específico: 1) su naturaleza se expresa llamándola *iniciación cristiana integral* que afecta a todas las dimensiones de la vida cristiana; 2) es una educación iniciática *ordenada* (orgánica) y *sistemática,* en cuanto a la doctrina que transmite; 3) su contenido no es meramente doctrinal, *aislado de la vida,* es una buena noticia capaz de dar el sentido último a la existencia humana desde sus más profundas experiencias"[17].

"No obstante, CT, después de llamar auténtica -o catequesis en su sentido más específico- a la catequesis de iniciación (CT 22c), habla también de una ca-

13 Ib., 304-305.

14 Ib., 309.

15 Ib., 307.

16 Ib.

17 Ib.

tequesis permanente que "ayude a promover en plenitud y alimentar diariamente la vida cristiana" (CT 20). Con unas u otras expresiones, CT se refiere de esta manera a una educación permanente de la fe (cf. CT 39c, 43, 45). Efectivamente, la catequesis de iniciación -orgánica e integral- es una formación de primer nivel. En cambio, la educación de la fe o catequesis permanente es una formación de segundo nivel, que ayudará a la maduración de la misma (cf. CT 21 final)"[18].

"Para CT existen dos formas de catequesis, la de *iniciación* y la *permanente* y las dos son específicamente distintas, pero complementarias. Por eso dice: "Es importante que la catequesis de niños y de jóvenes, la catequesis permanente y la catequesis de adultos no sean compartimentos estancos e incomunicados... Es menester propiciar su perfecta complementariedad" (CT 45b)"[19].

La evangelización comprende tres etapas o momentos esenciales (CT 18): la evangelización misionera o etapa misionera, la evangelización catequética o etapa catequético-iniciatoria (catecumenal) y la evangelización pastoral o etapa comunitario-pastoral (cf. DGC 47-49)[20].

"En la Iglesia se están dando, de hecho, *dos concepciones diferentes de catequesis:* la de los que conciben la catequesis como acción meramente iniciatoria (catequesis de iniciación) y la de los que la identifican con todo el proceso cristiano de educación en la fe (catequesis permanente) (cf. DGC 35e, comienzo)"[21].

13. El *Directorio general para la catequesis* (1997) "trata de describir la catequesis *de manera integradora,* conjugando el conjunto de estos elementos o realidades (cf. DGC 34-72)"[22]. La catequesis de iniciación ha de ser una "formación *orgánica y sistemática* de la fe, una iniciación cristiana *integral*, una formación *básica*, *esencial*"[23]. Y necesita una catequesis o educación permanente de la fe.

14. Por ello, "hoy es especialmente necesaria la catequesis permanente después de la catequesis iniciatoria. En *primer lugar,* porque aunque se asimilara bien el mensaje cristiano orgánicamente cristocéntrico, el pensamiento teológico avanza tan rápidamente que la formación orgánica recibida sería preciso actualizarla en una formación continua del mensaje cristiano. En *segundo lugar,* porque

18 Ib., 307-308.

19 Ib., 308.

20 Cf. Ib., 309.

21 Ib., 309.

22 Ib.

23 Cf. Ib., 310.

la iniciación cristiana se enfrenta hoy, al menos en los países de cultura occidental, a la dificultad peculiar de que esta cultura *por* sí misma no es unificadora sino fragmentaria. Existe el peligro de que los adolescentes, jóvenes y adultos en situación de iniciarse en la vida cristiana, no asimilen plenamente el mensaje cristiano organizado en torno a Jesucristo en una catequesis orgánica. De ahí que la catequesis básica o iniciatoria haya de complementarse en el futuro con la catequesis permanente"[24].

15. Los "cuatro elementos, concentrados en el catecumenado bautismal y que dinamizan su catequesis iniciatoria, se identifican con las cuatro grandes mediaciones *por* las que la Iglesia realiza su tarea evangelizadora en el mundo: la palabra = *martyría;* la celebración litúrgica = *leiturgía;* el servicio-testimonio = *diakonía,* y la comunión en la comunidad cristiana = *koinonía*"[25].

Vicente Mª Pedrosa Arés y Rocardo Lázaro Recalde proponen recuperar la catequesis histórico-bíblica de los santos Padres: "1) con su narración (*narratio*), en tres etapas, de la historia de la salvación: la de las gestas de Dios en el Antiguo Testamento; la de la vida de Jesús y sus misterios, en el Nuevo Testamento, y las intervenciones de Dios en la historia eclesial "hasta nuestros días" (san Agustín) en el tiempo de la Iglesia, hasta la parusía del Señor Jesús. 2) Recuperar la catequesis de los santos Padres es también volver a la explicación doctrinal sistemática (*explanatio*) de esta historia con las entregas del símbolo de la fe o credo apostólico y del padrenuestro, con todas sus implicaciones morales. 3) Asimismo, recuperar la *catequesis mistagógica* que, una vez celebrados los sacramentos de la iniciación, ayudaba a interiorizarlos y gustarlos (cf. DGC 129)"[26].

"Al fundamentar el contenido de la catequesis en la narración de los acontecimientos salvadores, los santos Padres querían enraizar el cristianismo en el tiempo, mostrando que era historia salvífica y no mera filosofía religiosa, y que Cristo era el centro de la historia (cf. DGC 107, nota 12)"[27].

4. Situación actual de la catequesis en España

En la situación actual descubrimos luces y sombras. Entre los *signos de vitalidad* sobresalen el gran número de sacerdotes, personas consagradas y seglares

[24] Ib., 312.

[25] Ib., 313.

[26] Ib., 314.

[27] Ib.

que trabajan con entusiasmo y constancia en la catequesis; el carácter misionero y testimonial en medio de un mundo secularizado; el aumento de la catequesis de adultos en muchas diócesis; la reflexión catequética ha crecido en profundidad y densidad; se han promovido estructuras organizativas de la catequesis a partir de los documentos catequéticos emanados del magisterio eclesial y la publicación de catecismos; se han creado centros de estudios catequéticos; se editan obras y estudios especializados y se publican revistas de reflexión y de divulgación; la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica y del Directorio General para la Catequesis* han supuesto un acontecimiento importante para la organización de la pastoral catequética; el documento de la Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones* y *orientaciones* (IC) ha ayudado a las Iglesias particulares a elaborar sus planes concretos de iniciación cristiana; la organización de la catequesis en las diócesis se ha visto impulsada también por el despertar de la responsabilidad apostólica de los seglares, por el florecimiento de grupos de catequesis de adultos y por las necesidades religiosas de nuestro tiempo; las estructuras organizativas de la catequesis parecen cada vez más necesarias, dada la amplitud y complejidad de los problemas catequéticos actuales.

Entre las *dificultades*: una tensión entre contenido y método; no se destaca suficientemente el aspecto de educación en la fe para la vida cristiana; en ocasiones, la presentación de la persona de Jesús destaca con exclusividad su condición humana o su naturaleza divina; no se resalta de modo suficiente la originalidad de la pedagogía propia de la fe; no se acierta a transmitir la fe en el contexto cultural; decrece el número de catequistas y aumenta su edad sin que exista relevo generacional.

Para nuestra presentación seguiremos el *Plan de Acción* de la Subcomisión Episcopal de Catequesis 2016-2020[28]. En este documento, destacamos el capítulo 2º titulado "Situación de la catequesis en España, hoy"[29].

"La catequesis en España hay que situarla más en torno a los campos en los que se desarrolla. Así:

a. Catequesis de la infancia y adolescencia, sobre todo.

b. Catequesis en la edad juvenil.

c. Catequesis con adultos no bautizados, es decir, catecúmenos.

d. Catequesis con aquellos que no han recibido alguno de los sacramentos de iniciación, sobre todo la confirmación.

[28] CEE. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Plan de Acción de la Subcomisión Episcopal de Catequesis 2016-2020*, Madrid 2016.

[29] CEE. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Plan de Acción…,* 37-46.

e. Catequesis con adultos bautizados que optan por hacer una catequesis de reiniciación"[30].

La incidencia mayor la tiene la catequesis de infancia y adolescencia. Es en ella donde nuestras comunidades cristianas ponen un mayor empeño.

4.1. Catequesis de infancia y adolescencia

El *Directorio General para la Catequesis* indica algunas características de la catequesis de niños:

"La infancia y la niñez, comprendidas y tratadas ambas según sus rasgos peculiares, representan el tiempo de la llamada primera socialización y de la educación humana y cristiana en la familia, en la escuela y en la comunidad cristiana, y por eso hay que considerarlas como un momento decisivo para el futuro de la fe".

"De acuerdo con una tradición ya consolidada, es en esta etapa, de ordinario, en la que tiene lugar la iniciación cristiana comenzada con el bautismo. Con la recepción de los sacramentos, se inicia la primera formación orgánica de la fe del niño y su incorporación en la vida de la Iglesia".

"Por eso el proceso catequético en el tiempo de la infancia será eminentemente educativo, atento a desarrollar las capacidades y aptitudes humanas, base antropológica de la vida de fe, como el sentido de la confianza, de la gratuidad, del don de sí, de la invocación, de la gozosa participación… La educación a la oración y la iniciación a la Sagrada Escritura son aspectos centrales de la formación de los pequeños".

"Finalmente, hay que tener en cuenta la importancia de dos ámbitos educativos: la familia y la escuela. La catequesis familiar es, en cierto modo, insustituible, sobre todo por el ambiente positivo y acogedor, por el atrayente ejemplo de los adultos, por la primera y explícita sensibilización de la fe y la práctica de la misma"[31].

El *Plan de Acción de la Subcomisión Episcopal de Catequesis 2016-2020* destaca: "En lo que se refiere a la catequesis infantil, se generalizan, afortunadamente, los itinerarios catequéticos de iniciación cristiana acompañados de los sacramentos de iniciación, que generalmente se reciben por este orden: bautismo, eucaristía y confirmación, y de unos procesos de conversión o vivencia cristianas. En muchas diócesis, la catequesis ya no es solo una preparación a los sacramentos sino una educación de la fe que se sitúa con naturalidad en un itinerario catequético-sacramental-vivencial

[30] Ib., 37.

[31] *Directorio general para la Catequesis*, nº 178.

de iniciación cristiana. Esto garantiza progresivamente la continuidad del proceso. Antes era habitual la interrupción del proceso tras la primera comunión y se reanudaba varios años después con la preparación a la confirmación, cuya celebración se retrasaba en orden a complementarla e integrarla en una pastoral juvenil"[32].

"Tras la reciente publicación del catecismo *Testigos del Señor*, con el que se completan los catecismos de iniciación cristiana, la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal acaba de aprobar la publicación de una instrucción pastoral, *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo*, en la que, tras situarlo en el contexto de la iniciación cristiana, recomienda para toda la Iglesia española un itinerario catequético-sacramental con el recorrido siguiente:

a. Etapa del despertar religioso (0-6 años).

b. Etapa de la iniciación sacramental (6-10 años).

c. Etapa de síntesis de la experiencia religiosa y de personalización de la fe (10-14 años)"[33].

"Después de la publicación del *Directorio General para la Catequesis* (1997) y bajo la influencia de la reflexión catequética, en muchas diócesis y provincias eclesiásticas se han elaborado *directorios de iniciación cristiana*, que han marcado la renovación de la catequesis en España. Todos ellos se han ido fecundando unos a otros y, especialmente los últimos, han bebido del documento de la Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, publicado en 1999"[34].

"En estos directorios se insiste mucho en un "análisis de la realidad socio-religiosa" en nuestro país y se anima a una "iniciación cristiana" que no dé por supuesta la fe, sino que cuide de modo especial el despertar religioso y que, a lo largo de todo el itinerario, propicie una catequesis bien situada en el proceso evangelizador en la que no falte en algún momento la presencia del *kerigma*, el primer anuncio. Se insiste también en estos directorios en el papel activo de la comunidad cristiana, como "catequesis viviente", que acompaña todo el itinerario. Se insiste en una catequesis integral que consolide la vida cristiana de cuantos, a través de los sacramentos, se incorporan a Cristo, en su misterio pascual, y crecen en su identidad cristiana"[35].

---

32 CEE. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Plan de Acción…,* 37-38.

33 Ib., 38.

34 Ib.

35 Ib., 39.

"Aun siendo conscientes de las dificultades por las que están pasando las familias en España y que, justamente por eso, no garantizan siempre la transmisión y la educación de la fe de sus hijos, se insiste especialmente en el acompañamiento, a ser posible "intergeneracional", por parte de las comunidades parroquiales: familias, párrocos y catequistas. Es imprescindible vincular a los padres al itinerario cristiano de sus hijos. Sabemos que son muchos los abuelos y abuelas que en este momento están haciendo lo que no hacen muchos padres. Por eso insistimos que en la catequesis de iniciación de niños y adolescentes ha de estar presente la familia: "nada sin los padres, todo con la familia"[36].

"En un documento recientemente publicado por nuestra Conferencia Episcopal (2013), *Orientaciones pastorales para la coordinación de la familia, la parroquia y la escuela en la transmisión de la fe*, los obispos insisten en la necesaria coordinación entre la familia, la parroquia y la escuela en la educación de la fe. Se trata de una llamada a colaborar entre las tres instancias educadoras de nuestros niños y adolescentes. En estas orientaciones pastorales se han puesto las bases de un fecundo diálogo entre las tres instancias, coordinadas desde la parroquia, como responsable última del itinerario de iniciación cristiana"[37].

"En general, hay un alto nivel de participación de nuestros niños en la catequesis, sobre todo hasta la primera comunión. Baja bastante esa participación en la catequesis de confirmación, aunque en muchas diócesis se hace una catequesis de "repesca", sobre todo a partir de los veinte años y son muchos los adultos que se confirman, incluso en edades avanzadas"[38].

4.2. Catequesis en edad juvenil

En el *Directorio General para la Catequesis* se mencionan unas líneas generales comunes sobre la catequesis para jóvenes:

"Se ha de tener presente las diferentes situaciones religiosas: jóvenes no bautizados; jóvenes bautizados que no han realizado el proceso catequético ni completado la iniciación cristiana; jóvenes que atraviesan crisis de fe a veces graves; otros con posibilidades de hacer una opción de fe o que la han hecho y esperan ser ayudados".

"No se puede olvidar que resulta provechosa aquella catequesis que se puede llevar a cabo al interior de una pastoral más amplia de preadolescentes, adolescentes y jóvenes orientada al conjunto de problemas que afectan a sus vidas. A este fin la catequesis debe integrar aspectos tales como el análisis de la situación, la atención

[36] Ib.

[37] Ib., 39-40.

[38] Ib., 40.

a las ciencias humanas y de la educación y la colaboración de los laicos y de los mismos jóvenes".

"Y son mediaciones útiles para una catequesis eficaz: una acción de grupo bien orientada, una pertenencia a asociaciones juveniles de carácter educativo, y un acompañamiento personal del joven, en el que destaca la dirección espiritual"[39].

El *Plan de Acción de la Subcomisión Episcopal de Catequesis 2016-2020* afirma: "Si exceptuamos los movimientos apostólicos (Acción Católica Juvenil y otros movimientos de nuevo cuño) escasamente se garantizan en la edad juvenil procesos de formación coordinados. En realidad, no tenemos una orientación precisa sobre un acompañamiento catequético adecuado y coordinado en pastoral juvenil. Sí hay algunas experiencias diocesanas y parroquiales, pero de iniciativa particular. Es un periodo para el que lamentablemente no acertamos en una oferta catequética-pastoral significativa"[40].

4.3. Catequesis en edad adulta

El *Directorio General para la Catequesis* en el nº 175 señala las tareas particulares de la catequesis de adultos:

Promover la formación y la maduración de la vida en el Espíritu de Cristo Resucitado.

Educar para juzgar con objetividad los cambios socio-culturales de nuestra sociedad a la luz de la fe.

Dar respuesta a los interrogantes religiosos y morales de hoy.

Esclarecer las relaciones existentes entre acción temporal y acción eclesial, manifestando las mutuas distinciones, recíprocas implicaciones y, por consiguiente, la debida interacción.

Desarrollar los fundamentos racionales de la fe.

Formar para asumir responsabilidades en la misión de la Iglesia.

En el *Plan de Acción de la Subcomisión Episcopal de Catequesis 2016-2020* leemos: "En lo que se refiere a la edad adulta, en muchas diócesis se tienen experiencias de catequesis de adultos, de reiniciación, pero no generalizada, sino que todo depende del dinamismo pastoral de las parroquias. Aunque hubo una época, por los años 90 de siglo XX, en la que la catequesis de adultos se promovió desde

[39] *Directorio general para la Catequesis*, nº 184.

[40] CEE. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *Plan de Acción…,* 40.

la Subcomisión Episcopal de Catequesis, sin embargo, el seguimiento no llegó a todas las diócesis españolas y en este momento no está realmente floreciente, aunque no faltan iniciativas. Hay una gran diversidad de materiales, los más conocidos son *Para dar razón de nuestra fe. Formación en la fe con el Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, del Secretariado de Catequesis, y el *Itinerario de formación cristiana para adultos. Ser cristianos en el corazón del mundo*, promovido por la Acción Católica"[41].

"Como síntesis, tenemos que decir que muchos no acaban de tomarse en serio este medio extraordinario de la catequesis de adultos como servicio de renovación de la vida cristiana de nuestras comunidades. No acaba de verse la necesidad de dicha catequesis como referencia para la de las otras edades por su valor paradigmático y ejemplar. Algunas diócesis, como ya se ha dicho, sí que han hecho experiencias dignas de tener en cuenta. No obstante, aún queda un largo camino por recorrer y es mucho lo que hay que cambiar, sobre todo de mentalidad en obispos, sacerdotes, catequistas y en los mismos fieles"[42].

4.4. El Catecumenado

"En muchas de las diócesis españolas, sobre todo en las de mayor población urbana, se ha implantado el Catecumenado para adultos no bautizados. Poco a poco se va consolidando esta nueva experiencia, se elaboran materiales específicos, se programan procesos adecuados y se cuenta con catequistas bien preparados para acompañar a los catecúmenos. Hay además unas directrices de la CEE para el catecumenado de adultos no bautizados (*Orientaciones pastorales para el Catecumenado*, 2002). Desde la Subcomisión Episcopal de Catequesis se alienta y acompaña la implantación y desarrollo del Catecumenado organizando cada año unas Jornadas específicas para todos los responsables de las diócesis españolas. Cada año, también, invitamos a dichas Jornadas a responsables de otras Conferencias Episcopales que tienen mayor experiencia en este campo: Francia, Italia, Bélgica, etc."[43].

"En este sentido, se está trabajando desde el Secretariado en clave de triple mirada: al RICA, a la situación del Catecumenado en las Iglesias de los países vecinos y al acontecer diario de nuestra situación en España. De aquello que apenas hace dos décadas, en nuestro país, era una realidad pastoral emergente con procesos catequéticos desconexos, un puñado de adultos, en su mayoría inmigrantes, de aquello hemos pasado a una realidad pastoral relevante donde existen procesos adecuados,

41 Ib., 40-41.

42 Ib., 41.

43 Ib., 41-42.

emanados del RICA, debidamente organizados y atendiendo anualmente a unos tres mil candidatos que quieren ser cristianos. Además, los sacerdotes y acompañantes, por un lado, han empezado a conocer la riqueza que contiene el RICA, y los obispos, por otro, han tomado conciencia de este hecho que, en verdad, es un acontecimiento, fruto de la gracia de Dios, y van instaurando el Catecumenado en sus diócesis. ¿Quiénes son los candidatos hoy? En parte, aquellos niños cuyos padres o familias decidieron esperar o eran indiferentes religiosamente, que con motivo de la primera comunión pidieron también recibir el bautismo. También existe un buen número de adultos que no recibieron de niños el bautismo y han descubierto el regalo de la fe. También inmigrantes que vinieron a nuestro país, se encontraron con la Iglesia y con cristianos, y pidieron el bautismo. Esta es nuestra realidad"[44].

4.5. Catecismos y materiales catequéticos

"En lo que se refiere a los materiales catequéticos, en España contamos con tres documentos de fe para el itinerario de iniciación cristiana de niños y adolescentes: *Los primeros pasos en la fe*, para el despertar religioso (0-6 años); *Jesús es el Señor* para la iniciación sacramental (6-9 años); *Testigos del Señor*, para la maduración y la personalización de la fe (10-14 años). Son catecismos para la iniciación cristiana, inspirados en el Catecismo de la Iglesia Católica. Han sustituido a otros que empezaron a elaborarse en los años 80, los llamados *Catecismos de la comunidad*, en los que se insistía en que la comunidad cristiana es un ámbito distinto y complementario, junto con la familia y la escuela, en la educación de la fe. Los entonces *Catecismos nacionales* y después los *Catecismos escolares*, dieron paso a dichos *Catecismos de la comunidad*, que se iniciaron con un excelente, pero mal acogido y usado, catecismo para preadolescentes *Con vosotros está* en 1974. Más tarde se elaboraron los catecismos: *Padrenuestro* (1982), *Jesús es el Señor* (1982) y *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia* (1986)"[45].

"Es abundante la proliferación de materiales complementarios e instrumentos pedagógicos para la catequesis. Estos son elaborados, en la mayoría de los casos, por diversas diócesis y provincias eclesiásticas, aunque también por editoriales y autores particulares. Tras la publicación del catecismo *Jesús es el Señor*, se está insistiendo por parte de nuestros obispos en que ningún material suplante el uso directo del catecismo en la catequesis. Ninguna guía o material ha de hacer innecesario el uso del catecismo; al contrario, siempre han de referirse a él, del tal

44 Ib., 42.

45 Ib., 43.

modo que inviten a su uso directo por parte de los niños y adolescentes, de la familia y de los catequistas. Es decir, materiales complementarios sí, sustitutorios no. Algunos de ellos han fomentado una catequesis escolarizada no deseable. Sin embargo, y a pesar de todo, hay que reconocer que dicha "creatividad" de materiales por parte de las diócesis y provincias eclesiásticas ha proporcionado una mejoría en la acción catequética concreta que venimos desarrollando"[46].

4.6. Los catequistas y su formación

"Nuestros catequistas han hecho un trabajo muy meritorio en catequesis durante los últimos años en España. Han sido, realmente, el alma del movimiento catequético. En realidad muchos de ellos tienen una buena formación, gracias al trabajo realizado en las delegaciones diocesanas y las parroquias. A lo largo y ancho de la Iglesia en España se han creado muchas *escuelas de catequistas*. En ellas se cultiva su identidad, vocación y misión y se cuida su formación doctrinal, espiritual y pedagógica. También han estado bien acompañados por parte de los sacerdotes, especialmente en lo que se refiere a la preparación y evaluación de la catequesis semanal y a su atención espiritual. Todo esto se ha visto orientado desde la Subcomisión Episcopal de Catequesis a través de un *Proyecto Marco de formación de catequistas* (1998), y se canaliza por medio de las delegaciones diocesanas"[47].

"Sin embargo, en los últimos años, se está produciendo un envejecimiento de los catequistas, por lo que en este momento lo que se busca y desea es un relevo generacional. También se está renovando la formación de los catequistas, sobre todo al hilo de los nuevos planteamientos catequéticos y pastorales. Entendemos que es necesario renovar constantemente su mentalidad catequética y situarla en un "clima misionero", en una "catequesis de inspiración catecumenal" y, sobre todo, en una "pedagogía de iniciación". Intentamos responder así a la apremiante necesidad de una formación específica de los catequistas. En general se viene insistiendo en la formación de los agentes de pastoral, como exigencia de una mayor, más formada y responsable participación del laicado en la misión pastoral de la Iglesia. También detectamos la necesidad por parte de los sacerdotes de intensificar su participación activa en la catequesis parroquial concreta, así como en el acompañamiento a los catequistas. El escaso número de sacerdotes y las muchas tareas que tienen encomendadas, a veces les puede hacer olvidar esta misión esencial suya y de las comunidades a las que atienden"[48].

[46] Ib., 43-44.

[47] Ib., 44.

[48] Ib., 44-45.

4.7. Perspectivas para la catequesis en España

"Conscientes de nuestra realidad social, cultural y religiosa, y abiertos a esa "conversión misionera" a la que nos llama el papa Francisco, nuestra acción pastoral en general y la catequesis en particular han de tomar las medidas pertinentes en orden a una renovada propuesta de la fe. El contexto de la catequesis en España hoy es claramente evangelizador. Por tanto, ha de entrar en este nuevo clima evangelizador que hoy se nos pide. Desde esa convicción, la catequesis ha de incidir en toda la pastoral eclesial y, sobre todo, en todos los que intervienen en ella. Lo hará con un "proyecto renovado de iniciación cristiana" en el que todo esté al servicio del nacimiento, crecimiento y maduración permanente de la fe y de la vida cristiana en todas sus dimensiones, así como al servicio de los destinatarios de todas las edades, empezando por los adultos, como destinatarios principales, y siguiendo por los niños, adolescentes y jóvenes"[49].

"En esta situación, la catequesis ha de estar precedida por un umbral sólido, en el que la fe haya sido invitada, provocada y reclamada, lo que Benedicto XVI llamaba el "atrio de los gentiles". Porque no ha de darse por supuesta la fe, sino que, al contrario, ha de ser despertada. De ahí que seamos conscientes de que nuestra catequesis hoy necesita preguntarse de nuevo por su identidad, por las características en una situación nueva de misión y por dar respuestas significativas a los destinatarios correspondientes en sus situaciones respectivas"[50].

"Como síntesis de los retos que se le presentan a la catequesis española en estos momentos, los podemos resumir en estos epígrafes, que nos hacen tomar conciencia hacia dónde vamos:

- Hacia una catequesis en clave misionera y de iniciación.
- Hacia una catequesis que tenga por seno la comunidad cristiana.
- Hacia una catequesis que introduce en una experiencia cristiana integral.
- Hacia una catequesis consolidada en un camino de carácter catecumenal.
- Hacia una catequesis apoyada en una sólida estructura ministerial"[51].

[49] Ib., 45-46.

[50] Ib., 46.

[51] Ib.

5. El puesto central de la Palabra de Dios según la exhortación apostólica "Verbum Domini"

En la catequesis, la Palabra de Dios ocupa un puesto central. Benedicto XVI afirmó en "Verbum Domini": "Un momento importante de la animación pastoral de la Iglesia en el que se puede redescubrir adecuadamente el puesto central de la Palabra de Dios es la catequesis, que, en sus diversas formas y fases, ha de acompañar siempre al Pueblo de Dios. El encuentro de los discípulos de Emaús con Jesús, descrito por el evangelista Lucas (cf. Lc 24,13-35), representa en cierto sentido el modelo de una catequesis en cuyo centro está la "explicación de las Escrituras", que sólo Cristo es capaz de dar (cf. Lc 24,27-28), mostrando en sí mismo su cumplimiento. De este modo, renace la esperanza más fuerte que cualquier fracaso, y hace de aquellos discípulos testigos convencidos y creíbles del Resucitado" (VD 74).

"(…) la catequesis "ha de estar totalmente impregnada por el pensamiento, el espíritu y las actitudes bíblicas y evangélicas, a través de un contacto asiduo con los mismos textos; y recordar también que la catequesis será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia", y cuanto más se inspire en la reflexión y en la vida bimilenaria de la Iglesia. Se ha de fomentar, pues, el conocimiento de las figuras, de los hechos y las expresiones fundamentales del texto sagrado; para ello, puede ayudar también una inteligente memorización de algunos pasajes bíblicos particularmente elocuentes de los misterios cristianos. La actividad catequética comporta un acercamiento a las Escrituras en la fe y en la Tradición de la Iglesia, de modo que se perciban esas palabras como vivas, al igual que Cristo está vivo hoy donde dos o tres se reúnen en su nombre (cf. Mt 18,20). Además, debe comunicar de manera vital la historia de la salvación y los contenidos de la fe de la Iglesia, para que todo fiel reconozca que también su existencia personal pertenece a esta misma historia" (VD 74).

6. Catequesis kerigmática y mistagógica según la exhortación apostólica "Evangelii gaudium"

En la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2015) el Papa Francisco insiste en que la catequesis ha de ser kerigmática (de primer anuncio) y mistagógica (introducir en el misterio). Añade que es bueno prestar atención al "camino de la belleza" y sitúa la propuesta moral de la catequesis.

1. A propósito del *primer anuncio*, el Papa escribe: "en la catequesis tiene un rol fundamental el primer anuncio o "*kerygma*", que debe ocupar el centro de la actividad evangelizadora y de todo intento de renovación eclesial. El *kerygma* es trinitario. Es el fuego del Espíritu que se dona en forma de lenguas y nos hace creer en Jesucristo, que con su muerte y resurrección nos revela y nos comunica la misericordia infinita del Padre. En la boca del catequista vuelve a resonar siempre el primer anuncio: "Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte". Cuando a este primer anuncio se le llama "primero", eso no significa que está al comienzo y después se olvida o se reemplaza por otros contenidos que lo superan. Es el primero en un sentido cualitativo, porque es el anuncio *principal*, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra a lo largo de la catequesis, en todas sus etapas y momentos" (EG 164).

Añade: "Nada hay más sólido, más profundo, más seguro, más denso y más sabio que ese anuncio. Toda formación cristiana es ante todo la profundización del *kerygma* que se va haciendo carne cada vez más y mejor, que nunca deja de iluminar la tarea catequística, y que permite comprender adecuadamente el sentido de cualquier tema que se desarrolle en la catequesis. Es el anuncio que responde al anhelo de infinito que hay en todo corazón humano. La centralidad del *kerygma* demanda ciertas características del anuncio que hoy son necesarias en todas partes: que exprese el amor salvífico de Dios previo a la obligación moral y religiosa, que no imponga la verdad y que apele a la libertad, que posea unas notas de alegría, estímulo, vitalidad, y una integralidad armoniosa que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas. Esto exige al evangelizador ciertas actitudes que ayudan a acoger mejor el anuncio: cercanía, apertura al diálogo, paciencia, acogida cordial que no condena" (EG 165).

2. Sobre el aspecto *mistagógico* afirma: "Otra característica de la catequesis, que se ha desarrollado en las últimas décadas, es la de una iniciación *mistagógica*, que significa básicamente dos cosas: la necesaria progresividad de la experiencia formativa donde interviene toda la comunidad y una renovada valoración de los signos litúrgicos de la iniciación cristiana. (…) El encuentro catequístico es un anuncio de la Palabra y está centrado en ella, pero siempre necesita una adecuada ambientación y una atractiva motivación, el uso de símbolos elocuentes, su inserción en un amplio proceso de crecimiento y la integración de todas las dimensiones de la persona en un camino comunitario de escucha y de respuesta" (EG 166).

3. En relación con el *camino de la belleza*, añade el Papa: "Es bueno que toda catequesis preste una especial atención al "camino de la belleza" (via pulchritudinis). Anunciar a Cristo significa mostrar que creer en Él y seguirlo no es sólo algo verdadero y justo, sino también bello, capaz de colmar la vida de un nuevo resplandor y de un gozo profundo, aun en medio de las pruebas. En esta línea, todas las expresiones de verdadera belleza pueden ser reconocidas como un sendero que ayuda a encontrarse con el Señor Jesús. No se trata de fomentar un relativismo estético, que pueda oscurecer el lazo inseparable entre verdad, bondad y belleza, sino de recuperar la estima de la belleza para poder llegar al corazón humano y hacer resplandecer en él la verdad y la bondad del Resucitado. Si, como dice san Agustín, nosotros no amamos sino lo que es bello, el Hijo hecho hombre, revelación de la infinita belleza, es sumamente amable, y nos atrae hacia sí con lazos de amor. Entonces se vuelve necesario que la formación en la *via pulchritudinis* esté inserta en la transmisión de la fe. Es deseable que cada Iglesia particular aliente el uso de las artes en su tarea evangelizadora, en continuidad con la riqueza del pasado, pero también en la vastedad de sus múltiples expresiones actuales, en orden a transmitir la fe en un nuevo "lenguaje parabólico". Hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la transmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza que se valoran en diferentes ámbitos culturales, e incluso aquellos modos no convencionales de belleza, que pueden ser poco significativos para los evangelizadores, pero que se han vuelto particularmente atractivos para otros" (EG 167).

4. El Papa Francisco escribe: "En lo que se refiere a la propuesta moral de la catequesis, que invita a crecer en fidelidad al estilo de vida del Evangelio, conviene manifestar siempre el bien deseable, la propuesta de vida, de madurez, de realización, de fecundidad, bajo cuya luz puede comprenderse nuestra denuncia de los males que pueden oscurecerla. Más que como expertos en diagnósticos apocalípticos u oscuros jueces que se ufanan en detectar todo peligro o desviación, es bueno que puedan vernos como alegres mensajeros de propuestas superadoras, custodios del bien y la belleza que resplandecen en una vida fiel al Evangelio" (EG 168).

7. Catequesis familiar

Siguiendo con el artículo de Anastasio Gil García "Proyectos diocesanos de catequesis", destacamos la necesidad de la "catequesis familiar".

"Es el Proyecto que orienta la acción catequética en el ámbito familiar. "La familia como *lugar* de catequesis tiene un carácter único: transmite el evangelio en-

raizándolo en el contexto de profundos valores humanos. Sobre esta base humana es más honda la iniciación en la vida cristiana" (DGC 255; cf. IC 34). Parece que la catequesis familiar se refiere esencialmente a la tarea educativo-catequética que los padres llevan a cabo como primeros responsables de la educación de la fe de sus hijos. Sin embargo el concepto de catequesis familiar es más amplio: atiende a las diversas propuestas de catequesis que se llevan a cabo en el ámbito familiar, especialmente aquellas que ayudan a los padres a vivir la experiencia gozosa de su adhesión a Dios en la Iglesia. Esta catequesis tiene como primeros destinatarios a adultos que se acercan ordinariamente a la Iglesia con ocasión de la celebración de un sacramento para sí o para sus hijos. A esta actitud de acercamiento, la Iglesia particular responde con un tipo de catequesis programado en el contexto del Proyecto global diocesano"[52].

Este Proyecto de catequesis familiar se sitúa en las siguientes coordenadas:

a) *Determinar los destinatarios*. "La catequesis familiar va dirigida fundamentalmente a adultos, cuya motivación inicial es bien distinta en unos y otros. Por esta razón, el Proyecto diocesano debe prever distintas posibilidades catequéticas en función de la diversidad de destinatarios, entre los que se encuentran: jóvenes que se preparan para el matrimonio, padres jóvenes que piden el bautismo para sus hijos, padres que desean que sus hijos se inicien en la vida cristiana con la celebración de la eucaristía y de la confirmación, padres que colaboran en actividades educativas tanto parroquiales como escolares, abuelos que sienten el deseo de ayudar a sus nietos en el camino de la fe, etc"[53].

b) *Clarificar el tipo de catequesis*. "También aquí el Proyecto diocesano debe abrir muchas posibilidades para que las comunidades parroquiales acojan a estas personas en el espacio catequético más adecuado. Entre las distintas opciones pueden determinarse: 1) Una *catequesis ocasional*, ordinariamente de carácter presacramental. La programación de estas catequesis se articulará con orientaciones precisas sobre la situación de fe de los catequizandos, los objetivos, los contenidos, el tiempo y periodicidad de la catequesis, las actividades catequéticas y los materiales. Posiblemente para algunos de estos adultos este tipo de catequesis tiene una connotación de precatequesis que culminará en su incorporación a un catecumenado de adultos. 2) Una *catequesis misionera*. Tanto el estilo como los contenidos de esta catequesis tienen una connotación misionera que culmina en la primera conversión. Es la catequesis que ayuda a estas personas a dar el paso

52 A. Gil García, *Proyectos diocesanos de catequesis*..., 1895.

53 Ib., 1895-1896.

de la indiferencia a un cierto interés por el evangelio. El Proyecto diocesano, en consecuencia, abrirá pistas para que los responsables reconduzcan estos encuentros catequéticos hacia un compromiso mayor. 3) Una *catequesis centrada en la familia*. En el Proyecto se tiene en cuenta que el hecho familiar no es simplemente ocasión para catequizar, sino que la familia es *lugar* propio de catequización y que ella misma es "catequista por convicción y naturaleza" (CC 272). En consecuencia, el sacramento del matrimonio no es sólo referencia obligada, sino fundamento y origen de donde brota la realidad familiar, y donde se inspira este tipo de catequesis. Desde esta perspectiva se entiende la familia como Iglesia doméstica, donde la fe es conocida, vivida, celebrada y hecha oración"[54].

c) *Orientaciones catequéticas*. "En el Proyecto diocesano se deben concretar una serie de orientaciones que ayuden a la propuesta catequético-parroquial sobre: 1) la *convocatoria* de adultos a cualquier modalidad de catequesis familiar; clarificar que la celebración de un sacramento significa su incorporación a la comunidad cristiana, donde es esencial escuchar, la palabra de Dios y asumir el compromiso de adhesión a Dios en la Iglesia; a esto conduce este tipo de catequesis; 2) los *temas nucleares* seleccionados para vertebrar la acción catequética son los que fundamentan esencialmente la transmisión de la fe, no los que simplemente subsanan ausencias u oscuridades; son los contenidos básicos y fundantes de la fe que el proceso catequético ayuda a interiorizar; 3) la conexión con quienes tienen responsabilidad en la *pastoral diocesana familiar;* ambas instancias diocesanas (catequética y familiar) están llamadas a trabajar conjuntamente, porque los destinatarios son los mismos, aunque los aspectos específicos sean diferenciados"[55].

8. Formación de catequista**s**

La formación se ha de entender como un proceso. Anastasio Gil García señala: "El itinerario de fe marca el recorrido que hace un catequista a partir de su situación de fe inicial; en él se describen el ritmo y los pasos que los catequistas van dando como creyentes. Es a modo de escuela de fe, donde profundizan en la llamada de Dios, interiorizan personal y grupalmente lo que les ha sido anunciado y entregado en el seno de la Iglesia, se comprometen aún más en el seguimiento de Jesucristo y se capacitan para dar razón de lo que creen y esperan"[56].

[54] Ib., 1896.

[55] Ib.

[56] Ib., 1897.

En cuanto a la finalidad y objetivos se ha de tener en cuenta lo siguiente: "En el Proyecto diocesano de formación de catequistas se determinan su meta o finalidad última y sus objetivos específicos: 1) *Finalidad*: proporcionar una formación básica, orgánica y sistemática a cristianos adultos para que sean capaces de dar razón de su propia fe y comunicar el mensaje cristiano a aquellos que se inician en la fe y en la vida cristiana, en el ámbito de la catequesis. 2) *Objetivos específicos*: favorecer la maduración humana y cristiana de los catequistas mediante el encuentro con Dios, el conocimiento más hondo y personal de Jesucristo y la disponibilidad para dejarse conducir por la acción del Espíritu Santo; favorecer el crecimiento espiritual, así como el compromiso cristiano en los catequistas; ayudarles a tomar conciencia de que Jesucristo les envía a evangelizar al mundo de hoy en un contexto socio-cultural concreto y determinado, y a reconocer que esta misión la realizan en y desde la fe de la Iglesia; lograr que lleguen al conocimiento integral, sistemático y orgánico del mensaje cristiano en sus elementos esenciales, fortalecer el deseo y la necesidad de imitar a Jesús que, como Maestro, enseña a sus discípulos a anunciar el evangelio; dotarles de una suficiente competencia pedagógica y metodológica para hacer de la catequesis en la comunidad cristiana una escuela de fe"[57].

Hay que respetar la diversidad de itinerarios: "En el Proyecto diocesano se pueden ofrecer distintas modalidades de formación que, programadas como un recorrido o itinerario de fe, ayuden a crecer y madurar a los catequistas en la tarea que se les encomienda. No todas las modalidades deben o pueden ser llevadas a cabo en las comunidades cristianas, sino que son un abanico de posibilidades entre las cuales se aconsejarán las más adecuadas para cada grupo de catequistas según las circunstancias. Entre las principales modalidades se pueden señalar: 1) *Por razón de los niveles de formación*: itinerario para formación orgánica básica del catequista (Escuela de catequistas de grado básico); itinerario para la formación de responsables de catequistas (Escuela de catequistas de grado medio). 2) *Por razón de los destinatarios*: itinerario para la formación de catequistas de adultos; itinerario para la formación de catequistas de jóvenes; itinerario para la formación de catequistas de niños; itinerario para la formación de catequistas de personas discapacitadas o en situación de marginación. 3*) Por razón de algunos ámbitos de catequización*: itinerarios para la formación de los catequistas en el ámbito familiar; itinerario para la formación de catequistas en ámbitos especiales (núcleos rurales, grandes núcleos urbanos...). 4) *Por razón de las necesidades puntuales de los destinatarios*: sensibilización catequética de la comunidad cristiana;

[57] Ib., 1897-1898.

formación permanente (para preparación y revisión de la catequesis, de sensibilización, cursillos monográficos; encuentros diocesanos y asambleas, seminarios y cursos de verano, etc.); formación catequética de sacerdotes, religiosos/as y seminaristas"[58].

9. Catequesis con discapacitados y situaciones especiales

Anastasio Gil García escribe en su artículo *Proyectos diocesanos de catequesis*, en el *Nuevo Diccionario de Catequética*[59]sobre la necesidad de una catequesis con discapacitados y situaciones especiales.

"Con este Proyecto la diócesis trata de ofrecer a las distintas comunidades cristianas el marco suficiente para catequizar a quienes padecen algún tipo de deficiencia, discapacidad o marginación. No se trata de hacer un Proyecto muy especializado, sino más bien de mostrar el rostro materno de la Iglesia, que sale al encuentro de quienes se encuentran en situaciones distintas de las ordinarias. Más aún, la Iglesia diocesana se siente más urgida a atender a estos grupos, porque normalmente son los más débiles y los más inadaptados. Es preciso, pues, definir muy bien el marco donde se sitúa esta propuesta catequética, atendiendo a sus elementos esenciales"[60].

a) *Determinar los destinatarios*. "Al ser muy amplio y diferenciado el tipo de destinatarios de esta propuesta catequética, conviene definir en el Proyecto diocesano las características singulares de los principales grupos que integran la llamada *catequesis especial,* referida ordinariamente a: 1) discapacitados psíquicos y físicos, cuya situación social, familiar y escolar es determinante para su conocimiento y el tratamiento catequético correspondiente; 2) los que padecen algún tipo de marginación; entre estos es frecuente encontrar en una diócesis niños, jóvenes, familias... que viven el desarraigo social y eclesial; situaciones que se hacen más preocupantes si los que padecen esta situación son los niños, como es el caso de hijos de emigrantes, personas sin hogar, temporeros, etc.; 3) los que se encuentran viviendo en los pequeñísimos grupos rurales o forman parte de los grandes núcleos urbanos, donde la pobreza y la miseria son antesala de la marginación"[61].

---

[58] Ib., 1898.

[59] Ib., 1877-1898.

[60] Ib., 1894.

[61] Ib.

b) *Delimitar el tipo de catequesis*. "La situación de estas personas exige un esfuerzo por programar una catequesis que sea fiel a su propia identidad y sea igualmente fiel a las circunstancias de los catequizandos. Se trata de una catequesis de iniciación cristiana, muy distinta a una simple preparación para la celebración de unos sacramentos. Esta catequesis iniciatoria para las situaciones especiales descritas tiene como objetivo prioritario introducir a los catequizandos en el misterio salvífico de Dios a través del conocimiento, de la celebración, de la vida y de la oración. Sin embargo, este objetivo, común a toda catequesis, alcanza su propia especificidad en las situaciones especiales al secuenciarse en una planificación catequética en la que la acogida, la pertenencia eclesial, la cercanía de Dios y el acompañamiento de la comunidad impregnan todo el proceso"[62].

c) *Recursos humanos y materiales catequéticos*. "Es claro que el catequista de estos grupos de personas debe tener una preparación específica; no puede hacerlo cualquier catequista de la comunidad. Es más, como quiera que las comunidades parroquiales no pueden disponer de catequistas suficientes para estos sectores, el Secretariado diocesano de catequesis debería programar la formación específica de un grupo de catequistas con disponibilidad para atenderlos. Esta formación desarrolla estas grandes convicciones: su conciencia de pertenencia a la Iglesia, el conocimiento efectivo y afectivo del discapacitado, la capacidad creativa de la actividad catequética y la necesaria participación en la celebración de la fe; y orienta la acción catequética con sugerencias precisas sobre el uso de los símbolos, del lenguaje visual, del lenguaje verbal, del silencio, de la expresión corporal y del canto"[63].

[62] Ib., 1894-1895.

[63] Ib., 1895.

Nuevo paradigma de la catequesis hoy. Retos y perspectivas

RsC nº 1 (2019)

Enzo Biemmi

Introducción

Quiero iniciar mi intervención sobre el tema "El nuevo paradigma de la catequesis hoy" con un recuerdo personal.

En un encuentro de formación con los sacerdotes de una diócesis italiana, en mi región eclesial del Triveneto (al nordeste de Italia), el padre Luigi, párroco de una pequeña parroquia, me contaba que la iglesia de su pueblo había sufrido una catástrofe. Los fieles habían salido de la iglesia y él había cerrado la puerta y se había dirigido hacia la casa parroquial. De repente, el cielo oscureció, se oyó un gran estruendo y todo quedó envuelto por una densa nube de polvo. Cuando el polvo se fue disipando el padre Luigi se quedó boquiabierto. ¡El campanario de su iglesia había desaparecido! Un "mini-tornado" lo había arrancado y dejado caer sobre el techo de la iglesia. Yo les pregunté si habían reconstruido el campanario. Me dijo que habían reestructurado la iglesia, pero el campanario no, por falta de dinero. Partiendo de este episodio les he dicho a los párrocos de aquella diócesis que todas las parroquias han conocido en estos últimos años un verdadero huracán. Aquel campanario, simbólicamente ubicado en el centro de nuestras ciudades y pueblos, indicaba la coincidencia entre lo civil y lo religioso y hacía de la iglesia el centro de la vida de la gente. Ese campanario derrumbado es en adelante una realidad para cada parroquia en la cultura actual, al menos en la europea. Los campanarios permanecen físicamente en pie, pero la parroquia ya no es el centro de la vida para la mayoría de la gente en ningún país europeo. Al final del encuentro, invité a los párrocos presentes a transformar esta aparente desgracia en una elección, y a repensar la pastoral renunciando simbólicamente al campanario, no tanto por falta de recursos económicos y humanos, sino por opción, para caminar conscientemente hacia una nueva forma de cristianismo en una cultura plural. En esta ponencia afrontaré el tema del nuevo paradigma de la catequesis presentando los tres puntos siguientes:

1. Hablaré del cambio de paradigma pastoral, del que la catequesis es una dimensión.

2. Precisaré en el segundo punto qué consecuencias tiene este cambio para la catequesis
3. En el tercer punto indicaré tres orientaciones para la catequesis, tres líneas paradigmáticas extraídas de la observación de algunas buenas prácticas puestas en marcha en la catequesis.

Terminaré como he empezado, con un relato.

1. Primer punto: El cambio de paradigma pastoral

No es posible hablar de la catequesis sin colocarla en el cuadro más amplio del cambio de paradigma en la pastoral (del cual la catequesis es una dimensión fundamental, pero parcial). A su vez, la pastoral debe ser situada en el momento cultural que estamos viviendo. Una frase del papa Francisco nos ilumina: "Se puede decir que hoy no vivimos una época de cambio sino un cambio de época".[1]

Para tomar conciencia del final de una época y, por consiguiente, del fin inevitable (y necesario) de la forma de presencia y de pastoral en la Iglesia hasta ahora se ha llevado a cabo, considero útil hacer con vosotros un ejercicio de "desencanto". Os propongo que observemos cómo era el cristianismo antes de 1960 (fecha de inicio del concilio Vaticano II), cómo será después de 2060 y cómo es en este momento. Para hacer este ejercicio no es necesario ser profetas: basta simplemente quitarse la venda de los ojos.

Proyección del PowerPoint

1) ¿Cómo éramos antes de 1960?

- Nos encontrábamos en un contexto de cristianismo y de fe que podemos definir como *"sociológico"*. Se era cristiano simplemente por el hecho de ser español o italiano. Se nos hacía cristianos desde niños, por ósmosis con nuestro ambiente familiar y social. La familia, la escuela y el

[1] "Se puede decir que hoy no vivimos una época de cambio sino un cambio de época. Las situaciones que vivimos hoy plantean desafíos nuevos que para nosotros, a veces, son incluso difíciles de comprender. Nuestro tiempo nos pide vivir los problemas como desafíos y no como obstáculos: el Señor está activo y obra en el mundo. Vosotros, por lo tanto, salid por las calles e id a las encrucijadas: llamad a todos los que encontraréis, ninguno excluido (cf. *Mt* 22,9). Sobre todo acompañad a quien se ha quedado al borde del camino, «tullidos, lisiados, ciegos, sordomudos» (*Mt* 15,30). Dónde sea que os encontréis, no construyáis nunca muros ni fronteras, sino plazas y hospitales de campaña" (Visita del Santo Padre Francisco a Prato y Florencia. Encuentro con los Representantes del V Congreso de la Iglesia Italiana, *Discurso del Santo Padre en la catedral de Santa María de la Flor*, Florencia, (10-11-2015).

pueblo eran nuestros "tres senos maternos": Nacíamos a la vida y a la fe sin escición.

- La parroquia y su pastoral era de *"conservación"*: la parroquia de la "cura animarum".
- Toda la propuesta pastoral estaba en función de alimentar y sostener la fe de personas ya sociológicamente creyentes. Era una forma de "catecumenado sociológico", según la feliz expresión de Joseph Colomb.
- En el centro de la pastoral de este tipo de parroquia estaba lo que hoy llamamos *"iniciación cristiana"*. Esta iniciación, respecto al modelo catecumenal de los primeros siglos, estaba muy simplificada: Se dirigía a los niños y tenía como finalidad no tanto el iniciarlos en la vida cristiana (de esto se encargaba la familia y el contexto cultural), sino prepararlos a recibir bien los sacramentos que les faltaban: la primera confesión, la primera comunión y la confirmación. Esta tarea era delegada a los encargados de la misma: los catequistas, o mejor, en la mayor parte de los casos las catequistas. Parece evidente que este dispositivo de iniciación cristiana era mucho más simplificado que el del catecumenado antiguo: dirigido a los niños y ya no a los adultos; destinado a prepararlos para recibir los sacramentos y no para hacerlos cristianos a través de los sacramentos.
- En este dispositivo de iniciación simplificado la *catequesis* era una actividad a su vez muy sencilla: el "catecismo". Una hora semanal de escuela, con una maestra, un libro, una clase, un método (pregunta y respuesta) y la obligación de asistencia: el catecismo de la doctrina cristiana. En mi región, ir a la doctrina quería decir ir al catecismo.

Ciertamente, debemos sentirnos admirados delante de este cuadro: Era un modelo de presencia en el mundo que la iglesia había elaborado con sencillez y eficacia y este modelo ha permitido vivir la fe a muchísimas generaciones de hombres y mujeres de nuestra Europa.

2) ¿Cómo seremos después del año 2060?

También este ejercicio es muy fácil.

- Será un *cristianismo* por opción, y, por tanto, será un cristianismo de minoría.

  Cada persona se unirá a la fe por conversión y por convicción. En el centro de nuestra cultura, en efecto, ya no está tanto la fe, cuanto la libertad. Vol-

veremos a vivir una situación similar a aquélla de los primeros cristianos de los primeros siglos. Tertuliano decía: "El cristiano no nace, se hace". A partir del siglo V, con la generalización del cristianismo en el Imperio Romano, (Constantino, Teodosio) la situación dio un giro copernicano: "Se nace cristiano y no se puede no serlo". Nos encontramos ahora en una situación distinta: "Ya no se nace cristiano, se puede llegar a ser cristiano, pero esto ya no es percibido como necesario para vivir bien y humanamente la propia vida". La fe es ahora una posibilidad entre tantas otras.

- ¿Cómo serán nuestras comunidades cristianas? Serán pequeñas comunidades, fundadas más sobre las relaciones que sobre las estructuras y la organización. La pastoral será una pastoral de la propuesta, no de conservación. En ámbito francófono se habla de "pastoral de engendramiento", y ya no de "encuadramiento".

- En estas comunidades se pondrá en marcha para quien lo pida un proceso de iniciación cristiana destinado a los adultos y a toda la familia (los hijos con sus padres). Este proceso tendrá la forma de un aprendizaje, unas prácticas: se trata de una inmersión en la vida comunitaria, acompañado por las etapas sacramentales, y guiado por un tutor como ocurría en los primeros siglos. Este acompañamiento ya no se podrá delegar únicamente a la persona del catequista. Será la comunidad el seno materno que engendra en la fe.

- Una pregunta: ¿y cómo será la *catequesis* dentro de este proceso de iniciación a la vida cristiana? Será una catequesis que tendrá las características del primer anuncio y de la mistagogia, es decir del anuncio del kerigma y de la profundización progresiva en el don de la fe a la cual se ha adherido. Volveré sobre este punto específico de la catequesis después.

3) ¿Cómo somos ahora en el año 2018?

Yo intento explicaros cómo estamos ahora en Italia, dejándoos a vosotros la tarea de verificar si también en vuestra Iglesia española las cosas son así. Tengo muchos indicios para decir que la situación de las dos iglesias, la italiana y la española, es muy parecida.

- Estamos en una situación de *cristianismo* y de fe que defino *"como mixta"*. Perviven todavía entre nosotros, personas con sentimiento y costumbres religiosas y que solicitan gestos y ritos cristianos. (Bautismos, primeras comuniones, confirmaciones). Los matrimonios celebrados en la Iglesia se han reducido fuertemente, pero también quien los pide viene de

una fe de tradición. En esta situación intermedia se da ya la copresencia de dos grupos: muchos/pocos. Un número todavía relativamente alto se dice católico y cumple algunos ritos religiosos (60% en Italia), otros, (pocos), han pasado a una fe más personal y consciente.

Es un cristianismo con un pie en la primera columna del esquema y con el otro pie en la tercero columna.

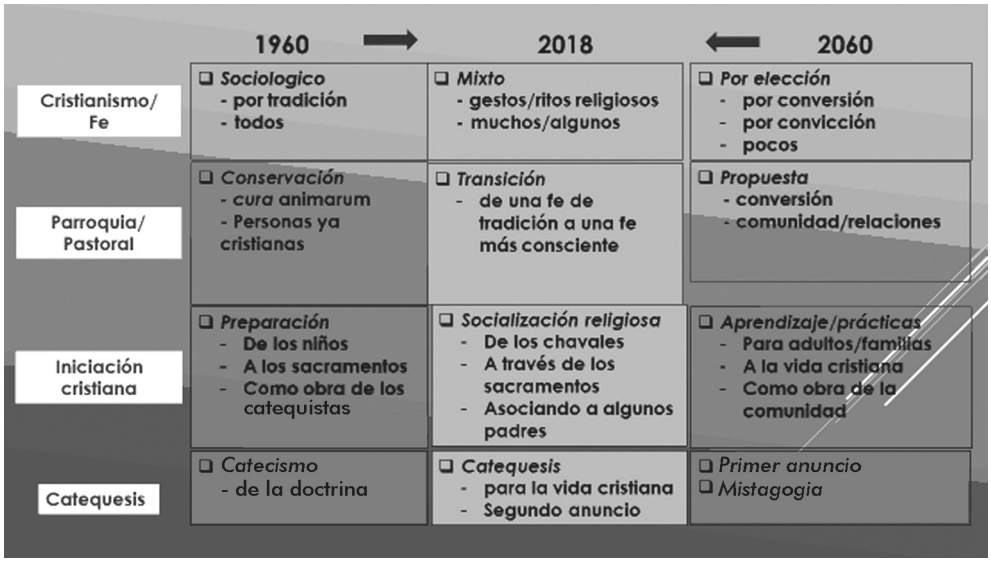
- La *parroquia* y su pastoral viven como consecuencia una situación de "transición". Todo el empeño pastoral que estamos poniendo en marcha, se dirige a coger de la mano a las personas que vienen de la primera columna para acompañarlas hacia la tercera: de una fe por convención a una fe por convicción. Las propuestas pastorales, las homilías, las iniciativas parroquiales, todas tienen esta finalidad. En este trabajo se tienen que producir algunas pérdidas que son inevitables. Todavía hay obispos, párrocos y catequistas que multiplican sus esfuerzos pastorales para recolocar de nuevo las cosas como estaban antes de 1960. Se trata, en este caso, de una generosidad pastoral mal orientada, que sólo puede llevarnos a la desilusión y a la frustración. El mundo que tenemos a las espaldas ya no volverá.
- ¿Qué tipo de *iniciación cristiana* estamos poniendo en marcha? En la iglesia italiana, desde hace alrededor de 20 años hemos activado en algunas diócesis una verdadera renovación del proceso tradicional de iniciación cristiana, basado en la recuperación de la inspiración catecumenal. Sin embargo, sólo alcanzamos a conseguir una propuesta de socialización religiosa de los chavales, asociando a algunos de sus padres (pocos), en concreto a aquellos padres que aceptan libremente volverse a poner en camino.

Subrayo que es ya un paso importante y un avance: pasamos de una iniciación cristiana entendida como simple preparación a los sacramentos, a una iniciación que posibilita el encuentro de los chavales con la comunidad cristiana (los socializa en la vida de la Iglesia) y acerca a algunos de sus padres, muchos de los cuales hacía tiempo que habían perdido todo contacto con la Iglesia.

- ¿Y la *catequesis*?

  La catequesis se está convirtiendo en la mayoría de los casos en un "segundo anuncio": un anuncio para personas ya cristianas que les hace redescubrir la fe como una cuestión que afecta a su vida (a la vida cristiana) y que, por consiguiente, resuena en ellos como un segundo anuncio. Volveré después sobre todo esto.

Os invito a observar la secuencia del esquema proyectado en lo que respecta a la catequesis (pueden mirar la última celda en la parte inferior de la tabla): de la doctrina a la catequesis para la vida cristiana y al primer anuncio.



Para completar este esquema añadimos ahora encima de las tres columnas las palabras que connotan los tres contextos culturales tan diferentes: la primera forma de cristianismo se coloca dentro de un contexto de *monocultura*, la tercera en un contexto de *biodiversidad cultural,* la segunda en un contexto de "amasamiento cultural" *(remodelación)*. Por "amasamiento cultural" (como cuando se hace la pasta del pan o de un dulce) entiendo un período de desequilibrio respecto del contexto precedente, de mezcla de culturas, de laboriosa búsqueda de nuevos equilibrios.

Nos encontramos a mitad del camino. Para utilizar un término de la experiencia del parto, podemos decir que "hemos roto aguas".

La elección de esta expresión ("hemos roto aguas") es ya, por mi parte, una valoración: interpreta el desequilibrio actual como un proceso con el horizonte de una vida nueva. No es el fin del mundo, sino de un cierto mundo; no es fin del cristianismo, sino de un cierto cristianismo; no es el fin de la fe, sino de una determinada forma de la fe. No es el fin de la catequesis, sino seguramente el fin del modelo "catecismo".

Bajo mi punto de vista, estoy convencido, de que el cristianismo que tenemos por delante no es peor que aquel que dejamos a la espalda. ¿Cómo añorar un cristianismo de la obligación y de la costumbre, y no alegrarse por un cristianismo de la gracia y de la libertad?

El ejercicio de "desencanto" que acabo de realizar en mi análisis no nos conduce al pesimismo ni mucho menos a la depresión. Se convierte más bien en un estímulo para el "reencanto" y para la pasión pastoral.

Considero hermoso, en este sentido referir una palabra de *Evangelii Gaudium*:

"Reconozcamos que las circunstancias del Imperio romano no eran favorables al anuncio del Evangelio, ni a la lucha por la justicia, ni a la defensa de la dignidad humana. Entonces, no digamos que hoy es más difícil; es distinto. Pero

aprendamos de los santos que nos han precedido y enfrentaron las dificultades propias de su época". (EG 263).

Hoy no es más difícil, simplemente es distinto.

2. Segundo punto. El cambio de paradigma de la catequesis

Intentemos ahora dar un nombre sencillo y preciso al cambio de paradigma. Éste se resume en el término "misión": Conversión misionera de la Iglesia y de cada una de sus dimensiones. Esta conciencia es ya un patrimonio compartido tanto por el Magisterio, como por la reflexión catequética. *Evagelii Gaudium* lo expresa con estas palabras:

"Sueño con una opción misionera capaz de transformar todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda la estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación" (EG 27).

¿Y en lo que respecta a la catequesis? La dimensión misionera asumida por la catequesis adopta la forma del primer y del segundo anuncio. Los Obispos italianos, en un documento importante sobre la renovacion misionera de las parroquias (el más significativo del episcopado italiano en estos últimos años), utiliza esta lúcida expresión: "todas las acciones pastorales deben estar vertebradas por el primer anuncio" [2].

En esta transición entre las dos épocas no se trata tanto de ajustar la pastoral tradicional para construir sobre sus escombros algo completamente distinto, cuanto de intervenir sobre las propuestas activadas dándoles una nueva perspectiva: la del primer anuncio. No se trata de reajustar, sino de cambiar el objetivo[3]. Y es precisamente la catequesis la que puede honrar este nuevo objetivo.

2.1. El primer anuncio

¿Qué entendemos por una catequesis del primer anuncio? El papa Francisco con un lenguaje sencillo y directo, se expresa así:

"Hemos descubierto que también en la catequesis tiene un rol fundamental el primer anuncio o "kerygma", que debe ocupar el centro de la actividad evangelizadora y de todo intento de renovación eclesial"... En la boca del cate-

2 Conferenza Episcopale Italiana. Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi, ***Questa è la nostra fede. Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo***, Roma 2005, 21.

3 Un ejemplo es particularmente claro: la pastoral bautismal y los cursos de preparación al matrimonio, pensados y estructurados sobre la petición de personas creyentes, ahora deben ser reformulados en función de un redescubrimiento de la fe, de una primera o segunda entrada en la comunidad cristiana.

quista vuelve a resonar siempre el primer anuncio: "Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte". (EG 164).

Os confieso que cuando leí por primera vez el n. 164 de EG, se me iluminaron los ojos: nadie me había dicho de una forma tan sencilla y directa lo que es el kerigma y lo que debe hacer la catequesis al respecto.

Juan Pablo II decía que en el contexto cultural actual la catequesis está llamada a transmitir "non omnia, sed totum", no todos los conocimiento relativos a la fe, sino cada vez el corazón del mensaje evangélico, el kerigma[4]. El primer anuncio mira a la totalidad intensiva y no extensiva, anuncia la bella noticia de la Pascua del Señor Jesús en toda exitencia humana. Como consecuencia, las prioridades de la catequesis han dado un vuelco: el anuncio del amor de Dios precede a la exigencia moral; la alegría del don hace posible el compromiso de la respuesta; la escucha y la proximidad se anteponen a las palabras y a la propuesta. Esto es el primer anuncio y esto es aquéllo que los hombres y mujeres de hoy están dipuestos a escuchar.

2.2. Segundo anuncio

¿Por qué ahora hablo de "*segundo anuncio*"? La expresión fue introducida por Juan Pablo II en 1979. "Se ha dado comienzo a *una nueva evangelización*, como si se tratara de un segundo anuncio, aunque en realidad es siempre el mismo"[5].

Aunque no se encuentra el término, recuperamos el significado en *Evangelii Gaudium*:

"Toda formación cristiana es ante todo la profundización del kerygma, que se va haciendo carne cada vez más y mejor, que nunca deja de iluminar la tarea catequística, y que permite comprender adecuadamente el significado de cualquier tema que se desarrolle en la catequesis" (EG 165)

El término "segundo anuncio" no es alternativo al término "primer anuncio", sino que especifica mucho mejor el proceso y nos ayuda en nuestra tarea catequética.

---

[4] "El Catecismo, al presentar la doctrina católica de modo auténtico y sistemático, a pesar de su carácter sintético (*non omnia sed totum*), remite todo el contenido de la catequesis a su centro vital, que es la persona de nuestro Señor Jesucristo". Juan Pablo II, *Audiencia a los participantes del Congreso Catequístico Internacional promovido por la Congregación para la Doctrina de la fe y para el Clero* (11-10-2002).

[5] Juan Pablo II, *Homilía en la santa misa en el santuario de la Santa Cruz*. Nowa Huta (9-6-1979).

El segundo anuncio puede ser definido como el "hacerse carne" del primer anuncio en los "pasos de etapas" fundamentales de la vida de las personas. Lo podemos llamar el segundo "primer anuncio". La mayoría de los católicos ha recibdo un "primer anuncio", ha tenido un contacto con la fe cristiana recibiéndola en cierta medida como herencia. El "segundo anuncio" es el resonar del primer anuncio como palabra de bendición dentro de la travesía de la vida humana: un amor que se asoma a la vida con el nacimiento de un hijo, una experiencia negativa, un fracaso afectivo, la pérdida del trabajo, una enfermedad, un luto, la proximidad de la propia muerte. El anuncio es "segundo" porque aparece de nuevo como una gracia que se ofrece, y como una nueva llamada a la libertad para que ésta se disponga. Este posible "hacese disponible" de nuevo, no raramente, para muchas personas es un "primer" auténtico hacerse disponible: el paso de una fe de "oídas" o por tradición a una fe por confianza y adhesión personal.

Esta posible "re-disposición" es muy probablemente para muchas personas una "*primera" disposición* verdadera.

El "segundo", en nuestra vida humana, es mucho más importante que el primero. Esto vale también, por ejemplo, para un "sí" pronunciado en el matrimonio o en la opción de una vida consagrada a Dios. Hay siempre un primer Sí fundante, pero, a menudo, el decisivo es el segundo. Por esta razón lo podemos también llamar el segundo primer anuncio. El segundo primer anuncio es el reto más importante de la catequesis dirigida a personas ya sociológicamente cristianas. Pero es también decisivo para quien se asoma a la fe por primera vez, para que el don de Dios y su acogida tomen forma a lo largo de todo el arco de la existencia humana.

Concluyo este segundo punto con la frase de un párroco:

"Nosotros seguimos ofreciendo los sacramento a todos y el Evangelio a algunos. Sin embargo, estamos llamados a ofrecer el Evangelio a todos y los sacramentos a algunos".

3. Tercer punto: algunas pistas para una conversión misionera de la catequesis.

Quisiera ahora indicar algunas pistas que la catequesis está llamada a seguir si quiere llegar a ser una catequesis kerigmática. A partir de mi experiencia y de una prolongada observación de las prácticas de anuncio, considero que es

misionera una catequesis que consigue provocar tres "sorpresas", o tres "desplazamientos" positivos. Estas "sorpresas", se vonvierten en orientaciones paradigmáticas para una real conversión misionera del anuncio.

1. *Primera sorpresa: ayudar a las personas a vivir una experiencia bella de Iglesia.*

   El anuncio pasa por la experiencia de Iglesia. Se trate de niños, adolescentes, padres, novios, personas separadas... la dificultad primera no es Dios, sino la comunidad eclesial. El mensaje final que permanece impreso en las personas es la experiencia de Iglesia que han vivido.

   Este es el primer aspecto paradigmático. La puerta de entrada es la Iglesia, considerada en sus actitudes, en los gestos y en las palabras de aquellos que acompañan el itinerario. La catequesis, por consiguiente, está llamada a operar una primera sorpresa, para personas que, en gran medida, tienen otro imaginario de la Iglesia. La sorpresa de una iglesia que no se esperan que pueda hacer que se derrumben en poco tiempo resistencias y precomprensiones que, quizás, les han tenido lejanos o indiferentes por tanto tiempo. Esta reelaboración no acontece por vía intelectual, sino relacional, no hablando de Iglesia sino viviendo un cierto estilo de Iglesia.

   El primer objetivo de toda propuesta de catequesis no hace referencia tanto a los contenidos, cuanto a la experiencia. ¿Qué tipo de experiencia de Iglesia queremos regalarles?

2. *Segunda sorpresa: proponer la fe como gracia de humanidad*

   El segundo elemento paradigmático se refiere al contenido de aquello que anunciamos. ¿De qué hablamos en la catequesis? La propuesta se configura como exploración de la experiencia antropológica que las personas están viviendo (la experiencia de ser padres; el nacimiento de un hijo; la experiencia del amor que desea adoptar una forma estable; la experiencia dolorosa del fracaso de la propia unión; la experiencia de un luto, de una enfermedad, etc.). Tanto los acompañantes como los participantes aprenden a leer en profundidad aquello que está sucediendo a las personas, aprenden a buscar un sentido y a reabrir la esperanza. Este itinerario conduce progresivamente a intuir que la propia vida está habitada por la presencia de Alguien que la custodia, la promueve, la protege y la pone de nuevo

en camino. Se trata del kerigma pascual, pero no en sentido doctrinal o abstracto: es la Pascua del Señor en las pascuas antropológicas.

Esta es la segunda sorpresa que la catequesis está llamada a dar. Y hace referencia a la figura de la fe. Las personas no llegan tan solo con una idea preconstituida de la Iglesia, sino también en lo que respecta a la fe. Para ellos la fe es fundamentalmente una cuestión de doctrinas, de ritos y de comportamientos morales resumidos en los mandamientos. Sin embargo, se propone una fe entendida como "gracia de humanidad", como oferta de vida buena respecto a los deseos y problemas que cada uno vive. La fe es percibida no como el espacio de lo sagrado separado de la vida, sino como posibilidad de vivir bien, de no malgastar la propia vida, de gozar de aquello que la misma vida ofrece, de abrirse a la responsabilidad para no desperdiciarla y de saber que estamos siempre puestos de nuevo en camino y no identificados con nuestros fracasos.

Los participantes, sorprendidos por esta experiencia de Iglesia, se asombran de esta propuesta que no se corresponde con lo que se esperaban, sino que es precisamente aquella de la cual tenían necesidad. Aquella propuesta verdaderamente audible para ellos en el corazón de su vida.

3. *Tercera sorpresa: una propuesta entendida como atestación/testimonio dentro de un espacio de gratuidad y libertad.*

Hay un tercer elemento paradigmático. Éste hace referencia directamente al estilo de los acompañantes. Se manifiesta como implicación y testimonio de la propia fe y, precisamente por esto, como una propuesta que no pretende respuesta. La solicita sin imponerla. El testimonio se presenta como atestación desarmada. El testigo puede pronunciar solamente dos palabras: "Ahí está"; "Aquí estoy". "Ahí está", cómo me ha venido al encuentro; "Aquí estoy", como Él me ha transformado, como trato de acogerlo, como vivo la relación con Él, con mis alegrías y mis dificultades.

Aquí puede darse para los participantes una tercera sorpresa, un tercer desplazamiento. En los casos en los que se implican también los sacramentos (bautismos, primera comunión, confirmación y matrimonio), vienen con la idea más o menos marcada de la obligación: para conseguir un sacramento es necesario hacer un curso. Se encuentran,

en cambio, delante de personas que no piden nada, sino que presentan ("presentar" en el sentido de hacer presente, dejando libres). Se encuentran delante de personas que dan razón de la esperanza que habita en ellos, sin pedir nada, solo por la alegría que tienen y desean compartir.

Se produce de esta manera una tercera reformulación: la de la imagen de Dios. Vienen a los encuentros con la impronta de una representación de Dios respecto del cual siempre es necesario hacer algo, a quien es preciso hacerle sacrificios y ofrendas, para que sea bueno con nosotros. Se encuentran con un Dios, filtrado por la actitud de aquellos que lo representan, que se propone sin nunca imponerse, que ofrece sin pedir una contraprestación, que ama porque es su identidad, que se alegra del bien que las personas viven y se entristece con sus sufrimientos, que no condiciona su amor a las prestaciones morales de las personas, sino que quiere que todos tengan vida y la tengan en abundancia.

Estamos ahora en condición de coger la fuerza inspiradora de estos tres elementos paradigmáticos: la Iglesia como casa acogedora, la fe como gracia de humanidad, el amor de Dios gratuito e incondicionado.

Son las tres coordenadas de un anuncio audible y creíble en el contexto cultural actual, anuncio primero y al mismo tiempo segundo.

El conjunto de estos elementos paradigmáticos nos ayudan a cambiar *la idea de evangelización y de catequesis que tenemos.*

Caminamos hacia una catequesis de "*acompañamiento"*. Con esta palabra no entendemos sólo una modalidad pedagógica (sin duda importante), sino un modo de hacerse compañeros de viaje de las personas reconociendo el primado de la acción del Espíritu Santo en sus vidas (aprender a ver a Dios en todas las personas) y formulando una propuesta que sea un servicio a su acción, una diaconía del Espíritu Santo, una obediencia a su modo de hacerse camino en el corazón de las personas. Este estilo de evangelización, que es al mismo tiempo una espiritualidad, comporta que toda acción catequética hacia los otros implique una nueva escucha del Evangelio por parte de quien lo anuncia, es decir, de la comunidad. Proponer un camino de fe a personas concretas supone volver a escuchar la Palabra con los oídos, los ojos y el corazón de aquellos a quienes se les anuncia. Esta escucha de la

> Palabra inmersa en la condición de los propios interlocutores conduce a una comprensión nueva de la Palabra misma por parte de la comunidad. Por tanto, no resulta forzado decir que la comunidad cristiana es evangelizada por aquellos que ella misma evangeliza, es fecundada por aquellos que ella fecunda, y todo ello por una razón teológica: la Palabra está a las espaldas de la Iglesia (en las Escrituras interpretadas por la tradición viva) y la precede en el corazón de los hombres, porque el Espíritu precede a la Iglesia y hace posible su anuncio. Hace posible su "segundo anuncio".

Conclusión: Lo esencial y aquello que se debe abandonar

He comenzado con el relato del campanario derrumbado. Desearía concluir recordando un episodio que nos hace pensar y que expresa bien la puesta en juego del cristianismo que está delante de nosotros. Paolo De Benedetti[6], teólogo y biblista italiano de origen judío, narra en uno de sus libros la experiencia de Jochanan ben Zakkaj, el rabino que en el año 68 d.C., consciente del ineludible destino que esperaba a la ciudad y al templo (incendiados y destruídos en el 70 d.C.), fingió su propia muerte y así consiguió escapar en un ataúd de Jerusalén, sitiada por Vespasiano, llevando consigo solo la *torah*. Vespasiano, en efecto, permitía que salieran de la ciudad sitiada sólo los muertos. Al presentarse después a Vespasiano, Jochanan ben Zakkaj obtuvo de él que el modesto Sanedrín de Javne (la actual Tel Aviv) se salvara y allí refundó el judaísmo como pueblo de la Torah, conservando así el núcleo esencial. De Benedetti comenta así el episodio:

« La decisión del Rabino Jochanan ha tenido para el judaísmo una importancia incalculable: consiguió preservar la continuidad de la tradición, la cadena ininterrumpida de la Ley oral y con los demás maestros que se concentraron en Javne por el reclamo de su autoridad aseguró al hebraísmo los medios jurídicos, rituales, organizativos y morales para sobrevivir [...]. Hay mucho que reflesionar sobre lo que puede hacer un hombre: el rabino Jochanan era un estudioso sin autoridad oficial, no tenía la presidencia del Sanedrín central y no era el patriarca. Y, sin embargo, por sí solo llegó a distinguir claramente *aquello que se podía conservar y aquello que se debía abandonar para conservar el todo* [...]. Él supo leer, como se diría

6 P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà,* Qiqajon 1992, 23-27. Teólogo y biblista italiano, nacido en una familia de origen hebreo, ha sido profesor de Judaísmo en la Facultad Teológica de la Italia Septentrional de Milán y de Antiguo Testamento en los Institutos de Ciencias Religiosas de las Universidades de Urbino y Trento. Vive en Asti (Italia).

hoy, los signos de los tiempos, pero en estos signos no veía sólo la historia, sino más bien la misteriosa voluntad de Dios, que él estaba acostumbrado a venerar en cada precepto.

Los cristianos –continúa Paolo De Benedetti- no hemos tenido que realizar un cambio tan radical como el que le ha tocado sufrir al judaísmo, para continuar siendo ellos mismos; pero no se puede decir que no haya sido o no sea igualmente necesario. En efecto, el gran templo de la cristiandad tradicional está ya profundamente afectado por el fuego, y han venido a menos los ritos que se llevaban a cabo para dar al mundo entero una buena conciencia. Este incendio es, sobre la escala humana, extraordinariamnte lento; es casi inadvertible el derrumbe si no se mira hacia atrás y todo ello hace más que nunca muy difícil que surja un hombre como el Rabino Jochanan ben Zakkaj que decida sacar fuera del templo aquello que debe ser salvado. Cada vez que alguno, más por instito que por lúcida consciencia, hace algo similar, es acusado de profanar, desacralizar, secularizar la santidad [...]. No es esta una obra humana: no se debe discutir sobre esto, y quizás tampoco ni siquiera decidir. Es necesario más bien ponerse detrás de la Palabra de Dios, como los Magos detrás de la estrella, y seguir hasta allí donde, saliendo del templo en ruinas de la cristiandad, vendrá a posarse. No se trata hoy de una estrella tan luminosa como para ofuscar todas las otras estrellas, es más, se deja confundir bastante con alguna de ellas; esto se encuentra en el diseño divino [...] que [...] no piensa en la salvación del cristianismo como si se tratara de una solemne procesión de un templo al otro, los Reyes a la cabeza de la procesión, el pueblo en cola. [...]. Hoy cada cristiano está personalmente comprometido a salir del viejo templo y a seguir la estrella destinada a conducirle precisamente a él. Sólo así, al final, toda la iglesia de Dios se encontrará a salvo, en este mundo profano pero tan querido por Dios ».

Aquello que Pablo De Benedetti definía en 1992 como "un incendio lento, casi inadvertible", es ya en una gran parte de Europa un incendio realizado, consumado. Nos parece, por tanto, que ha llegado el tiempo en el que la Iglesia, "fingiéndose muerta" (permitidme esta expresion) salga del templo, de lo sagrado, para establecer su morada en lo concreto de la vida humana. Sólo de este modo, en efecto, conservará la Palabra de Dios, la palabra que se ha hecho carne. Y de tal manera salvará al hombre, que está hecho de carne. Una Iglesia en salida, según la llamada insistente del Papa Francisco. Es curioso ver como Dios haya empleado toda la historia de la salvacion para hacerse carne y como nosotros, a menudo, nos empeñamos en devolverlo a los cielos de donde ha venido, fuera de los espacios humanos donde Él se ha complacido en plantar su tienda.

Este es mi deseo para nuestra Iglesia y, dentro de ella, para esa delicada y fundamental expresión que es la catequesis: que tenga la lucidez de ver aquello que se puede conservar y el coraje de abandonar aquello que no es esencial para conservar el todo.

La construcción de la identidad religiosa en la adolescencia

RsC nº 1 (2019)

Cristina Sá Carvalho

«Todos nos preocupamos por el bien de las personas que amamos, en particular por nuestros niños, adolescentes y jóvenes. En efecto, sabemos que de ellos depende el futuro de nuestra ciudad. Por tanto, no podemos menos que interesarnos por la formación de las nuevas generaciones, por su capacidad de orientarse en la vida y de discernir el bien del mal, y por su salud, no sólo física sino también moral. Ahora bien, educar jamás ha sido fácil, y hoy parece cada vez más difícil. (…) Por eso, se habla de una gran "emergencia educativa", confirmada por los fracasos en los que muy a menudo terminan nuestros esfuerzos por formar personas sólidas, capaces de colaborar con los demás y de dar un sentido a su vida. (…) Además, se habla de una "ruptura entre las generaciones", que ciertamente existe y pesa, pero es, más bien, el efecto y no la causa de la falta de transmisión de certezas y valores.

(…) también un clima generalizado, una mentalidad y una forma de cultura que llevan a dudar del valor de la persona humana, del significado mismo de la verdad y del bien; en definitiva, de la bondad de la vida. Entonces, se hace difícil transmitir de una generación a otra algo válido y cierto, reglas de comportamiento, objetivos creíbles en torno a los cuales construir la propia vida»[1].

1. La educación para la fe: las posibilidades de una perspectiva integral

«La educación es, a fin de cuentas, un esfuerzo para ayudar o moldear el crecimiento. Al concebir una educación para los jóvenes, sería de una gran imprudencia ignorar lo que se sabe acerca del crecimiento, de sus restricciones y oportunidades. (...) Es evidente que cada generación tiene que definir de nuevo la naturaleza, la dirección y los objetivos de la educación para asegurar a una generación futura toda la libertad y racionalidad que pueda alcanzarse. (...) Es en este sentido que la educación está en constante proceso de invención. (...) La singularidad más característica de los seres humanos es aprender»[2].

[1] Benedicto XVI, *Carta a los fieles de Roma*, 21 de enero 2008.

[2] J. S. Bruner, *Para uma Teoria da Educação,* Lisboa, Relógio de Água 1999, 18, 41, 42, 142. (Este excelente conjunto de artigos de um mestre de grande envergadura, originalmente publicados em 1966, merece uma leitura mais linear mas estes apontamentos são, em si mesmos, dignos de nota.)

El cambio de las raíces tradicionales que nos definían en relación al Territorio en que vivíamos, y quiénes eran nuestra Familia y la Comunidad a la que pertenecíamos, está produciendo generaciones que se benefician de la movilidad y el intercambio de la globalización pero que están perdiendo no solamente las referencias «tradicionales» sino, además, los valores en los que se edificó la cultura occidental y, con ello, gran parte del cristianismo tal como lo conocíamos. Por otro lado, la calidad de la oferta educativa presente en las comunidades parroquiales cuestiona hoy a padres, profesores, catequistas, catequetas y a los diversos niveles de responsables pastorales, quizás porque vamos apreciando que tal vez no esté adaptada a las enormes exigencias del mundo actual. Angustiante es también la más genérica crisis de las instituciones educativas –no son la familia, la escuela o las Iglesias las que educan, sino Internet, las redes sociales y todas esas agencias sociales que tienen cómo única finalidad el comercio y la formación ideológica que se orienta con el crecimiento indefinido del mercado– de las que, la más grave será la pérdida de la capacidad educativa de la familia.

«La familia atraviesa una crisis cultural profunda, como todas las comunidades y vínculos sociales. En el caso de la familia, la fragilidad de los vínculos se vuelve especialmente grave porque se trata de la célula básica de la sociedad, el lugar donde se aprende a convivir en la diferencia y a pertenecer a otros, y donde los padres transmiten la fe a sus hijos» (EG, 66).

Pero las alegrías del mercado se dirigen apenas a algunos y muchos jóvenes están preocupados porque creen que no tienen futuro. Es la seriedad del sentido de exclusión, de ser humillado o perder la propia imagen: el exilio de no participar en los cambios de la globalización ni corresponder al modelo publicitario dominante. P. Babin, entre otros, lo percibió claramente: "Fuimos uniendo íntimamente lenguaje y religión con el surgimiento del yo. (…) El despertar espiritual del individuo, el surgimiento de un sentido personal de vocación y de un guía personal de interioridad por el Espíritu alcanzó a demasiada poca gente"[3]. Y aunque permanecen muchas manifestaciones de fe, de fraternidad y de solidaridad sabia y generosa, muchas veces modestas y silenciosas formas de amor que florecen en la cultura actual, sin afrontarla pero tampoco sin dejarse contaminar por sus mundanismos egoístas y sus volátiles principios funcionales, la verdad es que muchos practicantes no son capaces de dar razones plausibles de su fe y muchos ciudadanos buscan orientar sus vidas por una moral que ya no tiene ningún vínculo con la transcendencia. En Europa, la nueva normalidad tiene mucho

[3] P. Babin, A. A. Zukowski, *El Evangelio en el ciberespacio*, Madrid 2005, 48-49.

que ver con la no-religiosidad y la ausencia de referencias religiosas: «En muchos lugares se trata más bien de una difusa indiferencia relativista, relacionada con el desencanto y la crisis de las ideologías que se provocó como reacción contra todo lo que parezca totalitario. Esto no perjudica sólo a la Iglesia, sino a la vida social en general. Reconozcamos que una cultura, en la cual cada uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales» (EG, 61).

Meddi recuerda, en las circunstancias dramáticas que ya se han vuelto anecdóticas, cómo la confirmación se transformó paulatinamente en el «sacramento del adiós»: «la comunidad cristiana tuvo el grave límite de no darse cuenta de cunto estaba para venir y viene. Continua pensando que su producto está protegido por una marca de fábrica, por una garantía comercial, por un monopolio cultural, por lo que cree que puede continuar proponiéndolo como si fuera ella sola a interesarse por las nuevas generaciones.(…) Viniendo de una situación de monopolio y permaneciendo la idea de que la Iniciación Cristiana se hace sólo con vistas a la salvación individual, los operadores pastorales no se dan cuenta de que su producto no puede sobrevivir en el mercado de la infancia si sigue permaneciendo separado de todo lo demás que compone la vida personal, el desarrollo y la vida social de los niños»[4].

De hecho, la tradición pastoral mira a la infancia y, más tarde, a la adolescencia, como etapas de una formación doctrinal, moralizadora y concluyente, pero la vida ha de progresar durante muchas más décadas, impulsada por un gran número de crisis de desarrollo personal, los cambios, más o menos convencionales, pero siempre críticos, como experiencias profundas de re-estructuración de la identidad y oportunidades de profundización cognitiva, emocional, social, cultural y de re-conversión religiosa más o menos permanente. De la misma manera, hay que mirar a los creyentes adultos, que todavía vienen de la tradición, pero que viven una identidad cristiana floja y poco estructurada, evidenciando una clara separación entre la creencia racionalmente asumida y, luego, una práctica cotidiana que no está anclada ni referida a los principios evangélicos defendidos en abstracto.

La posibilidad de seguir formando a la gente sin verdaderamente iniciarla al Evangelio del Señor Jesús Cristo es un riesgo de gran importancia para la Iglesia y

4 L. Meddi; A. M. D'Angelo, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in propspetiva educativa*, Assisi 2010, 13.

una perdida enorme para las sociedades, que se ven privadas de un influjo reformador de las próximas generaciones que es, a la vez, crítico y amoroso. Aunque el Reino sigue aquí, la posibilidad de extenderlo y profundizarlo de acuerdo con la intensidad de los dramas de la posmodernidad está dolorosamente cuartada, cómo podemos reconocer en las amenazas a la democracia, los manipuladores populismos políticos, las flagrantes desigualdades económicas, los fundamentalismos religiosos, la fragilidad del cuidado a los más débiles, la violencia doméstica y social, la corrupción, y un largo «etc.» que podemos mirar todos los días en el Telediario… interrogándonos hasta cuándo tendremos periodistas para contarnos la verdad?

Finalmente, no podríamos proseguir una reflexión sincera sobre la evangelización de los jóvenes sin darnos cuenta de que, como lo dijo el Papa Pablo VI, «la sociedad tecnológica ha logrado multiplicar las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar la alegría» (GD, 8; EG, 7). Paul Tillich también advertiría que, después de la caída del absolutismo, del desarrollo del liberalismo y de la democracia y del surgimiento de una civilización tecnológica con su victoria sobre todos los enemigos y su propio inicio de desintegración, se constituirían los principios de un nuevo período histórico de gran ansiedad: «En este, la ansiedad del vacío y de la falta de sentido es dominante. Estamos ante la amenaza del no-ser espiritual» [5].

Que los jóvenes hoy se decidan tan numerosamente por ese grito de alerta que es el suicidio, que elijan las drogas, la violencia o el sexo cómo las respuestas a sus anhelos de felicidad, nos está diciendo algo muy grave a todos los adultos. Meddi describe que el incómodo existencial de nuestros jóvenes no es distinto al de sus padres porque es un incómodo existencial, consecuencia de un vacío cultural que se produjo en su interior: ellos hospedan el nihilismo que vuelca al existir y anula el futuro; crece la inquietud, la depresión y uno vive apenas en el presente porque no logra percibir un futuro. Privados de verdaderos recorridos de iniciación tratan de buscar la lógica iniciática con experiencias de tentación. La respuesta de la educación cristiana no se adecua porque considera simplemente que los jóvenes no tienen sentido. Ofrecer una evangelización como propuesta de una clave cultural diferente no es útil. Hay que ofrecer una propuesta que despierte a los jóvenes para sus capacidades y virtudes, que los enamoren de sí y les lleve a hacer deseable el arte de vivir: volver a hacerlos apasionados[6].

[5] P. Tillich, The courage to be, *New Haven*, Yale University Press, 2000, 61-62. (Texto originalmente publicado en 1952).

[6] L. Meddi, A. M. D'Angelo, *I nostri ragazzi e la fede. L'iniziazione cristiana in propspetiva educativa*, 2010, 104-105.

2. El desarrollo religioso en la adolescencia: apasionar a los jóvenes

2.1. Los cambios culturales de una generación

"La ruptura entre el Evangelio y la cultura es, sin duda, el drama de nuestra época" (EN 20).

A los Millennials, o a la Generación Mosaico[7], se les puede definir como ciudadanos de *estilos de vida ecléticos*: muy multifacéticos y acumulando muchas actividades bastante estresantes. Ellos y ellas exhiben *estilos de pensamiento no lineales,* sin lógica o racionalidad, y adoptan contradicciones, procesando la inmensa información disponible de forma flexible y adaptable. *Sus relaciones son fluidas*: las amistades adolescentes están en constante estado de flujo; sus héroes y modelos cambian regularmente; su red de amigos es extraordinariamente diversificada de forma étnica; y muchos experimentan una vida familiar ascendente y descendente. Su moral es pragmática (es decir, «¿dónde está el mal?»), hecha de un *cortar y pegar de valores:* la mayoría abraza *una espiritualidad personalizada,* que se les funda en el hábito de recurrir a muchas fuentes para decidir dilemas éticos y determinar el significado espiritual de las cosas y de las experiencias.

Sus *actitudes se pautan por una mente abierta:* no son particularmente dogmáticos sobre sus puntos de vista y dan a los demás espacios para trazar sus propios caminos – el mismo espacio que ellos quieren para sí. Y alimentan sus *expectativas con la tecnología* (Internet y los dispositivos móviles, como teléfonos), dispositivos esos que utilizan la información ofrecida por los adolescentes para modularse y son gran parte de su conectividad. Internet, en particular, representa *un collage* de entrada constante y amplio cambio, que alimenta muchas de las expectativas no lineales de los adolescentes y les hace pensar, sentir y ser cómo un mosaico.

Conociendo más de cerca a los chicos y a las chicas de nuestro tiempo se comprende, por muchas razones que «la preocupación subyacente de los obispos (europeos) es la percepción de una secularización acelerada y sin precedentes: la familia, la escuela y la comunidad aparecen crecientemente incapaces de proporcionar un contexto en que la fe pueda ser aprendida y vivida; *la religión es privatizada y marginada en la sociedad*; la religión no es considerada ya un aspecto

[7] «Generación mosaico» es un término introducido por George Barna, y define el perfil demográfico de los nacidos entre 1984 y 2002. Según Barna, esta generación es «muy mosaico en todos los aspectos de su vida» y «no hay ningún atributo que realmente domine como podríamos haber visto con las generaciones anteriores». Barna es un experto en estudios de mercado que se dedicó a la identificación de los perfiles religiosos y culturales y a la relación de la cultura con la religión; nacido en Estados Unidos de América fue educado en el catolicismo pero hoy se define como un evangélico, en cuya esfera es muy influente.

natural de la vida humana, sino más bien *una opinión personal bastante excéntrica*. En esencia, todo esto significa que cuando la gente llega a una síntesis personal de valores en algún momento de su vida es menos probable que tomen como marco de referencia central de sus ideales la creencia en un Dios transcendente, Jesucristo y el Evangelio, u otros símbolos tradicionales que motivan a la comunidad cristiana»[8].

El problema del abandono de las Iglesias, nos dicen los sociólogos, nunca ha sido más dramático de lo que es hoy. Menos personas que antes regresan a la Iglesia católica y estos pocos que regresan lo hacen en edades más avanzadas. Y, como explica David Kinnaman, del Barna Group[9], *la actividad religiosa de los mosaicos puede ser engañosa:* hay un hiato entre lo que es visible y lo que realmente sucede. Ellos son religiosamente activos *porque aman nuevas experiencias y prosperan en relaciones*, dos subproductos naturales de los esfuerzos de las Iglesias. En consecuencia, muchos líderes interpretan mal los acontecimientos juveniles con alta participación como sinónimo de ministerio juvenil que cambia la vida[10]. Sin embargo, *el objetivo del ministerio para los Mosaicos* – como con cualquier generación – debe transformarse en vida a través del desarrollo intencional de una fe fuerte, duradera y creciente. Pero si los responsables eclesiales quieren admitir o no, el discipulado del adolescente no está funcionando bien en la mayoría de las Iglesias, a pesar de los muchos adolescentes que participan.

Todos estos cambios culturales, generacionales y religiosos tienen, todavía, la ventaja de hacernos cuestionar nuestros planes pastorales desde nuevos puntos de vista. En el sur de Europa todavía son muchos los niños y adolescentes para quienes su familia busca una formación religiosa y la iniciación cristiana, aunque sea apenas de un punto de vista tradicional, de «consumo», del itinerario para recibir los sacramentos. Pero unos y otros que se acercan a nuestras comunidades, desean crecer y ser felices, y de alguna manera, realizarse como personas. Un gran porcentaje, si nos fiamos en las estadísticas, abandonarán pronto la práctica cristiana regular, pero su vida será muy larga, muy llena de oportunidades de alejarse y de aproximarse a la comunidad de fe. ¿Que pretendemos

---

[8] W. Bauch, *The Parish in the Next Millennium*, Twenty-Third Publications 1997.

[9] D.Kinnaman, The Mosaic Generation. The Mystifying New World of Youth Culture, enrichment journal.ag.org/200604/200604_028_**mosaic** gen.cfm, consulta do maio 2018.

[10] Por ejemplo, convendría retomar el lúcido análisis de Werner Simona a propósito de las Jornadas Mundiales de la Juventud, tras el gran éxito de Colonia, y compartido en el Equipo Europeo de Catequesis (Congresso de Graz, 2006): «Les journées mondiales de la jeunesse. Des lieux où est présente une religiosité de jeunes», *Revue Lumen Vitae,* Vol. LXII, nº 3 – 2007, 295-304.

ofrecerles mientras están con nosotros? ¿Qué trazo de personalidad distinto se les impregnará de la convivencia con su párroco, su catequista y con su grupo? ¿Qué transformación de su corazón y de su mente se operará con la práctica sacramental que les ofrecemos? Y si siguen su camino en la Iglesia, ¿será ese un camino de coherencia, verdad y amor hacía su amigo y su enemigo, el conocido y el desconocido? «De acuerdo con Jesús, el peor mal para el ser humano es la pérdida del principio interno que le vigoriza desde dentro, que pertenece a su propio aliento y al mismo tiempo está ligado al Padre. La pérdida del propio yo es el mayor peligro de nuestra cultura. (…) Cuando las personas se ven abandonadas por los demás, sienten como si Dios también los abandonara»[11].

No habrá nunca una respuesta única a un problema tan complejo pero quizás nuestra educación religiosa de los más jóvenes pudiera evolucionar en el sentido de reforzar y proveer a la construcción de su identidad personal y, a través de ella, lograr favorecer la salud mental de la gente, su potencial para la libertad, la felicidad y la elección de la buena vida. Y, aunque, definitiva o momentáneamente, muchos de nuestros jóvenes de hoy no deseen o no sientan poder seguir ligados a la Iglesia, esto significaría un aumento del potencial de cohesión de las sociedades y un incremento de la capacidad de diálogo y el respeto por la diferencia, pues sólo los individuos portadores de una identidad bien construida pueden actuar con libertad, respeto y reflexión.

Mucchielli define *identidad* como el *conjunto de significaciones* que los actores sociales sobreponen a una realidad física y subjetiva, más o menos fluida, sus mundos vividos, conjuntamente construidos con otros actores. Se trata de una realidad psicológica plural, en transformación permanente y basada en contextos de referencia: biológicos, temporales, materiales, económicos, relacionales, normativos, culturales, políticos,… Esos contextos forman significados en evolución y en inter-acción. La identidad resulta de auto-procesos (genéticos, biológicos, afectivos, cognitivos,…) y de procesos (relacionales, comunicacionales, histórico, culturales) formando un sistema de causalidades circulares bio/psico/comunicacional/cultural. *La identidad es, fundamentalmente, un fenómeno de sentido*[12]. Su construcción, la tarea central de la adolescencia.

[11] P. Babin, A. A. Zukowski, El Evangelio en el ciberespacio, 2005, 51-55. Babin hace una reflexión sobre la muerte del alma que es una exégesis de Mt 10, 28.

[12] A. Muchielli, *L'Identité*, Paris, PUF, 2016, 10-29.

2.2. La psicología de la construcción de la identidad y lo religioso

«No es lo mismo haber conocido a Jesús que no conocerlo, no es lo mismo caminar con Él que caminar a tientas, no es lo mismo poder escucharlo que ignorar su Palabra, no es lo mismo poder contemplarlo, adorarlo, descansar en Él, que no poder hacerlo. No es lo mismo tratar de construir el mundo con su Evangelio que hacerlo sólo con la propia razón. Sabemos bien que la vida con Él se vuelve mucho más plena y que con Él es más fácil encontrarle un sentido a todo. Por eso evangelizamos» (EG 226).

En primer lugar, la *identidad cristiana* no es un conjunto de valores, ritos o, incluso, culturas, sino que es el hecho de llegar a ser como Cristo, seguirle e imitarle. Esta imitación es, así, el motor en la historia, que hay que interpretar siempre según los signos de los tiempos: «la identidad cristiana de siempre» no existe. La identidad se ancla en la historia, se actualiza, desde un punto de vista individual y colectivo.

Los desafíos modernos a la formación de la identidad en el siglo XXI son, como hemos visto, la cultura global emergente y los numerosos desafíos a los patrones tradicionales de formación de la identidad. El desafío de encontrar un «yo» es enorme, moroso y problemático porque los recursos de identidad están dominados por los anuncios y las varias disfuncionalidades promovidas por los *influencers* inventados por el neoliberalismo. Al mismo tiempo, los rápidos avances de la tecnología han hecho que más personas conozcan una multiplicidad de valores culturales, creencias y estilos de vida. La globalización y la interacción multicultural a escala planetaria *provocan problemas de identidad* porque la mente humana en evolución y sus necesidades psicosociales no han hecho una transición tan rápida como nuestra gran cultura global impulsada por la tecnología.

La mente humana y las instituciones religiosas de nuestras sociedades luchan con la diversidad de creencias, valores y significados. Por primera vez, las clases principales de nuestras sociedades conocen y conviven con reclamos religiosos conflictivos, fuentes claramente distintas de significado, y demandas ampliamente variantes sobre normas éticas. En este mundo globalizado emergente la unión de culturas ha dejado su paso a la cada vez más enigmática tarea de definir la propia identidad. El proceso relativamente cómodo de formación de identidad se ha convertido en un atolladero de retos y «¿Quien soy yo?» se ha convertido en una búsqueda hercúlea ante un mar revuelto de posibilidades: «En el centro de este enredo está el recurso de identidad que es la religión. Las personas responden de diversas maneras creativas adaptándose, evitando atacar su propia identidad religiosa y/o la identidad religiosa de otros. El

énfasis original de Erik Erikson en la formación del ego de la identidad destacó la importancia de que cada individuo pueda dar sentido al propio ser. Él localizó esta tarea en la adolescencia como parte de un marco psicosocial en el que el medio sociocultural (ethos) se integra con el desarrollo biológico del ser humano ser (soma) y los procesos psicológicos de la mente cognitiva (psique)» [13].

En nuestro presente texto buscaremos apoyo en el trabajo de Erickson Erik Homburger (Dinamarca 1902-1996 Estados Unidos de América), para reflexionar sobre la importancia de favorecer en la catequesis de los jóvenes la asunción de «una» identidad religiosa, aunque no sea su opción personal la adopción de nuestro credo. De alguna manera tenemos presente la sensible observación de Eugen Drewermann: «Me gustaría hacer exactamente... lo que Jesús mismo confió a sus discípulos que hicieran... El sólo les dijo que impusieran las manos sobre la gente, que curaran a los enfermos y que expulsaran los malos espíritus. Hoy diríamos que significa liberar a la gente de sus neurosis y sus psicosis. Sólo cuando todo esto se haya hecho, podrán los evangelizadores decir a la gente lo cerca que están de Dios. Siempre hay gente que viene a nosotros porque se sienten perdidos y cargados de angustia. Si nosotros como presbíteros, ministros y teólogos, sólo podemos decir "Jesús te ama" o "Jesús era el hijo de Dios", los estamos reenviando de nuevo a ese sitio de donde Jesús quería sacarlos»[14].

El legado de Erickson a propósito la construcción de la identidad en la adolescencia es sólido. El define *la identidad* como el conjunto de los *sentimientos* subjetivos de unidad personal, de continuidad temporal, de desarrollo de la participación afectiva, de diferenciación, de confianza ontológica, de autonomía, de self-control del individuo, además de los procedimientos de evaluación de sí mismo y de los procesos de integración de valores y de identificación. La *identidad* resulta de una interacción entre los sentimientos y las impresiones vividas con los procesos subjetivos de evaluación social (deseabilidad social), acompañada por los procesos de *crisis* de la apropiación de la continuidad temporal, de la permanencia de criterios y de un trabajo cognitivo y afectivo que se amplían y conducirán a la perspectiva personal de valor, diferenciación y autonomía. En este sentido, la *identidad* faculta al individuo para una experiencia de continuidad temporal a través de la permanencia de los criterios de apropiación de la realidad, esenciales para la definición de sí

13 D. M. Bell *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, 2009, 2. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion.

14 E. Drewermann, La Parole qui guerit, en *Le Cerf*, Paris 1991, 16 ; cit. Pierre Babin, Angela Ann Zukowski, *El Evangelio en el ciberespacio*, 2005, 57-58.

mismo. También favorece el sentimiento de valor personal, la sensación de ser uno y distinto a los demás y la autonomía psicológica[15].

La *identidad* también está en la raíz de los sentimientos de pertenencia, que influencian poderosamente la filiación con un grupo y la asimilación de pensamientos, conductas y valores sociales. Además, una identidad madura y sana favorece el sentido de fuerza o potencia personal (auto-control) en la relación sistemática con los otros sentimientos: para estar y actuar bien el individuo debe tener un objetivo definido, un futuro de esperanza y una temática de proyecto, que le ofrecerán la intencionalidad general que soporta sus esfuerzos en la vida. Esta intencionalidad –que Tillich formuló cómo las preguntas más cruciales« ¿qué he hecho de mí mismo?, ¿habré colmado mi destino?, ¿pude actualizar mi potencial?»[16]– comprende a los valores y a las potencialidades de su realización. En este sentido, la identidad surge como una *ideología – el conjunto dinámico de las representaciones comunes* –que ilumina el camino y constituye el contexto de realización de la persona.

La *formación de la identidad* está basada en el modelaje, la impregnación y la formación de las mentalidades y por procesos de educación, socialización e inculturación que construyen el núcleo identitario de los individuos, la base del sistema afectivo, cognitivo y comportamental, bajo el impacto de la educación y las experiencias de la vida. Resulta fundamentalmente de las experiencias de las primeras etapas, influenciada por el medio ambiente familiar y su personalidad cultural (las normas, los valores, las representaciones y los hábitos compartidos).

La *identidad* es, en realidad, una *identidad situada* porque está inscrita en una experiencia de existir: el individuo actúa teniendo en cuenta lo que pasó antes, en una perspectiva, más o menos alargada, de su acción, en relación con otros actores sociales, presentes o ausentes en la situación, con los cuales se estructura una relación pre-existente o emergente. Pero el individuo también está en relación con elementos pertinentes de su contexto de acción, y son esos elementos los que le facultan las posibilidades de acción además de participar en la inscripción de su pensamiento-en-acto, a través de un sistema de índices físicos, culturales u otros, formando el pensamiento y desarrollando una estrategia de acción.

Si definiéramos *religiosidad* cómo el término comprensivo usado para referir los numerosos aspectos de la actividad religiosa, de la devoción y de la creencia

15 E. Erikson, Ego development and historical change en *Psychoanalytic Study of the Child*, 2, 1946, 359-396.

16 P. Tillich, *The courage to be*, New Haven, Yale University Press, 2000, 52.

en una doctrina religiosa, podríamos decir que la *identidad religiosa* es el conjunto de los criterios de definición de un individuo y un sentimiento interno añadido de unidad, coherencia, pertenencia, valor, autonomía y confianza organizados en torno a la voluntad de existir, y comprende lo vivido, las representaciones y las conductas de raíz y naturaleza religiosa. Cómo constructo psicológico, la *identidad religiosa* se define como la forma en que la persona se relaciona con un ser trascendente o fuerza y/o con un grupo que comparte una experiencia religiosa.

La *identidad religiosa* se define también cómo *cultura* o *concepción del mundo*, *cosmovisión*,… como conjunto de adquiridos comunes a los miembros de un mismo grupo en torno a una experiencia/creencia religiosa, y todas las expresiones y realizaciones provenientes de su sistema de adquiridos mentales: creencias, normas, valores, representaciones comunes/colectivas, modelos y códigos de referencia, hábitos, conjunto de los objetos de uso cotidiano y expresiones artísticas.

No olvidamos que la *identidad cristiana* no es un conjunto de valores, ritos o incluso culturas, sino que es el hecho de llegar a ser como Cristo, seguirle e imitarle, una imitación que hay que interpretar siempre según los signos de los tiempos, pues toda identidad se ancla en la historia, se actualiza, desde un punto de vista individual y colectivo. Pero la identidad cristiana es vivida por los individuos como una *identidad religiosa* y, tal como otras formas de identidad complejas, favorece la construcción de sistemas de percepción e interpretación del mundo porque de la enseñanza y del ejemplo de Cristo surge un cuadro de normas, modelos y códigos culturales de evaluación, que funciona como un sistema de acción y de adaptación al medio ambiente y que es, a la vez, un sistema de estructuración interna, y de seguridad, que reduce la tensión ansiosa que siempre resulta de la relación entre el individuo y el medio ambiente: uno es estimulado para mirar el mundo con los ojos de un seguidor de Cristo. Los adquiridos comunes a los miembros de un grupo – y a un grupo religioso – sirven de referencia permanente e inconsciente (automática) para la evaluación de realidades y objetos, interviniendo en la orientación de las conductas. Los elementos centrales de la visión compartida del mundo son los referentes esenciales de la identidad.

Erikson se dio cuenta de que las experiencias socio-afectivas de la existencia marcan el individuo desde edades muy tempranas, dejando huellas en su psiquismo que influyen en la futura percepción del mundo y en la propia conducta. Esas huellas o trazos forman las reglas de vida o los postulados existenciales que orientaran la vida adulta. Y todo se inicia en la infancia, cuando el niño recibe la definición de sí por el otro (el sistema familiar). Inicialmente la identidad del niño es prescrita, propuesta por la familia, que le otorga un papel y el juego de una «personalidad» para aceptarle

en su seno. El niño no tiene, verdaderamente, un «voto», debe someterse a los preceptos y a las prescripciones de la familia, de acuerdo con sus expectativas y sus juegos relacionales. Asumir ese papel es la condición para poder conquistar su lugar en el grupo.

El énfasis original de Erikson en la formación del ego (de la identidad) acentuó la importancia de que cada individuo pueda dar sentido al propio ser. La *tarea de la construcción de la identidad en la adolescencia* es parte central de un marco psicosocial en el que el medio sociocultural (*ethos*) se integra con el desarrollo biológico del ser humano (*soma*) y los procesos psicológicos de la mente cognitiva (*psique*). La aportación original de Erikson destaca porque el autor consideró – como veremos – que la religión y la experiencia religiosa son cruciales para el desarrollo de una identidad plena y madura.

Erikson explicó el desarrollo psicosocial como el proceso de resolución secuencial de un conjunto de «crisis», tareas evolutivas específicas de cada edad, de las que emerge una nueva posibilidad de crecimiento e integración, junto con una posibilidad de patología y desintegración. Su noción de crisis apunta a una polaridad básica, que se sitúa entre un polo negativo (distónico) y un polo positivo (sintónico), tendencias que se mantienen en una relación de complementariedad dinámica. De la resolución exitosa de los desafíos de cada etapa, emerge una *Virtud del Ego*. El desarrollo ocurre a partir de la experiencia psico-social con un elemento básico de la sociedad (una persona o personas).

2.2.1. Bebé: La mutualidad del reconocimiento : Confianza/Desconfianza - Fe y Esperanza

Estimulado por la acción cuidadora de la *madre* (fuente de providencia), por el repetido placer de los cuidados diarios y del ritual amoroso y sensitivo de éstos, el niño desarrolla un sentido de que el mundo que le rodea es benigno, predecible y un lugar digno de confianza para habitar. En esta experiencia precoz de "regulación mutua" (mutualización) [17] y reconocimiento, el niño percibe y desarrolla también la confianza en sí mismo, un sentido rudimentario de identidad y de ser un individuo. "La *esperanza* es una creencia duradera en la posibilidad de realizar deseos fervientes, a pesar de los negros impulsos y furias que marcan el inicio de la existencia"[18]. Es proporcionada por la fe de los padres en que lo que hacen – vivir, criar, educar – tiene sentido, lo que transmite un sentimiento

[17] E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 60; 65-66.

[18] E. Erikson, *Childhood and Society*, 1950, 70.

de esperanza al niño, la confianza que será transformado en una fe madura, una confianza que no exige ni evidencia ni razón para creer que el universo es confiable. Esta confianza es una condición necesaria para el desarrollo de la fe madura.

Una experiencia de mutualización bien conseguida con la madre permite el desarrollo de las bases del *compromiso*: si uno ha aprendido que el entorno es fiable y que puede interactuar con él, merecerá la pena implicarse, aspirar a dejar una huella en el mundo y esto le resultará gratificante aunque a costa de trabajo, frustraciones y sacrificios.

La religión, conectada con el lado existencial del desarrollo, tiene lugar en todo desarrollo de la personalidad. La experiencia del recién nacido con su Madre es fundamental para la formación de la Confianza Básica, necesaria para el desarrollo sano. Y las instituciones religiosas ofrecen a los padres una salvaguardia institucional, «juegan un importante factor en el giro de las generaciones al buscar la fe que los adultos necesitan para evocar y apoyar un firme sentido de confianza en sus hijos»[19].

Erikson señala que la religión universalizó la herencia personal de la confianza y de la gestión de la desconfianza, creando una fe y unas percepciones del mal comunes, fundamentalmente conectadas a este primer estadio. En las instituciones religiosas el hombre encontró esa «salvaguardia institucional» de la humanidad porque las religiones no sólo soportan el bienestar individual (la felicidad), sino también la garantía del bienestar común (la Regla de Oro). Y la religión despliega también un papel importante en la rueda dentada de las generaciones porque «juegan un importante factor en el giro de las generaciones al buscar la fe que los adultos necesitan para evocar y apoyar un firme sentido de confianza en sus hijos»[20], el sentimiento de que sus esfuerzos educativos y los sacrificios que conlleva criar a los hijos serán recompensados y tienen un sentido más profundo y más lato (participar en la creación, caminar hacia la eternidad): todo el esfuerzo merece "las penas"[21].

Pero, no menos importante es comprender que en todo hay una iniciación evolutiva ineludible: Erikson fue muy precavido al señalar que aunque la crisis de identidad ocurre en la adolescencia, la formación de la identidad es muchísimo

19 H.Zock , *A Psychology of Ultimate Concern. Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2004, 83.

20 H. Zock, *A Psychology of Ultimate Concern. Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2004, 83.

21 E. Erikson *Childhood and Society*, 1950, 225.

más precoz y seguirá teniendo lugar más allá de la "edad del pavo". El proceso de construcción de la identidad empieza a formarse cuando el niño o la niña intercambian sus primeras sonrisas conscientes con su madre; es el primer paso para que el pequeño se dé cuenta de que es una entidad separada de los otros. De hecho: «No se empieza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE, 1).

2.2.2. Primera Infancia: El deseo de ser «yo mismo»: Autonomía/Culpa y duda-Voluntad (auto-control)

La educación de la higiene juega un papel evolutivo muy importante en la primera infancia. La regulación mutua entre el cuidador y el niño plantea una muy severa prueba. En los esfuerzos, muchas veces violentamente contradictorios para ganar auto-control, el niño – aun altamente dependiente – puede luchar por la autonomía, sin miedo de comprometer la confianza básica adquirida en los primeros meses de vida mientras interactuaba con su madre. Sin embargo, si el niño no está protegido de la pérdida repetida de auto-control (algunas benignas reglas que le educan en la rutina y el primer respecto a los otros) o está sujeto a excesivos esfuerzos de los padres para restringirla, el resultado puede ser una sensación duradera de culpa («soy malo») y de duda («no sé cómo conseguir que mis papás estén contentos»)[22].

El *padre* ahora desempeña un papel dominante al estimular al niño a hacerse autónomo y a tomar la iniciativa, pero también al ofrecer directrices y reglas para la vida. Con el padre, que es un modelo directo para el chico y una fuente de ternura y de intimidad más segura para la chica, los niños aprenden la voluntad como una inquebrantable determinación para ejercer una elección libre y para auto-restringirse: proporciona una base para la *aceptación*, incluso para la elección, *de lo inevitable* (aprender a integrar la frustración).

La confianza del niño en el valor duradero de la autonomía será sostenida por el «sentimiento de legítima dignidad e independencia» de los adultos educadores (*nurturing*) capaces de salvar al niño de la compulsión esclavizante y de la impulsividad servil. El padre es fundamental porque no tiene una relación simbiótica con el niño y propicia con más soltura las experiencias de independencia: «El hombre contemporáneo escucha con mejor buena voluntad a los testigos que los maestros, o bien si escucha a los maestros, es porque ellos son testigos (…). ¿Y si veis bien las cosas, habría otra forma mejor de transmitir el Evangelio, más allá de la que consiste en comunicar a otro su propia experiencia de fe?» (EN, 41, 46).

22 Erik Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 71-74.

La limitación mutua de las «voluntades» permite el intercambio de la «buena voluntad», en que la Regla de Oro está arraigada. La religión es una fuerza para la acción y una razón para existir y una decisión independiente que enfrenta el conflicto entre la voluntad propia y la de los demás (descentración). Su vivencia saludable se arraiga en la consciencia de la culpa («sé cuándo hice daño a alguien»). De su buena integración emerge la capacidad de manejar las dudas y vivir el misterio, y la voluntad de comprometerse con un camino exigente y difícil.

2.2.3. La edad del juego: La anticipación de los papeles: Iniciativa / Culpa - Propósito.

Las nuevas capacidades del niño – movimiento, comprensión, lenguaje – y sus limitaciones, así como las posibilidades de imaginación fértil y terrible, se convierten en medios para una actividad agresiva y un descubrimiento exuberante de la realidad: la iniciativa (dar sentido, hacer algo, sentir gozo en la competición, insistir en una meta, el placer de conquistar algo)[23].

La culpa por los deseos prohibidos (la ambivalencia de sentimientos hacía sus padres, la curiosidad exploratoria) y la rivalidad celosa entre hermanos pueden ser expresadas fuera de control (las rabietas y los llantos desconsolados), pero la culpa secreta también puede servir para redirigir la curiosidad y la energía lejos de la *familia* y para el mundo de los hechos, ideales y objetivos prácticos. La familia transmite por el ejemplo los límites de la fantasía y del juego, los deseos de una realidad inmutable, los ideales de acción con propósito.

[23] E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 79.

El propósito emerge en el contexto de la «realidad intermedia» del juego[24]. Es el coraje de encarar y buscar metas valoradas, desinhibiéndose de la derrota de las fantasías infantiles, y de la culpa y del miedo frustrante al castigo. El niño trabaja gradualmente a través de sus fallos, se apropia de un futuro de metas de realización (objetivos), y también de la construcción de la conciencia moral (reglas). El propósito, en la vida adulta, conduce a un verdadero sentido de empresa. La imaginación apela al desarrollo religioso (historias, rituales, leyes – la riqueza de la personalidad) y de la conciencia moral.

El propósito es una inquebrantable determinación para *ejercer una elección libre y para auto-restringirse:* proporciona una base para la *aceptación*, incluso para la elección, *de lo inevitable (*aprender a integrar la frustración y la perdida*)*. La confianza del niño en el valor duradero de la autonomía será sostenida por el «sentimiento de legítima dignidad e independencia» de los adultos educadores (*nurturing*) capaces de salvar al niño de la compulsión esclavizante y de la impulsividad servil. Esta nueva capacidad de control

24 Para autores como Winnicott (D. W. Winnicott, *Playing and Reality,* London, Penguin, 1971), el juego tiene una función de transicionalidad entre la realidad intra-psíquica y la realidad externa y compartida socialmente. Es el encuentro entre el mundo psíquico y el mundo socialmente construido y tiene que ver con la creciente capacidad del bebé de percibir y aceptar la realidad socialmente construida. Se trata de una transición que comienza con la ilusión del bebé, que se percibe como potente y creador del mundo que lo circunscribe, y avanzará hacia adelante por la desilusión en cuanto a su omnipotencia y llega a una cierta aceptación de la realidad construida por lo social. En la vida adulta esta área intermedia está expresada en las artes, religión y la cultura, en general. El juego ocupa el espacio que no queda dentro ni tampoco fuera de la subjetividad, queda en la frontera. Este espacio de juego, que Winnicott llamó espacio potencial, es un espacio psicológico que se forma entre la madre y el bebé. En un primer tiempo, el bebé y el objeto-madre están fundidos. La visión que el bebé tiene del objeto es subjetiva. La madre *suficientemente buena* se orienta a concretar lo que el bebé está listo para encontrar en la realidad. Winnicott lo designa cómo creatividad primaria, sólo posible mediante una acción apasionada de la madre en la dirección de su bebé, una acción que sólo poco a poco se va deshaciendo. En el segundo tiempo, el objeto es repudiado como no-yo, aceptado de nuevo y objetivamente percibido. En este tiempo, la madre devuelve al bebé el objeto que él repudió. La madre oscila entre ser lo que el bebé tiene capacidad de encontrar y ser ella misma, aguardando ser encontrada. Si la madre tiene un éxito razonable en el ejercicio de estos papeles, entonces el bebé tiene la experiencia mágica de la omnipotencia, lo que le prepara para la futura desilusión necesaria a su pleno desarrollo como persona. Cuando la madre tiene una relación de sintonía inicial con el bebé, se establece un ambiente de confianza y el bebé juega con la realidad. Se trata de un juego muy placentero porque, en este juego delicado de la subjetividad emergente y de los objetos reales, cada uno de los dos tiene una sensación de control. Un estadio más avanzado será la experiencia de ser/estar solo en presencia de alguien. El niño juega con la confianza de que la persona a quien ama está allí, disponible, sosteniendo el juego. La madre se olvida del niño por momentos, por sí misma, pero cuando él se lo recuerda, esta actúa como alguien que merece confianza y puede ser fácilmente accesible. Así, el niño va a estar listo para la experiencia de disfrutar de un área de superposición de dos áreas del juego: no sólo el bebé juega y se observa; la madre juega con el bebé también, al principio actúa de modo que no rompe el dinamismo del juego infantil; más tarde, la madre puede introducir plenamente «su juego», sus deseos y necesidades; el niño, a su vez, puede experimentar relacionarse con ideas que no le son propias pero si ofrecidas por su mama.

produce una nueva confianza en el niño: mediante el esfuerzo constante puede obtener sus logros. La limitación mutua de las voluntades permite la «buena voluntad», en que la Regla de Oro está arraigada.

La Religión es una fuerza para la acción y una razón para existir. La fe es una decisión independiente que enfrenta el conflicto entre la voluntad propia y la de los demás (descentración). Este aprendizaje temprano orienta al niño, hecho adulto, para buscar en la fe no un refugio, si no una relación amorosa desafiadora – para salir de sí mismo –con el Otro – y encontrarse: «De ahí que haga falta "una pedagogía que lleve a las personas, paso a paso, a la plena asimilación del misterio". Para llegar a un punto de madurez, es decir, para que las personas sean capaces de decisiones verdaderamente libres y responsables, es preciso dar tiempo, con una inmensa paciencia» (EG, 171; EA, 20).

2.2.4. La Edad Escolar: La identificación con una tarea: Iniciativa/ Inferioridad- Competencia

Los *condiscípulos* y los *vecinos* son las grandes referencias psicosociales. Un niño en edad escolar descubre en la familia de sus amigos que no todos somos iguales y que vivimos entornos culturalmente distintos los unos a los otros, con reglas y motivaciones éticas distintas. La escuela es, a su vez, una micro-sociedad y no todas las clases hacen el mismo trabajo o juegan el mismo papel. Este es el momento para la educación sistemática, ya sea en el aula, en asociaciones, en campamentos u otras actividades de aprendizaje en grupo, bajo la orientación de adultos dotados o niños mayores y conocedores: un tiempo para ir más allá del círculo familiar y explorar lúdicamente las capacidades emergentes – para aprender el uso del cuerpo, la mente y de los objetos materiales – las herramientas prácticas del mundo adulto, el desarrollo de un sentido de la industria, un *ethos* de producción: significa integrarse en una cultura por el dominio de sus herramientas y participar de sus esfuerzos[25].

Erikson define a la "Industria"- (iniciativa) como el resultado de una competencia emergente –la capacidad organizada de «hacer cosas» – que es recompensada, y que se desarrollará cómo una fuente vital de auto-verificación (sentido de gobierno) y duradera fuerza del ego que se enraízan en las tradiciones e instituciones del ecosistema del niño La participación responsable produce el placer de llegar a los objetivos en el uso de las herramientas, la manipulación de juegos con sentido y el cuidado de niños más pequeños (conciencia moral)[26].

25 E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 84-85.

26 E. Erikson, *Childhood and Society*, 1950, 230-231.

Cuando el éxito escapa o los objetivos son indistintos, un sentimiento de inadecuación o inferioridad le llevará a la inercia. A través de la orientación y el ejemplo de los adultos y de sus iguales, el niño se convierte en un participante competente en el mundo y la cultura circundantes. Poder «hacer las cosas» es muy bueno, pero poder hacerlas «en conjunto» es un placer añadido que le nutre de confianza en sus capacidades: de la vida en grupo y del interés social más amplio, el niño se abre hacia un sentido religioso que deriva del trabajo con otras personas, de la comunidad y del grupo – cómo hacer juntos la voluntad de Dios.

Evitar la inferioridad favorece el compromiso religioso. La inferioridad margina al niño de la experiencia social y de la posibilidad de operar intercambios emocionales e intelectuales en un ambiente de igualdad. La expresión religiosa es habitualmente una expresión comunal o social. Es la rica experiencia de vivir entre los demás, de participar en una cultura común. Cuando es recompensada, la competencia emerge como una fuente vital de auto-verificación (¡lo hice muy bien!) y una duradera fuerza del ego. La dimensión emocional y cognitiva del desafío transmite la convicción de que los retos y los obstáculos no son amenazadores, no son peligrosos, son ocasiones de aprender. Cuando el éxito escapa al niño, las metas educativas o los objetivos de la tarea son indistintos, un sentimiento de inadecuación o inferioridad le llevará a la inercia o a la indiferencia. La continuidad alcanzada en años anteriores es *cognitivamente* cuestionada por el crecimiento corporal y la maduración genital: ¿Cómo conectar las cualidades del ego y el *know-how* (saber hacer, pericia) aprendido antes?

2.2.5 Adolescencia: La construcción de la Identidad/Confusión - Fidelidad

«Evangelizadora como es, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. La comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, comunidad de amor fraterno, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones de su esperanza y el mandamiento nuevo del amor. Pueblo de Dios inmerso en el mundo y, con frecuencia, tentado por los ídolos, necesita saber proclamar, incesantemente, las grandes obras de Dios, que la han convertido al Señor; necesita ser nuevamente convocada y reunida por Él. En una palabra, es lo mismo que decir que la Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para anunciar el Evangelio» (EN, 15).

a. La mente ideológica del adolescente

En el marco de la psicología de la religión podemos definir religión y religiosidad cómo las experiencias que denotan relaciones con formas tradicio-

nales de asociación con una fuerza sobrenatural y/o experiencia trascendental y a los grupos socioculturales caracterizados por estos fenómenos. La espiritualidad puede ser un tipo de identidad religiosa que caracteriza la forma en que un individuo se relaciona tanto con la religión predominante o tradicional como su propio sentido de trascender el yo. Como construcción psicológica, la «identidad religiosa» se define operativamente por la forma en que una persona se relaciona con un ser o fuerza trascendente y/o con un grupo sociocultural predominantemente caracterizado por su adhesión a un objeto trascendente.

La identidad se define operacionalmente por la forma en que un individuo se entiende de manera única en relación con los demás / el mundo externo. La identidad implica la memoria autobiográfica a largo plazo, en construcción, los aspectos subconscientes del comportamiento y el carácter modelados, y los procesos inconscientes de pensamiento y las conexiones neurológicas medulares. Sin embargo, la identidad solo se construye conjuntamente en contextos socioculturales e interpersonales. En este contexto comunitario, el dominio específico de la identidad religiosa pude fusionarse psicosocialmente con otros dominios de identidad que incluyen la identidad étnica/cultural, la identidad familiar y la identidad política[27].

La adolescencia es el momento crítico para la tarea de formación de la identidad: el asentimiento consciente de ser un individuo separado y único; la sensación de «continuidad interior»; la totalidad a través de las funciones de síntesis del ego: saber quién soy; el sentimiento de profundo acuerdo («solidaridad interna») con la auto-definición y los ideales de algún grupo que afirma la identidad de la persona.

Los compromisos ideológicos de identidad son comunes durante el tiempo de «adolescer». Para entrar en la edad adulta, el individuo aprende a narrar historias de sí mismo –fábulas personales– confiables y consistentes, aunque variando con los diferentes entornos sociales, y que se orientan para obtener objetivos específicos de cada contexto. Para muchos, las historias de uno mismo se compartirán con un compañero íntimo o con el fin de formar un vínculo de pareja estable o para educar a los futuros hijos. A medida que los niños crecen, los padres consolidan aún más las identidades para proporcionar un hogar estable para

27 Cf. D. M. Bell , *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion, 2009, 12.

sus hijos y satisfacer sus necesidades de generatividad[28], compartiendo sus historias y co-construyendo nuevas historias para su prole. Durante este tiempo generativo, los sentimientos pueden disminuir (o nunca llegar a cumplirse), lo que podría ser el punto de partida para una mayor necesidad de crear sentido y propósito existencial en la identidad del hijo. Recordando que un joven busca nuevos compromisos fuera de la familia y que esta a menudo se muestra con un intenso sentido ideológico de identidad, el módulo de selección de parentesco se transfiere del pariente real a una nueva «familia», que asume el nuevo grupo ideológico. De ahí la importancia del grupo de iguales en la adolescencia y su crucial referencia educativa.

La formación de la identidad como «configuración evolutiva» significa que el adolescente es impelido (interna y externamente) a adoptar un conjunto coherente de papeles satisfactorios, reconocido por los demás, con una dotación constitucional y de necesidades libidinales, defensas exitosas, sublimaciones valoradas e identificaciones significativas. Así se entiende que la «renovación» de la confianza (ser adecuadamente señalado por la Providencia), fe básica en la existencia y problema central del primer estadio, está de vuelta. En la adolescencia una ideología asume este papel al asignar confianza[29]. La confianza es necesaria para el desarrollo de las raíces identitarias, los valores universales de fe, esperanza y caridad, que son las virtudes del Ego adulto. Definimos la *mente del adolescente* cómo *ideológica* porque los principios más universales y las ideas pueden ser interiorizados y se desarrolla la perspectiva de una visión ideal, aunque sólo en la edad adulta evoluciona de unas racionalizaciones extravagantes hacia un verdadero sentido ético, porque se estructura «un sentido universal de valores defendidos con algún *insighty,* alguna previsión responsable»[30].

Erikson aclara que no se trata de una *definición de ideología* como la connotación política de sistemas totalitarios de pensamiento que distorsionan a la realidad histórica con falsificaciones y propaganda[31]. Parte de la definición de K. Mannheim[32], para quien ideología significa una tendencia inconsciente que está subyacente al pensamiento religioso y científico, y (consecuentemente) político, y que consiste en el mecanismo de, en un tiempo dado, organizar los hechos en ideas, y las ideas en hechos, en orden a crear una imagen del mundo suficientemente convincente para

28 Generatividad: Erikson describe a la edad adulta cómo generativa, cómo teniendo la preocupación/ocupación central de establecer y guiar a la generación de sus hijos, aunque algunos adultos no lleguen a tenerlos. Se trata de generarlos desde un punto de vista biológico (embarazo, parto y crianza)

29 E. Erikson, *Childhood and Society*, London, Vintage, 1950, 225-226.

30 E. Erikson, *Young Man Luther,* New York, Norton, 1958, 207.

31 E. Erikson, *Young Man Luther,* 1958, 121.

32 K.l Mannheim, *Utopia and Ideology*, Nueva York, Harcourt Brace, 1946.

soportar el sentido individual y colectivo de identidad. Lejos de ser arbitraria o conscientemente manejada, la perspicacia total creada por la simplificación ideológica revela su fuerza por la dominación de extractos poseedores de la misma lógica que los acontecimientos históricos y por su influencia en la formación de la identidad de los individuos y de las virtudes del Ego.

«Es en la adolescencia cuando la estructuración ideológica del medio se vuelve esencial para el ego, porque sin una simplificación ideológica del universo el ego del adolescente no logra organizar la experiencia de acuerdo con sus capacidades específicas y su implicación en expansión»[33]. La estructura ideológica de entendimiento / relación con la realidad es una visión de una anticipación del futuro, un presente con un futuro anticipado, en el que el adolescente se proyecta, con cierta seguridad emocional. La sociedad, a su vez, guía y enmarca las elecciones individuales con el sentido espiritual de confirmar el adecuado plan de vida[34], para lo cual las funciones de sanción y crítica de los adultos son muy importantes[35].

El no conformismo de los adolescentes es una negociación de la confirmación fraternal y adquiere incluso un nuevo carácter ritualizado, que forma parte de la paradoja de toda la formación rebelde de la identidad[36]. La tentación para los jóvenes es terminar identificándose con un héroe o una pandilla. Con el pánico de definirse a uno mismo, el adolescente puede apresurarse a una lealtad ideológica que parece abarcarlo todo. Esto es satisfactorio a corto plazo, pero eventualmente los jóvenes sienten una completa pérdida de identidad en estas identidades ideológicas parciales y limitadas. Erikson señala que esto es parte del celo romántico que enciende a los adolescentes cuando terminan por identificarse con otra persona antes de haber logrado algún sentido de integración de identidad del ego[37]. Pero el orgullo de ganar una identidad fuerte puede significar una emancipación interna frente a una identidad de grupo más dominante, tal como una «mayoría compacta».

Aunque Erikson nos da la pista para comprender la función y el funcionamiento de la mente ideológica del adolescente, la adolescencia y sus procesos no quedan claros sin la aportación esencial de Piaget. De hecho, Piaget escribió:

33 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, New York, Norton, 1968, 236.

34 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, 1968, 87-89.

35 E. Erikson *Identity, Youth and Crisis*, 1968, 33.

36 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, 1968, 22.

37 D. M. Bell, *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion, 2009, 44.

«Consideraremos como carácter fundamental de la adolescencia la inserción del individuo en la sociedad de los adultos. La pubertad no podría pues ser el criterio para distinguir a la adolescencia. (…) esta transición social fundamental constituye el fenómeno esencial. No se trata pues de relacionar el pensamiento formal con la pubertad, lo cual no significa que no existan muchos vínculos entre el advenimiento de las estructuras formales y las transformaciones de la afectividad; (…) Ahora bien, la fabricación de una novela o el recurso a modelos colectivos variados no son ni los productos directos de las transformaciones neurofisiológicas de la pubertad ni siquiera productos exclusivos de la afectividad: corresponden también a reflejos indirectos y particulares de esta tendencia general de los adolescentes a construir teorías y emplear ideologías del ambiente. Esta tendencia general sólo se explica si se toman en cuenta dos factores asociados que volveremos a encontrar constantemente: las transformaciones del pensamiento y la inserción en la sociedad adulta, inserción que supone una reorganización total de la personalidad, constituyendo las transformaciones su aspecto intelectual paralelo o complementario de su aspecto afectivo. (…) el adolescente es el individuo que comienza por considerarse como un igual ante los adultos y por juzgarles en este plano de igualdad y entera reciprocidad (…) es el individuo que todavía se halla en un período de formación pero que comienza a pensar en el futuro, en su trabajo actual o futuro en el interior de la sociedad, y que acompaña sus actividades actuales con un programa de vida para sus actividades ulteriores o "adultas" (…) es el individuo que, al buscar introducirse e introducir su trabajo actual o futuro en la sociedad de los adultos, se propone también (y, según él, en la práctica misma) reformar esta sociedad en alguno de sus dominios restringidos o en su totalidad: en efecto, la inserción de un individuo en la sociedad adulta no podría producirse sin conflictos y mientras el niño busca la solución para estos conflictos en las compensaciones actuales (lúdicas o reales), el adolescente suma a estas compensaciones limitadas una comprensión más general: una voluntad o incluso un plan de reformas»[38].

El autor suizo prosigue: «El adolescente puede distinguirse ante todo del niño por la presencia de una reflexión que va más allá del presente (…) se compromete en la dirección de las consideraciones inactuales. Dicho de otro modo aun, y dando a las palabras "teorías" y "sistemas" la significación más amplia, el adolescente, contrariamente al niño, es aquel individuo que comienza a construir sistemas o teorías. (…) el adolescente reflexiona sobre su propio pensamiento y construye teorías. El hecho de que esas teorías sean poco profundas, poco hábiles y sobre todo por lo general poco originales no es importante: desde el punto de

[38] B. Inhelder, J. Piaget , *De la lógica delniño a la lógica del adolescente*, Barcelona, Paidós, 1985, 282-285.

vista funcional, estos sistemas presentan la significación esencial de permitirle al adolescente su inserción moral e intelectual dentro de la sociedad de los adultos, sin hablar aún de su programa de vida y sus proyectos de reforma. En particular le son indispensables para asimilar las ideologías que caracterizan a la sociedad o a las clases sociales como cuerpos organizados en oposición a las simples relaciones interindividuales. (…) el adolescente construye sus ideales para adaptarse al cuerpo social (…) construye sus teorías, o las adaptan, reconstruyéndolas: pero, junto a la necesidad de participar en las ideologías adultas le es indispensable elaborar una concepción de las cosas que le ofrezca la posibilidad de afirmarse y crear (de ahí el vínculo estrecho entre el sistema construido y el programa de vida) y que se constituya en una garantía de que incluso triunfará mejor que sus predecesores (de ahí las reformas necesarias en que se mezclan del modo más íntimo las preocupaciones desinteresadas y las ambiciones características de la juventud)»[39].

En su muy pertinente análisis, Piaget aún nos recuerda que *«la adolescencia es la edad metafísica por excelencia»,* orientándose los jóvenes para teorías políticas o sociales, intentando explicar los mecanismos o las desordenes sociales, pero también incluyendo las crisis religiosas y la reflexión acerca de la fe o contra la fe, tomando el camino de un postulado general, universal. O más bien les atraen las teorías científicas o pseudocientíficas, las teorías literarias o estéticas, situando sus experiencias intelectuales en valores proyectadas en una escala. Pero «cada uno tiene ideas propias (y, por lo general, cree que son de él), ideas que lo liberan de la infancia y le permiten situarse en pie de igualdad con los adultos»[40].

b. La identidad y la aportación de lo religioso

Jean Piaget concluyó su análisis del pensamiento formal agregando que explicar que la adolescencia es *la edad de la inserción en el cuerpo social adulto* equivale a sostener que es *la edad de la formación de la personalidad:* la construcción de la identidad es el proceso de construcción de la personalidad. Y un plan de vida – «quien seré yo mañana» – es, ante todo, nos recuerda, una escala de valores «que colocará ciertos ideales por encima de otros y subordinará los valores-medios a los fines considerados permanentes», «una afirmación de autonomía y de autonomía moral»[41].

En todo este proceso de construcción de la identidad, la religión ocupa un lugar privilegiado. Porque la mente del adolescente es ideológica, esa es también

39 B. Inhelder, J. Piaget , *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1985, 286, ss.

40 B. Inhelder, J. Piaget, *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1985, 286.

41 B. Inhelder, J. Piaget, *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*, 1985, 293.

la naturaleza de su *incipiente síntesis sobre la religión*. Cómo vimos, la primera etapa de este proceso de apropiación se dio durante la primera etapa del desarrollo pisco-social, pues la confianza básica emerge de la mutualización con la madre, tal como la conciencia individual, es decir, un primer sentido rudimentario de identidad, el sentirse un individuo, condición para la confianza básica[42]. Pero otras necesidades tienen que ser llenadas por la ideología, una vez que el sujeto tiene el deseo o el impulso de guiar su propia existencia. En aquel momento es cuando el padre tiene un papel dominante al estimular al niño a ser autónomo y a tener iniciativa, al ofrecer orientaciones y reglas. Sin embargo, el hombre sólo se vuelve autónomo a costa de la vergüenza (por enseñar algo de sí que no controla, las «espaldas») y sólo gana independencia a costa de la culpa (porque los vínculos afectivos originales ya no serán los mismos y apartarse para emanciparse tiene un precio). Después de la «paz primaria», será necesario a lo largo de la vida *una segunda pacificación*, una gran fuente de afecto e imaginario religioso que tiene su origen en la infancia. La ideología también asume este segundo papel, de una nostalgia por el padre como guía para una existencia autónoma[43]. En el centro de la segunda nostalgia está la voz paternal que guía la conciencia... para asegurar la salvación: no es, todavía, un deseo de salvación eterna, pero el deseo de salvarse, una vez más, de sus más negros impulsos (agresivos y sexuales, además) pero, ahora, de salvarse de la eventual imposibilidad de ser o no ser lo que uno desea ser, un ser que ama y es amado, que sueña y concreta sus proyectos, que disfruta de un lugar social. Este primer compromiso con un papel es visto por Erikson como un medio para servir al comportamiento del adolescente y al mantenimiento y perpetuación de la sociedad, cambiándola con la nueva aportación de una generación emergente.

Enfrentándose a *la pequeñez del ser y a la limitación de la vida,* el adolescente, dándose cuenta de la finitud de la existencia, necesita una orientación (religiosa) para lidiar con el problema central de este estadio: la *unificación interior,* el deseo y la capacidad de confiar en uno mismo y en el futuro. Cuando los jóvenes se identifican con *ideologías e historias de instituciones, de las instituciones basadas en la fe (Iglesias)*, la identidad puede ser colocada en un marco de vínculos socio-históricos y referencias a las tradiciones y comunidades que trascienden cualquier tiempo, proporcionando a los jóvenes un sentido de continuidad y coherencia con el pasado, el presente y el futuro:

«Sólo gracias a ese encuentro —o reencuentro— con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la auto-referencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más

42 E. Erikson,*Young Man Luther,* New York, Norton, 1958, 121.

43 E. Erikson, *Young Man Luther,* 1958, 264.

que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero. Allí está el manantial de la acción evangelizadora. Porque, si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros?» (EG, 8).

El contacto con la experiencia religiosa, aunque no progrese para una vinculación profunda y personal o una participación eclesial, facilita la creación de una identidad segura porque proporciona una categoría normativa que orienta la conciencia ayudando a explicar las cuestiones/crisis existenciales. De igual manera proporciona un sentimiento de pertenencia y ofrece una oportunidad institucionalizada para que los individuos se comprometan con una visión del mundo. La confianza puede ser reafirmada y la existencia autónoma está garantizada y guiada.

La potencial participación religiosa proporciona un contexto ideológico en el que una identidad rica puede tomar forma. Las instituciones religiosas tienen mucho que aportar a la cultura: una intensa vida de intercambio social (además, generoso e altruista), son instituciones muy artísticas y imaginativas, llenas de rituales de impregnación integral y de narrativas. Además, promueven la mutualidad ética y aportan un marco adecuado para la transición desde la micro escala individual a una macro escala culturalmente significativa, descentrando al individuo de sus deseos egocéntricos y narcisistas infantiles. El adolescente lucha para crear significado en el mundo y encontrar su lugar en él: las creencias, visiones de mundo y valores de las tradiciones religiosas proporcionan un contexto ideológico en el que el joven puede aprender a *generar sentido y significado, orden y lugar*, lo que es esencial para la formación de la identidad. Las Iglesias deben de darse cuenta que es importante evitar el rechazo de papeles o la indiferencia religiosa porque no favorecen una identidad madura ni la relación de intimidad con los otros, propia de la etapa juvenil.

La virtud del Ego resultante de la identidad es la *Fidelidad*. Erikson la describe como la capacidad para permanecer leal (a sí mismo, a sus ideales, a las instituciones a las que otorga confianza) a pesar las «inevitables contradicciones de los sistemas de valores»[44]. El desafío del mundo adulto tiene dos dimensiones: responder a la necesidad humana de sentido y auto-comprensión, buscando las fundaciones que permitan erigir una realidad ética en una época secular y en un período crucial de la vida.

[44] E. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York, Norton, 1964, 125.

La conciencia del hecho de que la no existencia es posible causa ansiedad existencial y metafísica. La identidad de conocer la trascendencia responde a *la ansiedad existencial* derivada del hecho de que la existencia humana es finita. Una ideología religiosa – una religión – es necesaria para la formación existencial de la identidad psicosocial y de la identidad existencial. La religión apoya el desarrollo de la creatividad de la creencia porque asume la *«Higher Identity»* de la que la creencia individual puede derivar y existir en una identidad.

James Marcia, siguiendo las pistas de Erikson, encontró que los adolescentes que tenían compromisos con la religión normalmente los mantenían desde temprana edad, y los adolescentes sin compromisos de identidad religiosa a menudo fueron presionados para asistir a los servicios por parte de sus padres. En la adolescencia posterior, Marcia describe la difusión de la identidad en la religión como una falta general de preocupación con cualquier cuestión ideológica[45]. King (2003) demuestra que la religión es única, proporcionando un rico nexo de recursos ideológicos, espirituales y sociales, y que demuestra ser bastante útil para alcanzar el logro de la identidad[46]. Ningún otro recurso social puede proporcionar tan poderosa motivación, rica interacción social, recursos con fines ideológicos, y la capacidad de facilitar experiencias de lo sagrado.

En la identidad religiosa integrada, madura, la persona reflecta críticamente su cultura religiosa creyente, sus sistemas y sus tradiciones sin miedo a traicionarse o traicionar al credo al que es fiel. Elegida por el mismo, y no cedida por un gurú o un especialista en temas «espirituales», es un sistema de fe particular que define a la persona. La compromete con una identidad que aporta una elevada auto-estima y autonomía. Se mantendrá flexible, hasta «juguetona» con las prácticas y las creencias porque es un Credo y no un cuaderno de encargos más o menos moralizados.

«Jesús mismo es el modelo de esta opción evangelizadora que nos introduce en el corazón del pueblo. ¡Qué bien nos hace mirarlo cercano a todos! Si hablaba con alguien, miraba sus ojos con una profunda atención amorosa: «Jesús

45 J. E. Marcia, Identity formation: Qualitative and quantitative methods of inquiry. In M. Watzlawik and A.Bron (Eds.) *Capturing identity: Quantitative and qualitative methods*, Lanham, ML, University Press, 1-14. Citado David M. Bell, *Religious Identity: Conceptualization and measurement of the religious self*, A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Emory University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Religion, 2007, 110.

46 P.E. King, Religion and Identity: The role of ideological, social, and spiritual contexts. *Applied Developmental Studies*, 2003, 7, 197-205. Citado David M. Bell, 2009, 110.

lo miró con cariño» (Mc 10,21). Lo vemos accesible cuando se acerca al ciego del camino (cf. Mc 10,46-52) y cuando come y bebe con los pecadores (cf. Mc 2,16), sin importarle que lo traten de comilón y borracho (cf. Mt 11,19). Lo vemos disponible cuando deja que una mujer prostituta unja sus pies (cf. Lc 7,36-50) o cuando recibe de noche a Nicodemo (cf. Jn 3,1-15). La entrega de Jesús en la cruz no es más que la culminación de *ese estilo* que marcó toda su existencia. Cautivados por *ese modelo*, deseamos *integrarnos a fondo en la sociedad*, compartimos la vida con todos, escuchamos sus inquietudes, colaboramos material y espiritualmente con ellos en sus necesidades, nos alegramos con los que están alegres, lloramos con los que lloran y nos comprometemos en la construcción de un mundo nuevo, codo a codo con los demás. Pero no por obligación, no como un peso que nos desgasta, sino como *una opción personal que nos llena de alegría y nos otorga identidad*» (EG, 108).

3. ¿Conclusiones? Algunas ideas para explorar y estudiar

«… invito a las comunidades a completar y enriquecer estas perspectivas a partir de la conciencia de sus desafíos propios y cercanos. Espero que, cuando lo hagan, tengan en cuenta que, cada vez que intentamos leer en la realidad actual los signos de los tiempos, *es conveniente escuchar a los jóvenes y a los ancianos*. Ambos son la esperanza de los pueblos. Los ancianos aportan la memoria y la sabiduría de la experiencia, que invita a no repetir tontamente los mismos errores del pasado. Los jóvenes nos llaman a despertar y acrecentar la esperanza, porque llevan en sí las nuevas tendencias de la humanidad y nos abren al futuro, de manera que no nos quedemos anclados en la nostalgia de estructuras y costumbres que ya no son cauces de vida en el mundo actual» (EG, 108).

Aunque muy sumariamente, nos gustaría dejar algunas ideas que, desde el punto de vista de la contribución de la educación religiosa, puedan ayudarnos a pensar una pastoral de la adolescencia que se preocupa por la salud mental de las personas, con la construcción integral e integrada de la personalidad, y que no actúa como un club sediento de nuevos miembros, ignorando ostensiblemente su capacidad para relacionarse con esa pertenencia pues no está obsesionada con su posible «exudus»:

a) Reconocer que *la construcción de la identidad religiosa* facilita la construcción de una identidad y de una personalidad sana y bien estructurada, buscando equilibrar enseñanza / conocimiento con la experiencia y la libertad de la persona. La pastoral de la

adolescencia es muy fugaz temporalmente y no puede ser edificada de modo simplista con el pánico al eventual abandono pero debe dirigirse a una persona completa, difícil y exigente, aunque en crecimiento, que tendrá una vida muy larga para convertirse progresivamente, y que es capaz de elegir su camino. Ciertamente un número elevado de adolescentes –ante el gran mercado de las «religiones» y el deseo de autonomía y libertad que les es propio – optará, definitiva o temporalmente, por apartarse de la Iglesia: pero debe hacerlo como alguien que ya conoció a Jesús, ya tuvo la oportunidad de dejarse tocar, aunque sea muy levemente, por la vida de los cristianos, sus amigos y «embajadores», y que fue educado para pensar su compromiso religioso con la vida y el mundo, pero también para percibir – con toda la carga del verbo «percibir» – la presencia de Dios en un mundo que todavía necesita mucha transformación, es decir, una ética basada en el amor evangélico de los hermanos que todos somos.

b) Comprender que la identidad – y la identidad religiosa – comienza a construirse desde el nacimiento y que el papel de los padres es crucial por aquella «marca» que imprime en una personita de cinco, seis años. Por ejemplo, proporcionando experiencias de educación parental y de ayuda matrimonial y espiritual a las jóvenes parejas, pues la familia es el mejor contexto para el desarrollo religioso. Pero la familia y su papel en la identificación religiosa de los más jóvenes también nos manifiesta que la Iglesia tiene que ser una verdadera Madre – paciente, apasionada, imperfecta, motivada, misericordiosa –y que el movimiento pastoral de nuestras comunidades tiene que inspirarse en los valores y en la práctica de un Padre fuerte, determinado, juguetón, protector, reflexivo, partidario, desafiante, siempre a nuestro lado, en nuestros buenos y malos momentos.

c) Tomar en serio las propuestas del Despertar de la Fe de los niños pequeños, no como una pre-catequesis asustadizamente informal sino como un programa flexible de acogida de las familias en las parroquias y de inclusión en las tradiciones, creencias y prácticas cristianas que son importantes para aquellos adultos, en concreto. Los estudios revelan que los cinco años son una edad charnela y eso merece una atención pastoral constante y calificada.

d) «Adolescer» significa identificarse con el papel familiar, vocacional y societal, creando lazos con «algo más allá de mí». El adolescente desea afirmar su «unicidad» y su independencia, renegociar su autonomía con los Padres: la comunidad, los iguales, los mentores adultos, las instituciones y las ideologías son oportunidades de maduración humana, religiosa, muy significativas. El desarrollo del Sistema Nervioso Central (capacidades de abstracción, de reversibilidad, procesamiento de información, percepción narrativa, sistemas de sentido, códigos morales, ideología, conceptos abs-

tractos) juega un papel importante y «abre» el niño al Transcendente, a conectar con algo «más allá»: Dios, un sistema de creencias, un grupo que comparte una experiencia religiosa. Son posibilidades influyentes de creación de un sentido de identidad, de renegociación de los papeles sociales en un marco de generosidad e implicación solidaria, de aprender a contribuir a un bien mayor. El religioso como Contexto Ideológico ofrece Sentido, Orden, Lugar (Erikson); propone fidelidad (creencias, códigos, valores) al sistema de creencias personales (...de verdad vale la pena...) y recursos que consolidan la identidad, la conexión y un fundamento equilibrado para valores morales. Y las comunidades son un Capital Social que da cuerpo a los valores y creencias y proveen modelos, apoyando la búsqueda de sentido, y proporcionando relaciones intergeneracionales de confianza, sentido compartido del valor personal y fuentes de información, recursos y oportunidades para identificar el Mal (y, sin temor a que somos pecadores y perdedores) y buscar el Bien común, no con la forma/formulación abstracta y lejana de los principios, pero si de la forma implicada y transgresora de lo cotidiano. En estos tiempos turbulentos de individualismo excesivo y de indecisión en la identificación de los valores, ser acogido en una comunidad/experiencia religiosa aumenta la conciencia de sí mismo y de los demás, favorece el desarrollo de la identidad y el *coping*, es decir, es un apoyo social que afirma el propio sentido del adolescente, su valía y su fuerza interior[47]. Y conocer, sin tapujos, lo que es el Bien y el Mal es un derecho humano y nadie es más competente para explicárselo que una experiencia de fe: porque, al contrario del super-hombre, del tecnicismo o la ciencia sin consciencia, no le tiene miedo ni a la muerte, ni al dolor, ni a la fragilidad, ni a la pérdida de sentido.

"La identidad cristiana, que es ese abrazo bautismal que nos dio de pequeños el Padre, nos hace anhelar, como hijos pródigos —y predilectos en María—, el otro abrazo, el del Padre misericordioso que nos espera en la gloria. Hacer que nuestro pueblo se sienta como en medio de estos dos abrazos es la dura pero hermosa tarea del que predica el Evangelio" (EG, 144).

[47] Las investigaciones demuestran que la identidad religiosa en los jóvenes favorece la salud física y mental (buenos hábitos, cuidado) y un desarrollo global positivo; disminuye los comportamientos de riesgo y protege contra la depresión y el aislamiento y la soledad; aumenta la satisfacción con la vida y reduce el riesgo y la práctica del suicidio (pugnar con la vida: identidad, sentido, bienestar); favorece un sentido de competencia, contribución, carácter, moralidad, éxito académico y participación social; aumenta la responsabilidad con la familia y la comunidad; reduce la violencia y la victimización.

PONENCIAS

Iglesia y catequesis

RsC nº 1 (2019)

Dario Vitali

Nunca es fácil relacionar dos términos en un discurso; menos aún en el caso de voces como «catequesis» e «Iglesia». ¿Cómo construir esta relación? ¿Partiendo de la catequesis o de la Iglesia? ¿O partiendo de ambos, clarificando sobre todo cómo y en qué condiciones se pueden combinar dos mundos tan complejos como aquellos a los que se refieren estos dos términos? Evidentemente, un instituto de catequética privilegia el primero, pues tratará los contenidos, las formas, los posibles métodos de catequesis, y, además, los sujetos que lo proponen y los destinatarios. Desde esta perspectiva se entienden, intuitivamente, las implicaciones eclesiales de la catequesis.

Basta un pequeño *excursus* para darnos cuenta: Si el griego *kathēcheo* nos remite al acto de enseñar a viva voz, de comunicar un conocimiento a alguien que pide ser instruido, se comprende cuán pronto el verbo pasó a indicar la enseñanza de la Iglesia a cuantos – los *catecúmenos* – pedían formar parte de ella, convirtiéndose del paganismo. Catequizar – en lingüística se parte siempre de la acción – es, por tanto, el acto comunicativo de un sujeto – el *catequista* – en relación con uno o más destinatarios – los *catecúmenos* – con el fin de transmitir en forma de instrucción – la *catequesis* – un contenido – el *catecismo* – que tiene como objeto los rudimentos de la fe cristiana. En resumen, como diría S. Agustín, se trata *de catechizandis rudibus*. Además, si la catequesis se distingue del *kerigma*, no se debe a cambios en el contenido, sino en la forma, no vinculada a un primer anuncio mediante la predicación, sino a una instrucción de carácter más sistemático y de mayor continuidad, y que tiende a estructurarse en un esquema repetido, a menudo fijado en un libro, el *catecismo*. Mas las dos formas de comunicación nos hablan también de dos etapas del camino cristiano: se podría decir que quienes «con el corazón compungido» (Hch 2,37) han acogido el *kerygma*, reconociendo a Jesús como «Señor y Cristo» (Hch 2, 39), en la catequesis profundizan en los contenidos de la fe cristiana para «dar razón de su esperanza» (1 Pe 3, 15).

Cuanto más se ahonda en estos aspectos más se comprende que la catequesis consiste en un acto comunicativo que pone en relación toda una serie de elementos. En este acto comunicativo, ¿cómo entra la Iglesia? No se trata tanto de ver cómo la Iglesia es *objeto* de la catequesis. Para comprobar esto basta hojear los catecismos que a lo largo de los siglos la Iglesia ha elaborado, los cuales, por mucho que puedan cambiar, no se alejan de una ilustración de las cuatro notas

del Símbolo – *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* –. La pregunta es, más bien, si y cómo la Iglesia es *sujeto* de la catequesis. Es esta particular perspectiva la que se pretende desarrollar en esta ponencia.

1. Más allá del catequista como sujeto de la catequesis

La primera dificultad por superar es la identificación del sujeto de la catequesis con el catequista, es decir, con la figura del agente de pastoral dedicado a la educación religiosa de los fieles, sobre todo de los niños y adolescentes. Su presencia en las comunidades cristianas es bastante reciente, concomitada a la determinación, por parte de Pio X, de dar la comunión a los niños, acompañándola con la necesidad de educarlos en los principios de la fe cristiana. Esta tarea no requería – más allá de la buena voluntad y de la capacidad de saber leer y escribir – una particular formación doctrinal, siendo el *Catecismo* un pequeño manual de preguntas y respuestas que los niños debían aprender de memoria. A menudo para desarrollar esta tarea estaban las religiosas, distribuidas en todas las comunidades. Allí donde no estaban presentes, o no eran suficientes para cubrir todas las «clases» –dado que la enseñanza estaba organizada de manera escolar –, el párroco, a quien la disciplina eclesiástica le asignaba la tarea de enseñar a los adultos, solía encargar esta tarea a mujeres de la comunidad (pertenecieran o no a una asociación católica), quienes desarrollaban este servicio bajo su tutela.

Se puede entender esta figura en un régimen de cristiandad, donde la vida cristiana estaba vinculada a la transmisión de un depósito doctrinal fijo y vinculante para todos. El catecismo de Pio X, en efecto, repetía el cuadro doctrinal diseñado en el juramento antimodernista, solicitado no solo a cuantos accedían a las órdenes sagradas, sino, sobre todo, a cuantos enseñaban teología. El intento era defender el depósito de la Revelación de una teología abierta a las instancias de la modernidad que se arriesgaba a ponerlo en peligro, relativizando tanto las verdades de fe como el magisterio de la Iglesia encargado de custodiarlo y transmitirlo. Por otra parte, la consideración de la fe como una virtud teologal que se injerta en el intelecto empujaba a pensar que una adquisición, aunque solo fuera mnemotécnica de las verdades de fe, garantizaría a largo plazo el paso a un comportamiento coherente con los principios aprendidos de memoria.

El cambio de registro en la comprensión de la Revelación, propuesto por el Vaticano II, ha empujado a pasar del catecismo, en el que el catequista era un repetidor, a la catequesis como acción pastoral en clave de formación cristiana y de educación en la fe. En el momento en que la Revelación ya no es entendida

como un depósito de verdades que hay que creer, sino como un diálogo entre Dios y el hombre (cf. DV 2), toda la problemática de la catequesis ha crecido enormemente, hasta el punto de convertirse en una verdadera y propia disciplina que tiene por objetivo profundizar tanto en el contenido como en las cuestiones del método, temas que antes parecían tan elementales y obvios que no constituían objeto de estudio. Uno se pregunta cómo una figura tan débil en general como la del catequista (incluso si se desea contar entre los ministerios instituidos, o por lo menos entre los ministerios de hecho) puede superar un reto tan crucial para la vida y el futuro de la Iglesia. Se ha producido una enorme desproporción entre la complejidad del discurso sobre la catequesis y quien está llamado a realizarlo, no solo porque el catequista – al menos en la mayoría de los casos – sea pobre en herramientas conceptuales y lingüísticas, sino también porque es débil en el frente institucional.

Por otra parte, si en la catequesis está en juego la transmisión de la fe, el criterio para evaluar el sujeto asignado a esta función no puede consistir únicamente en el conocimiento de los contenidos de la fe y en el arte de comunicarlos. En otras palabras, además de una competencia reconocida, el catequista debe tener un perfil eclesial claro. En esta dirección apunta el envío, introducido para darle importancia eclesial al perfil ministerial del catequista. Pero es un acto relegado a la pura formalidad de un gesto, tan vacío como bello, que no plasma con evidencia y fuerza el vínculo entre el catequista y la Iglesia que lo reconoce y envía.

La catequesis no es solo un acto de Iglesia, sino un acto de la Iglesia, y como tal debe ser reconocido y vivido. Se trata de un principio claro desde los orígenes: en los primeros siglos, el maestro de la fe siempre ha sido el obispo, quien impartía, él mismo, la catequesis de la iniciación cristiana. Durante siglos se conservó una huella de esta función con la obligación del obispo de predicar en las fiestas de guardar. La Iglesia tridentina impuso esta tarea a los párrocos, entregándoles el *Catechismus ad parochos*, más conocido como *Cathechismus romanus*, como base para instruir a los fieles.

Por lo tanto, la dimensión eclesial de la catequesis ha dependido durante siglos del hecho de que fue confiada a aquellos que servían como guías en la comunidad. Si la Tradición – la de los primeros siglos, en la persona del obispo, y también la tridentina en la persona del párroco – ha expresado la dimensión eclesial de acuerdo con su propio modelo de Iglesia, no se puede reconsiderar la cuestión proponiendo *sic et simpliciter* aquellas figuras: la elección se resolvería

en un intento anacrónico de restauración clerical. Más que las figuras ministeriales, debemos partir del modelo de Iglesia en el que se inscriben y del que reciben legitimidad. Sobre la base de la reciprocidad necesaria entre el modelo de la Iglesia y el modelo de ministerio, una vez definido el contexto eclesiológico, también se puede deducir los ministerios idóneos o, al menos, la lógica ministerial que mejor se corresponda con la autoconciencia que hoy la Iglesia tiene de sí misma. Es necesario, por tanto, retomar la lección eclesiológica del Vaticano II, sin repetir todo el debate, pero insistiendo únicamente sobre los elementos que proporcionan una vía segura para la recuperación de la dimensión eclesial de la catequesis.

2. El cambio conciliar

Más que volver a recorrer el entero debate sobre la eclesiología conciliar, merece la pena instruir la cuestión a partir del tema más cercano a la catequesis en los documentos del Concilio. Aunque el Vaticano II no dedica explícitamente un documento al tema, en la constitución dogmatica *Dei Verbum* ofrece un cuadro doctrinal que permite reelaborar la catequesis tanto en el método como en los contenidos: el capítulo I expone el tema de la Revelación como diálogo de Dios con el hombre, que se prolonga en el capítulo II sobre la transmisión de la Revelación, donde se fijan los términos de un discurso que se puede aplicar fácilmente a la catequesis.

El punto de verificación se encuentra en la estrecha correlación entre la idea de Revelación y la idea de Iglesia que garantiza la trasmisión de la Revelación. Si se colocan en paralelo los dos concilios del Vaticano, la diferencia entre *Dei Filius* y *Pastor Aeternus*, por una parte, y *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*, por otra, aparece con toda evidencia. En el primer caso, a un modelo de Revelación como conjunto de verdades que hay que creer - el *depositum veritatum* - corresponde un modelo de transmisión capaz de custodiarlo y defenderlo del error. Si antes del concilio la teología postridentina hablaba de tres sujetos infalibles - la totalidad de los fieles dotados del *sensus fidei*, la totalidad de los obispos reunidos en concilio y el obispo de Roma -, con la definición de la infalibilidad del papa se llegó a indicar un único sujeto, el Magisterio, dotado de tres formas de infalibilidad: del papa cuando habla *ex cathedra*, del concilio ecuménico y de la totalidad de los obispos esparcidos por el mundo en comunión con el papa. En el esquema de la comunicación, según el cual un emisor transmite un mensaje a un destinatario, la atención del Vaticano I se centra en el mensaje que, en cuanto revelado por Dios, tiene que ser custodiado y transmitido inalteradamente como *conditio sine qua non* para la salvación de quien cree; de aquí la importancia que asume el Magisterio extraordinario del papa como instancia infalible capaz de garantizar la transmisión fiel del depósito.

La atención del Concilio Vaticano II se fija, en cambio, en la relación de los dos interlocutores en diálogo: Dios y el hombre. Si la Revelación consiste en

el hecho de que «Dios invisible por la riqueza de su amor habla a los hombres como a amigos y trata con ellos para invitarlos y admitirlos a la comunión consigo», (*DV* 2), y la fe, antes de ser un acto racional de adhesión a las verdades, es «la obediencia de la fe, con la que el hombre se entrega entera y libremente a Dios» (*DV* 5), la transmisión de la Revelación no va a subrayar ante todo la función directiva del Magisterio, sino la experiencia de fe del Pueblo de Dios. Ciertamente, el capítulo II de la *Dei Verbum*, incluso acogiendo una concepción más dinámica de la Revelación, identificada ya no con el depósito de las verdades que hay que creer, sino con el Evangelio «como manantial de toda verdad que salva y de toda regla moral» (*DV* 7), parece repetir el mismo esquema del Vaticano I cuando afirma, en cierre de párrafo, que «los apóstoles, para que el Evangelio se mantuviera siempre vivo e íntegro en la Iglesia, dejaron como sucesores a los obispos, «entregándoles su propio cargo del magisterio» (*ibid.*). El párrafo siguiente se abre con la afirmación de que «la predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, debe ser conservada por transmisión continua hasta al final de los tiempos» (*DV* 8). Pero en el momento en que se va a describir el dinamismo originado por la predicación, *DV* 8 pone el acento no sobre el Magisterio, sino sobre la Iglesia que «en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que ella cree». Si este dinamismo, de hecho, coincide con la Tradición, la cual «va creciendo en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo», los factores de tal dinamismo de la Tradición son los creyentes mismos, quienes crecen en la «*perceptio* tanto de las cosas como de las palabras transmitidas», sea por medio de la contemplación y el estudio, sea mediante la experiencia cristiana misma que se convierte en fuente de conocimiento. En el texto redactado por la comisión teológica no aparecía la predicación de los pastores que transmite «toda lo que contribuye a la vida santa y al incremento de la fe del Pueblo de Dios». Quien conoce el proceso de redacción de la *Dei Verbum* sabe que se trata de un añadido solicitado por el aula, que rompe la lógica interna del texto: el intento de los redactores era de poner aquí en evidencia «la obediencia de la fe» del Pueblo de Dios, alimentada por la Palabra de Dios continuamente anunciada e ilustrada por el Magisterio, cuya función, sin embargo, es explicada después como forma de servicio al Pueblo de Dios.

La intención aparece clara en el desarrollo del discurso: después de haber explicado en *DV* 9 «la mutua relación entre la Sagrada Escritura y la Tradición», en *DV* 10 se dice en efecto que «el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo». La unidad entre la obediencia de la fe del Pueblo de Dios y el ejercicio del «carisma seguro de verdad de los obispos» es el *incipit* de *DV* 10:

«La sagrada Tradición y la sagrada Escritura constituyen el único sagrado depósito de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia; adhiriéndose a él, todo el Pueblo santo, reunido por sus Pastores, persevera constantemente en la ense-

ñanza de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración (cfr. Hch 2,42), de modo que en el conservar, practicar y profesar la fe transmitida, se realiza una singular convergencia en el sentir entre obispos y fieles [*singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio*]» (DV10).

El texto, que muchos comentarios reducen a un párrafo de transición, describe de hecho cómo tiene lugar la transmisión del depósito revelado y, por lo tanto, el dinamismo de la Tradición: es el Pueblo de Dios - *tota plebs sancta Pastoribus suis adunata* - el sujeto al que es confiado el «sagrado depósito de la Palabra de Dios», que transmite conservando, practicando y profesando la fe que ha recibido y continuamente recibe en la predicación.

3. El giro copernicano del concilio Vaticano II

En el texto citado se reflejan en síntesis los elementos de mayor novedad de la eclesiología conciliar. Si ya el hablar de «único sagrado depósito de la Palabra de Dios» constituido por la Tradición y de la Escritura (con la inversión de los términos, porque la primera contiene la segunda), representa un distanciamento de la idea del *depositum fidei* (el conjunto de las verdades reveladas), el hecho de confiar tal depósito a la Iglesia hace más evidente el alejamento del cuadro de la teología de escuela que identificaba Iglesia y Magisterio, confiando a este último toda función activa en la transmisión de la Revelación. Si esto no bastara, el texto, antes de introducir la función del Magisterio, describe el papel del Pueblo de Dios en este proceso de transmisión con fórmulas que evocan de cerca el capítulo II de *Lumen gentium* sobre el Pueblo de Dios, en particular las afirmaciones de *LG* 10 sobre el sacerdocio común, y de *LG* 12 sobre el *sensus fidei* de la totalidad de los bautizados.

Justo aquel capítulo ha producido el así llamado «giro copernicano» en eclesiología, no tanto por las afirmaciones en sí mismas, que atraviesan toda la tradición doctrinal de la Iglesia, cuanto por su colocación, antes del capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia. Como se sabe, durante la segunda sesión del concilio fue solicitada la redacción de un capítulo que tratase lo que era común a todos los bautizados antes que tratar lo que los diferenciaba. Del capítulo III del *schema compendiosum* fue desincorporado el largo párrafo sobre el sacerdocio universal de los fieles, subdividido en tres párrafos que constituyen hoy la sección 10-12 de *Lumen gentium* sobre el ejercicio del sacerdocio común. De este modo ya no existe la diferencia de funciones y estados de vida que definían a la Iglesia como *societas inaequalium*, sino que es el principio de igual dignidad de todo los bautizados el que caracteriza a la Iglesia como Pueblo de Dios, en el que «común es la dignidad de los miembros en virtud de su regeneración en Cristo, común es la gracia de ser hijos, común la llamada a la perfección, una sola la salvación, una sola la esperanza y la indivisa caridad» (*LG* 32).

El «giro copernicano» está todo aquí, y no radica en una inversión de la pirámide, que consistiría en el traslado de poderes desde la jerarquía a los fieles,

en una lógica democrática que vendría a reemplazar a aquella monárquica: Por el solo hecho de invertir la relación, anteponiendo al ministerial el sacerdocio común, queda, en cambio, radicalmente debilitado en su raíz el modelo piramidal de Iglesia, que tenía en la jerarquía no solo el elemento, sino el principio que lo caracterizaba, y que tenía en la diferencia entre clérigos y laicos su criterio estructurante. El texto es muy conocido, pero merece la pena volver a escucharlo y percibir en él la fuerza del impacto sobre la estructura y sobre los equilibrios de la eclesiología piramidal:

«Cristo, Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. *Hb* 5,1-5), ha hecho del nuevo Pueblo de Dios "un reino de sacerdotes para Dios, su Padre» (*Ap* 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, en efecto, son consagrados mediante la regeneración y la unción del Espíritu Santo, para ser una casa espiritual y un sacerdocio santo, y poder así ofrecer en sacrificios espirituales todas las obras del cristiano, y anunciar los prodigios de Aquel que de las tinieblas los llamó a su admirable luz (cf. 1 P 2,4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf. Hch 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como oblación viva, santa y grata a Dios (cf. Rm 12,1) y den en cualquier parte testimonio de Cristo, y den también razón, a quienes lo pidan, de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (cf. 1 Pe 3,15)» (*LG* 10).

Se trata, bien mirado, de un texto casi elemental; pero su impacto sobre la eclesiología piramidal - si efectivamente es puesto en práctica – es, como poco, devastador. Las consecuencias se perciben todas en la segunda parte del párrafo: si «el sacerdocio común y el sacerdocio jerárquico, aunque difieran no tanto por grado sino por esencia, son ordenados, sin embargo, el uno al otro, en cuanto que el uno y el otro participan del único sacerdocio de Cristo» (*LG* 10), viene a instituirse una relación constitutiva entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial que los vincula (tomando en préstamo el lenguaje nupcial) de modo indisoluble. En otras palabras, la recuperación del sacerdocio común, en lugar de sustituir al sacerdocio ministerial, activa una circularidad entre las dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo, que lleva a relativizar la presencia y la función del sacerdocio ministerial, el cual existe en la Iglesia en razón de y, por tanto, al servicio del Pueblo de Dios. Como si dijéramos que, fuera de esta relación, no se da ejercicio del ministerio ordenado, que en la Iglesia es – y finalmente vuelve a ser - la forma más radical del servicio eclesial.

De este modo, *Lumen gentium* afirma la precedencia de la vida teologal sobre las funciones, de la gracia sobre el actuar pastoral. Pero el concilio no se limita a esto: con fuerza también afirma una capacidad activa del Pueblo de Dios como participación en las funciones de Cristo Sacerdote, Rey y Profeta. *LG* 11 describe el ejercicio la función sacerdotal de este Pueblo: cada uno de los sacramentos son descritos de tal manera que se pone de manifiesto «el carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal, actualizado a través de los sacramentos y de las virtudes»; *LG* 12 desarrolla, en cambio, la participación del Pueblo de Dios en la función profética de Cristo, con la referencia

al *sensus fidei* y a los carismas que «el Espíritu distribuye entre los fieles de todo orden y grado». Para la perspectiva en el ámbito de la catequesis, es sobre todo la referencia al *sensus fidei* la que está llena de implicaciones; pero antes de explicitarlas, es necesario cumplir un último paso, de carácter eclesiológico. Si, en efecto, el capítulo sobre el Pueblo de Dios pone en cuestión la eclesiología piramidal, ¿qué eclesiología propone el concilio?

4. ¿Qué modelo eclesiológico?

Para decirlo con una fórmula sintética, se acostumbra a repetir que el Vaticano II ha pasado de la Iglesia Católica romana a la Iglesia Católica o Universal: lo demostraría *LG* 13, donde precisamente se plantea la universalidad y unidad del Pueblo de Dios. Si los textos conciliares parece que utilizan como sinónimos los dos adjetivos - católica y universal -, no parece justificada la lectura de quien deduce a partir de un modelo universalista de Iglesia que la referencia a las Iglesias particulares/locales fuera irrelevante para el concilio. Basta con releer LG 13 para darse cuenta de lo contrario: en el momento de aclarar las consecuencias de la catolicidad, el texto dice de hecho que «cada una de las partes ofrecen sus propios dones a las otras partes y a la Iglesia entera, de tal modo que el todo y cada una de las partes saquen ventaja del hecho de comunicarse todos entre sí y de tender en unidad hacia la plenitud», evidentemente escatológica; se percibe aquí la concepción de Pueblo de Dios en camino hacia el Reino. Cuando luego va a detallar en qué consiste la circularidad entre las partes y el todo, más allá de la diversidad de funciones y estados de vida, el concilio subraya sobre todo la relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal: «en la comunión eclesial existen legítimamente las Iglesias particulares, que gozan de tradición propia, sin quitar nada al primado de la cátedra de Pedro que preside en la comunión universal de la caridad, garantiza las legítimas diversidades y simultáneamente vigila para que lo particular no sólo no dañe a la unidad, sino que más bien la sirva» (*LG* 13). Es como decir que la catolicidad es dada por la circularidad continua - por la «mutua interioridad», se dirá seguidamente - de universal y particular.

La misma lógica se encuentra en el momento de aclarar -en el ámbito del discurso sobre la colegialidad episcopal- «las mutuas relaciones de cada uno de los obispos con sus Iglesias particulares y con la Iglesia universal»: «El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el perpetuo y visible principio y fundamento de unidad tanto de los obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, cada obispo es el principio visible y el fundamento de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de cuales existe la una y única Iglesia católica» (*LG* 23). Cada Iglesia particular es entendida aquí como «*portio Ecclesiae universalis*», la cual es coherentemente descrita como «cuerpo místico de Cristo, que es también el cuerpo de las Iglesias» (*ibid.*).

Esta idea de la Iglesia como *corpus Ecclesiarum* depende por otra parte de un cambio fuertemente querido - perseguido – por el aula conciliar: aquella relativa

a la sacramentalidad del episcopado. En un párrafo bastante laborioso, inicialmente pensado como base por una definición dogmática, y que conserva intacto el tono solemne, el concilio afirma cuanto sigue:

«Enseña el santo sínodo que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, aquella, es decir, que la práctica litúrgica de la Iglesia y la voz de los santos Padres llama sumo sacerdocio o cumbre del ministerio sagrado. Además de la función de santificar, la consagración episcopal también confiere las funciones de enseñar y regir, las cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ser ejercidas sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio. Pues de la Tradición, en efecto, que se expresa especialmente en los ritos litúrgicos y en la práctica de la Iglesia, tanto oriental como occidental, resulta con evidencia que con la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, por lo cual los Obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en su persona» (*LG* 21).

El texto provoca una doble serie de consecuencias, sobre el plano sacramental y sobre el eclesial. En el primer caso, las afirmaciones sobre el sacramentalidad del episcopado – que, por otra parte, retoman la teología de los Padres - determinan la necesidad de repensar la teología tridentina del orden, sobre todo en referencia a los grados, reducidos a tres (episcopado, presbiterado y diaconado) y pensados sobre el doble registro del *sacerdotium* (obispo → presbíteros) y del *ministerium* (obispo → diaconos); la superación de la solución escolástica de la doble *potestas* - *ordinis* e *jurisdictionis* - en favor del esquema de los *tria munera* diferentemente participados por el obispo y los presbíteros; la recuperación del presbiterio como cuerpo de presbíteros al servicio de una Iglesia particular, con el obispo como principio y fundamento de unidad. En el segundo caso, la consecuencia más decisiva es la imposibilidad de considerar al obispo como un funcionario del papa y, por tanto, la diócesis como una circunscripción administrativa de la Iglesia universal: si el obispo es *vicarius et legatus Christi* con «potestad propia, ordinaria e inmediata» (cfr *LG* 27), la «*portio Populi Dei*» a él confiada es, a todos los efectos, «una Iglesia particular, en la cual está presente y actúa [*inest et operatur*] la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica» (*CD* 11).

La afirmación de *Christus Dominus* ratifica no solo en el plano sacramental, sino también en el canónico, todo cuánto ya *Sacrosanctum concilium* dedujo de la recuperación de la *lex orandi*:

«El obispo tiene que ser considerado como el gran sacerdote de su rebaño, de quien, en cierto modo, deriva y depende la vida de sus fieles en Cristo. Por eso, es necesario que todos den máxima importancia a la vida litúrgica de la diócesis que se desarrolla en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos que la principal manifestación de la Iglesia se tiene en la participación plena y activa del Pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración entorno al único altar, presidida por el obispo rodeado de su presbiterio y de los ministros» (*SC* 41).

Desde este espléndido icono de la Iglesia se puede volver a partir para extraer las debidas consecuencias sobre la dimensión eclesial de la catequesis.

5. «Singularis Antistitum et fidelium conspiratio»

El primer subrayado se refiere a la nota del texto arriba citado, que remite a Ignacio de Antioquía: se trata de la confirmación –en caso de que fuera necesario–, de que la descripción de la Iglesia propuesta por *Sacrosanctum concilium* es la de los primeros siglos, que se expresó en la *communio Ecclesiarum*. No era la intención del concilio recuperar ese modelo sin más; su elección indica la voluntad de no limitarse a la imagen eclesiológica del segundo milenio, sino de conjugar los dos modelos - el de la comunión de los Padres y el universalista introducido por la Reforma gregoriana - en un horizonte original que tuviese en cuenta todo el camino de la Tradición. Por lo tanto, vale la pena recordar, al menos por contraste, los principios que gobernaban los dos modelos eclesiológicos.

En los primeros siglos, la vida de cada comunidad giraba en torno al obispo, principio de unidad de su Iglesia: de él dependía la celebración eucarística, centro de toda la vida de la comunidad; era responsable de todos los aspectos de la vida eclesial, desde la iniciación cristiana hasta la disciplina penitencial y la praxis ministerial; él era siempre el que se ocupaba de los pobres, sobre todo a través de los diáconos; él era el sumo sacerdote, el maestro, el pastor de su rebaño. Antes de la paz de Constantino, cuando la Iglesia estaba organizada territorialmente por el propio emperador, cada Iglesia tenía su praxis litúrgica y penitencial, pero también su símbolo de fe: el hecho de que generalmente coincidieran no es signo de un proceso impuesto desde arriba, sino de un consenso atribuido a la acción del Espíritu Santo, que protegía a la *Catholica* - la totalidad de las iglesias *toto orbe diffusae* - en la profesión de la misma fe.

Para medir la distancia desde el marco eclesiológico del segundo milenio, basta recordar el caso de las *litterae communionis*, es decir, las cartas que las Iglesias intercambiaban testimoniando la respectiva fe. El caso más emblemático era el de un miembro de una comunidad que, poniéndose en camino, debía proveerse de una carta del obispo en la que era resumida la fe y la disciplina de esa Iglesia, leyendo la cual el obispo de la comunidad de acogida podría o no admitir al peregrino a la mesa eucarística, basándose en la correspondencia de los respectivos símbolos. Por el contrario, desde Trento en adelante, la Iglesia ha impuesto un catecismo universal, que debía enseñarse a todos, en todas partes, de la misma manera. La decisión, que sería totalmente incomprensible e incluso escandalosa en el primer

milenio (incluso después de la organización de la Iglesia en diócesis, metrópolis y patriarcados), está totalmente justificada dentro de la lógica de la Iglesia universal - de la Iglesia Católica Romana, que proponía a todos los fieles la misma lengua, el mismo rito, la misma doctrina, por otra parte, explicada de la misma manera a través de los esquemas y conceptos de la *philosophia perennis*.

La dificultad de recepción que, desde su primera aparición, ha registrado el *Catecismo de la Iglesia Católica*, ciertamente no por su contenido, sino por la lógica misma que lo regula como instrumento, no debe entenderse necesariamente como un signo de falta de obediencia; es más bien un indicio del cambio de modelo eclesiológico, en el que los episcopados nacionales y las Iglesias locales, madurados en la conciencia de su identidad y responsabilidad, asumen un papel decisivo en la transmisión de la fe. Lejos de ser una reivindicación que va a tocar equilibrios de poder ya consolidados desde siglos, la solicitud corresponde al marco eclesiológico trazado por el Vaticano II: de acuerdo con el concilio. «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones [*congregationibus*] locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias» (*LG* 26); los obispos, que de esas Iglesias son el principio y fundamento de la unidad, «son los pregoneros de la fe..., maestros auténticos, que están dotados de la autoridad de Cristo, que predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida, y la ilustran bajo la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y viejas (cf. *Mt* 13, 52), la hacen fructificar y con vigilancia apartan de su grey los errores que la amenazan» (cf. *2Tm* 4,1-4) (*LG* 25).

De esta forma el concilio, sin querer resucitar el modelo eclesiológico de los primeros siglos, recupera sus instancias dentro del marco de la eclesiología conciliar. En este horizonte, cada Iglesia no solo tiene el derecho, sino en cierto sentido, el deber de encontrar su propia manera de transmitir la fe. Esto lo exige la misma naturaleza de la Iglesia particular como «*portio Populi Dei* que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio», que está «unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía» (*CD* 11). El hecho de que las Iglesias particulares «gozan de tradiciones propias» (*LG* 13) muestra cómo cada Iglesia está llamada a "particularizar" el mensaje del Evangelio en un anuncio y una catequesis que reflejan su identidad y su historia.

El Papa Francisco ha insistido particularmente en este punto, desarrollándolo en términos de cultura. Si «la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (*EG* 115), de ello se sigue que «el cristianismo no

tiene un único modelo cultural, sino que, "permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado» (*EG* 116). Si esto vale para cada pueblo en general, vale con mayor razón para cada Iglesia particular, que del único Pueblo de Dios diseminado por toda la tierra constituye una *portio* arraigada en una tierra que produce frutos diversos: «Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes» (*EG* 122).

6. La Iglesia particular, sujeto de la catequesis

La conclusión de toda la argumentación es vinculante: cada Iglesia particular no solo debería - el condicional es de obligación, vistas ciertas tendencias a la centralización - repensar y actualizar en términos originales el *Catecismo de la Iglesia Católica* o los catecismos nacionales, sino que debería desarrollar un proyecto de catequesis propio, sobre todo un camino propio de iniciación cristiana, que plasme la identidad cristiana de sus miembros. Solo de esta manera se puede superar ese *déficit* de pertenencia eclesial que tiende a resolverse en las militancias más dispares en grupos y movimientos, precisamente a causa de una idea demasiado débil de Iglesia local.

Es necesario afirmar con fuerza que cada Iglesia tiene su propia identidad precisa, dada por su historia, sus tradiciones y sus costumbres: al ser interrogado, el pasado de cada Iglesia nos presenta una gran cantidad de rostros - de santos, sobre todo, pero también de generaciones y generaciones de creyentes -que han encarnado el Evangelio, una variedad de vocaciones, de carismas, de ministerios, de prácticas individuales y comunitarias que dan testimonio de su eficacia y fecundidad perennes. Pero esta identidad viene dada también por su presente, por tantos que pertenecen a la *portio Populi Dei*, rica en nuevos carismas, ministerios y vocaciones; por los proyectos que esta Iglesia inicia, por cómo los realiza o los descarta, tomando aquí y ahora decisiones en nombre del Evangelio; por cómo responde a los desafíos del mundo en el que vive y es capaz de «dar razón de la esperanza de la vida eterna» (*1Pt* 3,15).

Todo esto debería entrar en el proyecto catequético, al cual habría que aplicar los criterios de la evangelización dictados por el Papa Francisco en *Evangelii gaudium*:

«Cada Iglesia particular, porción de la Iglesia católica bajo la guía de su obispo, también está llamada a la conversión misionera. Ella es el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo, y en ella "verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica" (*CD* 11). Es la Iglesia encarnada en un espacio determinado, provista de todos los medios de salvación dados por Cristo, pero con un rostro local» (*EG* 30).

Y dicho proyecto nunca debería ser un producto de laboratorio elaborado por un grupo selecto de especialistas: «sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo de sus acciones» (*EG* 120). Ciertas propuestas catequéticas elaboradas de forma teórica naufragan pronto debido a la falta de contacto con la realidad y las vivencias del Pueblo de Dios, construidas como estaban sobre teorías académicas. Esto no significa que los especialistas sean destituidos de todo rol en favor de un protagonismo indiferenciado del Pueblo de Dios, sin ninguna atención a las competencias, a las funciones, ni a los carismas con los cuales el Espíritu enriquece a la Iglesia. Significa más bien que deben ponerse al servicio de ese Pueblo, que es un sujeto activo de la transmisión de la fe, como dice claramente el Concilio:

«La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. *1 Jn* 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente "a la fe confiada de una vez para siempre a los santos" (*Jd* 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. *1 Ts* 2,13) » (*LG* 12).

Se vuelve así al «depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (*DV* 10), desde el cual se puede inferir la forma eclesial de la transmisión de la fe, y por lo tanto el modelo de la catequesis: mientras que *LG* 12 configura el ejercicio del *sensus fidei* según una clara dependencia del Magisterio - *sub ductu sacri Magisterii, cui fideliter obsequens* -, *DV* 10 sustituye esta relación asimétrica con una fórmula que se refiere no tanto a los distintos sujetos que transmiten el depósito de la fe, sino a la Iglesia misma como *tota plebs sancta Pastoribus suis adunata*. El

texto no habla tanto de las funciones en abstracto - el *sensus fidei*, el Magisterio - y de las respectivas competencias, sino del proceso de transmisión *in actu exercito*, que la Iglesia realiza en cuanto congregada por sus pastores. Como diciendo que la transmisión se lleva a cabo por una relación de circularidad continua entre el pueblo de Dios y sus pastores, entre el *sensus fidei* y el Magisterio, que da lugar a esa *singularis conspiratio* invocada por el Magisterio como argumento para las definiciones dogmáticas.

Bien mirada, sin embargo, esta circularidad no se produce entre una *plebs* cualquiera y pastores genéricamente entendidos: el dinamismo de transmisión-recepción descrito por *DV* 10 se lleva a cabo en la Iglesia particular, en razón de la relación constitutiva entre la *portio Populi Dei* y su pastor asistido por su presbiterio. Este pueblo puede «creer, practicar y profesar la fe transmitida», porque siempre se alimenta de la fuente de la Palabra de Dios, predicada por su pastor, «dotado de la autoridad de Cristo, que predica al pueblo que le ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida» (*LG* 25). Aparece aquí la importancia de la elección del concilio de invertir la perspectiva sobre el Magisterio, destacando la predicación antes que el magisterio infalible, al que *LG* 25 confiere el carácter de extraordinariedad. Una predicación ininterrumpida y fecunda del Evangelio, ligada a la vida del pueblo de Dios, a su historia, a sus fiestas, a sus tradiciones y a los eventos que jalonan su historia sedimenta y estructura un modo original de comprender y testimoniar el Evangelio.

7. Conclusiones

Todo esto se puede entender como Tradición. Quizás el uso del término puede ser excesivo para una experiencia eclesial que no parece ir más allá de las tradiciones humanas; pero si el dinamismo de la Tradición consiste en el hecho que «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree» (*DV* 8), este es válido para cada Iglesia. Y si la Iglesia es «el cuerpo de las Iglesias», la Tradición puede ser descrita como una sinfonía de tradiciones, donde cada una trae un acorde, un tono, una línea melódica en particular a la complejidad coral. Así fue sin duda en el primer milenio: si Agustín podía oponer a las posiciones sectarias de los herejes la «*singularis christianorum populorum concordissima fidei conspiratio*», fue porque toda la *Catholica*, es decir la totalidad de las Iglesias en comunión unas con otras, compartían la misma fe apostólica. El canon leriniano - «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*» - se hace evidente cuando se entiende en el horizonte

de la *communio Ecclesiarum*. En este horizonte, como la *Catholica* es el *corpus Ecclesiarum* (que no es la suma de las Iglesias, si no que no es más que las Iglesias que le pertenecen), y cada Iglesia es la misma *Catholica* presente en un lugar determinado, así la Tradición es el depósito de la fe de la *Catholica*, que no es otra que la fe de las Iglesias. Tampoco esto significa que el *depositum fidei* sea una especie de mínimo común múltiplo de lo que las Iglesias creen, sino que es la misma fe de la Iglesia expresada en una forma peculiar por cada Iglesia.

La «*singularis Antistitum et fidelium conspiratio*» de *DV* 10, tomada literalmente de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* de Pío XII, que justificó el dogma de la Asunción de María al cielo, interpretado a la luz del adagio agustiniano, permite no solo visualizar la función distinta y complementaria del *sensus fidei* y del Magisterio, sino además pensar la Iglesia particular como sujeto de transmisión de la Revelación. Transmisión que no pretende ser una repetición fija de la verdad que creer, sino como la entrega, la transferencia de un patrimonio de fe. Tomando el ejemplo del canto, en lugar de un coro al unísono que interpreta una melodía, se puede hablar de un coro polifónico, que suena más completo y armonioso con la voz de cada Iglesia, que lleva en la partitura su timbre, su tonalidad, su ritmo.

Una fórmula que ahora se ha establecido en el lenguaje eclesial puede resumir esta idea de la Tradición de una Iglesia particular: la "espiritualidad diocesana". Es esta espiritualidad la que caracteriza profundamente el modo y las formas, los lenguajes y las prácticas con las que cada Iglesia recibe y transmite el «Evangelio vivo» de generación en generación. ¿Qué tradición sería en Aragón sin la Virgen del Pilar? ¿Cómo sería la vida cristiana, sin todo lo que se ha desarrollado en torno a esta fiesta a lo largo de los siglos? Se podrá purificar, las prácticas pueden renovarse; pero nunca será posible prescindir de ella, si no queremos secar una raíz, romper una continuidad, desfigurar o cambiar una identidad.

Todo esto puede y debe caracterizar la catequesis de una Iglesia. No se trata de una forma de defensa localista de tradiciones menores, que la globalización tiende a borrar; o de algún reclamo autonomista en clave religiosa. Más bien se trata de custodiar - no solo para ella sino también para otros - una riqueza única que no puede ser reemplazada por un producto en serie. Nos sirven como ejemplo las semillas no modificadas, que, a diferencia de las transgénicas, garantizan más cultivos y no agotan la tierra, y además el campesino no se ve obligado a volver a los ricos de turno para comprar otras semillas si quiere garantizar el pan a su familia De esta manera, el cristianismo se desvanece y se empobrece, hasta

que ya no da fruto. Incluso hoy en día, el reto es que los surcos de esta tierra permitan, en la manera de vivir actual, el nacimiento y el desarrollo de una buena vida cristiana, fácilmente reconocibles por sus colores y sabores inconfundibles, por sus frutos que se valoran de manera diversa al precio de mercado.

El desafío de transmitir este patrimonio compromete a la Iglesia en primer lugar, no a la parroquia, ni a los movimientos, las asociaciones, los grupos: todos pueden y deben ser protagonistas del proceso de transmisión, como parte de esta Iglesia y en la condición de caminar en esta Iglesia. Todo lo que se hace sin y - ¡Dios no lo quiera! - contra la Iglesia particular, aunque sea en un reclamo justificado a la Iglesia universal, a la larga empobrece el patrimonio de la fe de una Iglesia y afecta su propia identidad; identidad que puede protegerse con una fuerte conciencia de pertenencia a la propia Iglesia «en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica» (*CD* 11).

Este desafío - la tradición de la Iglesia lo atestigua – no lo debe responder cada Iglesia aisladamente, en una especie de reclamación autonómica: si la condición de vida de cada Iglesia es la *communio Ecclesiarum,* en virtud del cual « cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia» (*LG* 13), el modo concreto para desarrollar un camino de Iglesia encarnada en la historia es el de la comunión y el intercambio entre Iglesias vecinas, que existen en un mismo territorio (entendido no sólo en sentido geográfico, sino también en el cultural) y comparten el mismo patrimonio de fe. Desde este punto de vista, hablar de Aragón, y de las Iglesias particulares que están en esta región, que comparten un mismo modo de *sentire Ecclesiam,* es mucho más que una elección de necesidad en un momento en que se hace necesario hacer frente a la escasez de ministros ordenados, la columna vertebral del modelo tridentino de la Iglesia. Estar obligados por necesidad a reconsiderar la Iglesia puede ser una gran oportunidad – un *kairós* – y no un inconveniente. Hacerlo juntos puede ser una opción que garantice el futuro a las diócesis de Aragón, llevando a la madurez un pueblo que, desde las raíces de una historia cristiana extraordinaria y extraordinariamente rica de frutos, pueda mirar con confianza a las estaciones tal vez menos ricas en cantidad, pero no en calidad. Es el desafío que nos indica el Papa Francisco, cuando en *Evangelii gaudium* habla de Iglesia misionera: cada Iglesia particular es sujeto de la catequesis, porque es ella

«el sujeto primario de la evangelización, ya que es la manifestación concreta de la única Iglesia en un lugar del mundo y en ella verdaderamente está presente y obra la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica (*CD* 11).

Es la Iglesia encarnada en un espacio determinado, provista de todos los medios de salvación dados por Cristo, pero con un rostro local» (EG 30).

En este desafío, el CRETA se encuentra en una posición estratégica, como "lugar" donde escuchar y dar voz a la historia, a la experiencia, a las expectativas y a las esperanzas de las Iglesias que peregrinan en Aragón. No se trata solo de impartir una enseñanza teológica que luego se caracteriza por una especialización en catequética; se trata de desarrollar un *sentire Ecclesiam* que anuncie el Evangelio y forme a la vida cristiana según la manera de diálogo entre Dios y el hombre que se ha enraizado en esta tierra y que a este pueblo le ha dado identidad y fisonomía cristianas. Se trata de ponerse al servicio de la Iglesia: ¡de esta Iglesia! Gracias.

PONENCIAS

Catequesis, educación y encuentro con Jesús de Nazaret

RsC nº 1 (2019)

José Luis Moral

Tengo relacionar tres conceptos, para nada simples, y he de hacerlo en el contexto de la *situación hermenéutica* actual: una tarea casi imposible. Lo intentaré conjugando tres verbos: *comprender, repensar, reconstruir*.

Antes de nada, para empezar, se debe reconocer que no basta con observar la realidad para tratar de entenderla. El momento que vivimos constituye en sí mismo una «situación hermenéutica»: comprenderla depende de un proceso situado dentro de la «historia de los efectos» o condicionamientos que provienen del pasado y constituyen un «presente interpretado», a la par que un «presente a reinterpretar» en función de los intereses de futuro que persigamos. Por eso podía afirmar con razón H.-G. Gadamer: "El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. […] La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas".[1]

Indudablemente es el nuestro un tiempo de crisis y de «cambio epocal». La revolución social y cultural viene de lejos. En síntesis, nos encontramos con un nuevo modelo explicativo general: la modernidad introdujo un proceso irreversible, cuyas raíces brotan de la autonomía de las realidades mundanas, de la condición histórica del ser humano y de una racionalidad antropocéntrica que se expande libre y creativamente (con no pocas derrotas y problemas, pero también con tantas soluciones y conquistas). En efecto, la evolución histórica de la humanidad –en particular, a lo largo de los últimos tres siglos– y las profundas transformaciones realizadas tanto por las ciencias empíricas como por las modernas ciencias humanas, no sólo introducen un nuevo universo simbólico radicalmente distinto del que sirvió para formular la fe y justificar la experiencia cristiana, sino que sobre todo establecen un inédito paradigma o prototipo explicativo para comprender la vida humana, una auténtica revolución en los modos de sentir, pensar, valorar y actuar.[2]

[1] H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1984, 373.

[2] He estudiado el tema en otras publicaciones: cf., por ejemplo, J. L. Moral, *Ciudadanos y cristianos. Reconstrucción de la Teología Pastoral como Teología de la Praxis Cristiana*, Madrid 2007, 110-142.

1. Comprender: presente interpretado y por interpretar

Siempre es posible detenerse en las tropelías o errores perpetrados bajo la bandera de los cambios modernos; sin embargo, sería inútil esconder que la fe y la religión no se encuentran cómodas en ese contexto. Lo evidencian tanto las relaciones poco fluidas del catolicismo con el pensamiento y cultura contemporáneos, como los propios aires cansinos de tantas comunidades cristianas en el entorno occidental. El propósito del concilio Vaticano II de ofrecer un rostro vivo y actual de la experiencia cristiana sigue lejos, mientras apremia la urgencia de repensarla y reconstruirla con categorías y prácticas que recreen la vida y revitalicen la esperanza de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

La presente situación hermenéutica, por otra parte, nos coloca en el horizonte de los efectos o determinaciones históricas que vienen de lejos. En tal óptica, la modernidad o su prolongación crítica (mejor llamarla «postilustración» que posmodernidad) configura el hábitat de las personas y de los grupos religiosos, esto es, corresponden también a un segmento fundamental del «lugar teológico» de cualquier catequética o catequesis. El moderno *estado de conciencia*[3] del ser humano, base determinante de la existencia y de la condición concreta de las comunidades cristianas, representa una de las claves tanto para escuchar y comprender la palabra inmediata de Dios como para establecer la respuesta eclesial más adecuada a la misma. La «mentalidad moderna» forma parte del lugar teológico básico donde (re)ver y experimentar el sentido del Evangelio y descubrir cómo resuenan en las mujeres y hombres de hoy las historias vivificantes de ayer recogidas en la Escritura y en la Tradición.

1.1. La clave hermenéutica del pluralismo

Comprender la situación, evidentemente, no es una empresa fácil; pero estamos obligados a tratar de interpretarla con una claridad suficiente como para alejar el peligro de las ideologías o de los mecanismos defensa; peligros que, por un lado, pervierten la reflexión catequética y la catequesis y, por otro, pueden pervertir la misma identidad cristiana.

En línea de principio, los análisis de la situación histórica que vivimos se sitúan en una de estas dos direcciones: 1/ Diagnósticos monotemáticos o unidi-

[3] Uso la expresión *nuevo* o *moderno* «estado de conciencia» (o «estado de conciencia de la humanidad») siguiendo el sentido con el cual la usa C. Geffré para indicar el divorcio entre el hombre de hoy y la fe cristiana, fruto de la divergencia existente entre los profundos cambios de la experiencia humana y el inmovilismo de la experiencia religiosa cristiana (cf. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 19-90; 215 ss.)

reccionales; 2/ Interpretación-comprensión sobra la base de una rotura epocal. En los primeros se encuentran autores como Z. Baumann (*sociedad líquida*) o U. Beck (*sociedad del riesgo*) y, sobre todo, aquellas teorías que ven en la secularización o el relativismo la raíz de la situación presente. Obviamente, me coloco en la segunda perspectiva, considerando que estamos asistiendo a un profundo cambio de paradigma, lo cual comporta buscar alguna clave fundamental a la base de tal mutación.[4]

Los análisis monotemáticos, en general, más que interpretar para orientar, esconden una especie de miedo ante una de las conclusiones más desconcertantes, aunque incontestable, del pensamiento y cultura modernos: asumida la autonomía e historicidad y conscientes de que el mundo entero de la experiencia se configura en el lenguaje, se ha de reconocer el radical carácter humano del conocimiento y de la verdad accesible o disponible históricamente. Si explicamos esta conclusión como una simple justificación ideológica del relativismo, entonces, necesariamente ha de ser rechazada por miedo a reconocer que todas nuestras empresas están siempre en relación a múltiples y diversos factores, por lo que también la verdad ha de considerarse «en relación con» y no cual «absoluto intocable».

No contamos con un punto de partida incondicional que nos suministre la base inconmovible para construir los sistemas de interpretaciones, fines y valores; sin embargo, no se trata de relativismo cuanto de la relatividad propia de nuestra radical condición histórica: cualquier aserción humana contiene siempre una relación múltiple (no puede constituir ningún absoluto), que asigna relatividad a los hechos afirmados y comporta la obligación de seguir la vía de la verificación y de los acuerdos, en tanto que inevitable camino humano de acercamiento a la verdad.

Algo semejante sucede con la secularización, utilizada la mayoría de las veces como una especie de metateoría o artilugio conceptual no tanto para explicar cuanto para caracterizar un amplio abanico de sucesos e intereses con los cuales, sea desde la parte laica sea desde la religiosa, cada uno juzga la feria según le va en ella.

Lo cortés no quita lo valiente: ninguno puede negar que el relativismo, la secularización, la sociedad líquida o peligrosa sirvan para explicar muchos aspectos y comportamientos personales y sociales. Sin embargo, no creo que sea éste

[4] J. L. Moral, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, Roma 2014, 53-73.

el modo justo de proceder: no se trata de comprender puntualmente algún elemento de la situación, sino de encontrar una «clave hermenéutica» o interpretativa que nos permita unir y, en cierto modo, contar con una «base significativa» del conjunto de factores sobre los cuales se conforma la realidad socio-cultural hodierna. Y el procedimiento para conseguir tal objetivo pasa por reconocer el cambio radical o epocal que caracteriza la vida contemporánea.

Admitido que vivimos en un tiempo di cambio de paradigma antropológico-cultural, no es difícil dar con la clave hermenéutica básica para entenderlo. No es otra que el pluralismo, la mejor carta de identidad de la situación presente, algo tan obvio que casi no vale la pena documentar.

El pluralismo, en efecto, se presenta como la clave interpretativa primordial para descifrar el sentido de nuestra actual situación hermenéutica, esto es, constituye el soporte o realidad de hecho donde conviven y hasta rivalizan entre sí, con naturalidad, distintas visiones del mundo. Tal disposición es el normal resultado que deriva del universo simbólico moderno: el pluralismo se apoya en una visión antropológica –que considera a la persona capaz de determinarse racionalmente por sí misma– y, además de representar una cuestión central del espíritu humano, aparece como una exigencia enraizada en la naturaleza y en la historia.

Cierto que cambio de paradigma no equivale a cancelación del pasado y que el olvido de la «cuestión de la verdad» constituye un obstáculo crucial para el pensamiento actual. Sin embargo, ni la verdad existe en forma abstracta («en absoluto» o sin relaciones), antes siempre accesible y expresada con una determinada perspectiva histórica; ni el pluralismo conduce al relativismo o indiferentismo respecto de la verdad, a no ser en su formato decadente o degenerado.

El pluralismo, pues, no es fruto de los caprichos de la modernidad, sino resultado de la convergencia y divergencia de numerosos factores particulares –es decir, dispares intereses e idearios sociales, económicos, políticos, religiosos, etc., y grupos, organizaciones e instituciones igualmente heterogéneos–, a través de los cuales se revela y expresa una riqueza universal que poseemos entre todos. En ningún caso, por tanto, debe identificarse con un signo de confusión o debilidad por el hecho de dificultar la orientación vital de las personas, al multiplicarse las ofertas al respeto: *más que dificultad, el pluralismo es posibilidad*. Pero posibilidad no es garantía, y hemos de reconocer que la complejidad social presente convierte al pluralismo no solo en un asunto teórico, sino también en un grave problema práctico, no pocas veces, traducido en experiencias de desorientación y hasta de caos.

1.2. Resituar la reflexión catequética y la praxis catequística

El pluralismo y la profunda trasformación de la experiencia humana producida en los últimos siglos, ciertamente, comportan la exigencia de revisar la religiosa, al tiempo que buscar una nueva justificación de la presencia social de la religión. No entro directamente en el tema; me referiré sólo a dos aspectos concretos implicados en el mismo: la necesidad, por un lado, de resituar la reflexión catequética y, por otro, de reorganizar la praxis catequística.[5]

La catequética y la catequesis dependen en buena medida de la imagen de hombre a la base de las mismas. De resultas, en la presente situación hermenéutica, no pueden olvidar que la credibilidad del anuncio cristiano presupone conocer y tomarse en serio el nuevo horizonte antropológico-cultural; un horizonte donde descubrimos una especie de «segundo giro antropológico». En efecto, el cambio epocal que vivimos radicaliza el giro antropológico moderno: no se trata sólo de reconocer, como pensaba Kant, que la vía del conocimiento y de la acción pasan por el hombre; ahora sabemos también que la objetividad del conocimiento no proviene en principio del objeto de análisis, sino del sujeto que siempre conoce según es y, por tanto, no podemos acercamos jamás «en absoluto» o «en el vacío» (es decir, con independencia de *estructuras pre*definidas, propias del ser humano) al conocimiento. En conclusión: las explicaciones o comprensiones y nuestras acciones deben alejarse de cualquier forma de dogmatismo.

Yendo al grano, nos encontramos con dos retos catequísticos fundamentales y con, al menos, tres pistas catequéticas por recorrer.

Los *retos para la catequesis*: 1/ Una progresiva pérdida de relevancia, credibilidad y significatividad del «ser cristiano» en la sociedad contemporánea; 2/ Y, sobre todo, un dato inédito que obliga a trasformar la praxis catequística: tenemos que dirigir el anuncio cristiano a personas que, en general, no están *dentro* de la tradición cristiana.

Frente a tales retos, es posible sintetizar las *pistas catequéticas* en tres direcciones. La *primera*, referida al nuevo estado di conciencia del ser humano que incluye: 1/ Una nueva imagen del mundo, visto ahora más como historia que como naturaleza y remitiendo a la libertad creativa del hombre; 2/ Y una imagen de persona humana como ser en perpetua creación de sí mismo.[6] En ambas reside la nueva perspectiva antropológica, apoyada en una explicación autónoma e intramundana de la rea-

[5] Cf. J.L. Moral, *Cittadini nella Chiesa, cristiani nel mondo. Antropologia, catechetica ed educazione*, Roma 2017, 166-268.

[6] Cf. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid 1984, 206 ss.

lidad, que descansa –por un lado– sobre una imagen de «cosmos-historia» (lejos de la clásica visión más o menos fija y jerarquizada que inculcaba y parecía propia del pensamiento católico) y, por otro lado, sobre la idea de «hombre-creador», con la consiguiente transformación tanto de las estructuras de credibilidad (trasladadas hacia el valor absoluto de la persona, la autonomía de la conciencia, la creatividad y pluralismo de proyectos, etc.) como de los modos de acercarse a la realidad (vinculados a la secularización y a la laicización, en tanto que expresión de una racionalidad «no dependiente» o simplemente deductiva).

Segunda: el paso desde una visión estática a una visión dinámica de la realidad. La experiencia cristiana, su narración o las fórmulas de fe nacieron dentro de un *horizonte cultural estático.* Una concepción abstracta (y esencialista) de la realidad donde todo estaba fijado desde el principio, donde hasta el movimiento venía ya determinado y no admitía desviaciones. Bajo esta perspectiva, la creación y la historia humana eran pensadas como perfectas y completas; en tanto que el mal y las imperfecciones se retenían como sucesos negativos posteriores (¡el pecado!) o causados por la intervención de agentes perversos (¡el demonio!). Para una cultura así, cualquier novedad sólo podía despertar sospechas: la perfección del hombre estaba al inicio (¡el paraíso!); y lo que cuenta es el retorno a los orígenes o restaurar el pasado (¡la redención!).

La modernidad nos introdujo en una *visión dinámica:* la perfección ya no está en los inicios sino al final del camino evolutivo y para descubrirla no se ha de mirar tanto hacia atrás cuanto orientar los ojos hacia adelante, proyectarse en el futuro. Para una visión de este tipo, el tiempo o la historia adquieren un valor extraordinario: más que el sucederse de cosas, forman la estructura profunda de cuanto sucede, la íntima realidad del mismo ser humano.

La *tercera* pista: el llamado «giro lingüístico». En el siglo XX, la visión ya de por sí dinámica, se mueve drásticamente cuando se termina por reconocer que, en principio y antes de nada, «somos lenguaje»:[7] un salto cualitativo que transforma profundamente la conexión antigua de «lenguaje–realidad–verdad». Frente

[7] "El lenguaje no es un instrumento que yo pueda utilizar o abandonar a voluntad; está siempre ahí, rodeando e invadiendo todo aquello que yo experimento, comprendo, juzgo, decido y sobre todo actúo. Pertenezco a mi lenguaje mucho más de lo que él me pertenece a mí y a través de ese lenguaje me encuentro conmigo mismo participando en esta historia y en esta sociedad concretas. […] En este sentido, el giro lingüístico del pensamiento moderno acarrea enormes consecuencias políticas y sociales. La idea de un yo puramente autónomo debe desaparecer. […] Todos somos ahora egos des-centrados. Todos somos seres lingüísticos, históricos, sociales, luchando por una nueva interpretación de nosotros mismos, de nuestro lenguaje, historia, sociedad y cultura" (E. Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid 1997, 80).

al perfil clásico de la palabra humana como una especie de participación en el lenguaje del creador, voz de la verdad e imagen perfecta de las cosas o reflejo de las ideas divinas; surgen ahora consideraciones inéditas: 1/ Más que expresión de la conciencia, del sentimiento o del pensamiento, el lenguaje es la estructura que interviene en la formación de los estados mentales y, en cierto modo, constituye la persona; 2/ Por eso mismo, no es un instrumento puro sino que refleja la comunidad y cultura de la que depende, así como el sujeto que lo utiliza –más que «objetividad», las palabras dicen al sujeto y sus experiencias personales y sociales–; 3/ En fin, la «palabra es acción» puesto que significar es actuar sobre el mundo; pero la palabra no describe adecuadamente la realidad pues ni los vocablos ni las fórmulas lingüísticas mantienen siempre idéntico significado, sino que éste varía al ritmo de la historia, la cultura y las experiencias humanas.

El lenguaje, por tanto, modela y condiciona a la persona que, al mismo tiempo, desarrolla con él un proceso evolutivo continuo. El ser humano, por un lado, ha de formular lingüísticamente su experiencia para vivirla conscientemente; por otro, la estrecha vinculación del lenguaje con el universo simbólico imperante provoca continuos desplazamientos semánticos en el significado concreto de las palabras. El lenguaje es un sistema en perenne movimiento, como el resto de aspectos de la vida y de la historia, que envuelve a toda la persona.

2. Repensar: catequesis y educación

Basta una comprensión elemental de la situación hermenéutica para darnos cuenta que los dos primeros elementos del título del artículo –catequesis y educación–, tienen que fundirse, sin confundirse y, en principio, deben relacionarse a través del verbo «repensar».

La sucesión histórica de paradigmas catequéticos –desde los prevalentemente doctrinales de ayer a los kerigmáticos, antropológicos, experienciales, comunitarios o «generativos» de hoy– se juega al considerar si, y en qué medida, la educación a la fe está íntimamente enlazada con la madurez humana o, al

contrario, se trata de dos cosas diversas, autónomas o hasta confrontadas.[8] Antes de seguir, doy por descontado que la catequética centra su reflexión en la fe, pero teniendo siempre en cuenta criterios de educabilidad y comunicabilidad, es decir, se construye en la confluencia interdisciplinar de teología, ciencias de la educación y ciencias de la comunicación (estas últimas, sin duda, han adquirido una relevancia fundamental y del todo particular, pero excede los límites del artículo entrar en tal temática).

2.1. Mutua implicación de fe y educación

Los diversos modos de entender la relación entre fe y educación en la catequesis dependen estrechamente de la controvertida cuestión acerca de la relación existente entre la teología dogmática o sistemática y la teología pastoral o práctica. A tres podríamos reducir, con aires de abreviación simplista, las formas de la misma a lo largo de la historia: 1/ Divergencia o disparidad; 2/ Equivalencia o convergencia; 3/ Mutua implicación.[9]

Con la divergencia se quería dejar claro que la soberanía de Dios está por encima de la historia, dando a entender que el misterio trascendente del que se ocupa la dogmática es radicalmente diverso de la experiencia pastoral; y, en tal disparidad, solo la teología dogmática actúa de guía, mientras la pastoral se deja conducir siguiendo (aplicando) las directrices dogmáticas. Tono caricaturesco al margen, este ha sido el tipo de vínculo predominante entre ambas hasta el Vaticano II.

Indudablemente, tras el Concilio, se corrió cierto peligro de vuelco al extremo opuesto, esto es, a la simple equivalencia. La desproporción, entonces, consistiría en igualar el contenido de fe a praxis o, dicho de otro modo, considerar

[8] La *pega* existe desde siempre, aunque es quizás ahora cuando asume perfiles más afilados porque las posiciones se muestran con mayor aspereza. En efecto, algunos defienden una perspectiva antropocéntrica que, al estimar prácticamente coincidentes ambos procesos (crecimiento de la fe y maduración humana), trasforma la catequesis en un proyecto de «educación humana»; otros, insistiendo en un teocentrismo casi exclusivamente atento al misterio, asimilan la catequesis a cuanto viene definido como «enseñanza de las verdades de la fe». Los primeros defienden que los dinamismos humanos constituyen, en conclusión, la clave del crecimiento y de la cualidad de la fe cristiana; los segundos, por su parte, al considerar el misterio de Dios más allá de esos dinamismos, afirman –cuanto menos en forma implícita– que la fe tiene directamente poco que ver con los valores del hombre. Entrambas orientaciones no consiguen unir adecuadamente la fidelidad a Dios y la fidelidad al ser humano: la posición antropocéntrica termina por equipararlos, arriesgándose a banalizar el misterio divino; mientras que la teocéntrica corre el peligro de vaciar la identidad y libertad humanas para proteger la trascendencia divina. Solo emplazando la *encarnación* como *criterio normativo* estaremos en grado de superar tales antinomias. Bien podemos afirmar que la encarnación nos permite comprender la fidelidad a Dios en la fidelidad al hombre.

[9] Cf. J.L. Moral, *Jóvenes, religión e Iglesia*, Madrid 2011, 68-91.

que es la convergencia de la dogmática con la experiencia pastoral a delimitar la identidad cristiana en cada coyuntura histórica.

No abundo en la descripción de los que estimo dos modos impropios de vinculación. Existe una tercera alternativa donde vale la pena concentrarnos: la «mutua implicación». El concilio Vaticano II, como en tantos otros casos, señaló esta vía nueva. En efecto, su llamado «carácter pastoral» andaba por ahí: pretendía transformar el habitual «modo de pensar-hacer», es decir, configurar una inédita sensibilidad dogmática para construir una nueva teología.

Todo apunta hacia una nueva teología que exprese la correlación entre lo «práctico-pastoral» y lo «dogmático-sacramental» en términos de mutua implicación: las formas pastorales deben hacer visibles las estructuras sacramentales invisibles; y así como las últimas fundamentan las primeras, también la pastoral *verifica* los enunciados de la sacramentalidad, de tal modo que el carácter pastoral sin el sacramental se vacía, al igual que este se pervierte sin aquel. De ahí que, si el destino sacramental de la Iglesia está en la salvación, no podrá realizarse auténticamente sino es a través de caminos prácticos o pastorales en grado de acercarla (hacerla comprensible en las formulaciones, visible en sus estructuras y acciones) a los hombres y mujeres en el hoy y aquí de cada momento de la historia. La mutua implicación, al fin y a la postre, apunta hacia la «unidad sacramental» como clave con la que han de regirse las relaciones entre «lo pastoral» y «lo dogmático».[10]

Es justamente este horizonte conciliar el que también empuja la misma categoría de la mutua implicación a los terrenos de la relación entre fe y educación: la catequesis, pues, *entrelaza educación y fe,* hasta fundirlas –sin confundirlas– en procesos de *«mutua implicación»,* es decir: madurar como personas y crecer como cristianos se implican recíprocamente, por lo que el hecho educativo contiene la

[10] Uno de los temas más sintomáticos del Vaticano II, la *eclesiología de comunión*, nos viene que ni pintado para ejemplificar el asunto. La perspectiva pastoral del Concilio, al respecto de la misma, nos compromete a preguntarnos por la relación que ha de establecerse entre el misterio de la Iglesia como comunión y su estructura o dimensión visible e incluso empírico-sociológica. La teología preconciliar ofrecía una respuesta exclusivamente dogmática, sin mayores implicaciones pastorales: para garantizar la verdad y unidad de la fe era necesaria una «obediencia incondicional» a la jerarquía encargada de custodiar el misterio de la Iglesia, por lo tanto, existía una «identificación unívoca» entre misterio y estructura jerárquica. Pensar diversamente se consideraba como desobediencia o, peor aún, infidelidad. La teología conciliar introduce aquí un cambio fundamental: la relación ya no consiste en esa identificación unívoca, sino que se orienta por la unidad sacramental, es decir, la «compleja realidad» de la Iglesia se puede y debe comparar con la encarnación de Dios en Jesús. Así lo entiende Lumen Gentium 8 (cf. M. Kehl, *¿A dónde va la Iglesia?*, Santander 1997, 59-100; *La Iglesia*, Salamanca 1996, 119-189; 295-355).

posibilidad de la experiencia cristiana, al igual que ésta comporta la maduración que persigue la educación. En tal dirección ha de situarse la mutua implicación de educación y fe: madurar y crecer como personas, es decir, en una relación profunda y humana con los otros, con el Otro, con la naturaleza y con nosotros mismos; relación en la que, por supuesto, anida la fe. De ese modo, las ciencias de la educación y la sabiduría de la fe se fecundan mutuamente en un diálogo permanente.[11]

2.2. Un nuevo «sistema catequístico-educativo»

La perspectiva de la mutua implicación muestra palpablemente la necesidad de una seria organización educativa de la catequesis en grado de garantizar el *aprendizaje* comunitario de la fe. El tema nos envía a una cuestión más profunda que se refiere al sistema pedagógico-educativo del mismo cristianismo. La Iglesia no ha sabido o no ha podido resolver uno de los nudos problemáticos basilares evidenciado por el concilio Vaticano II, es decir, repensar el cristianismo con las categorías y las estructuras de la cultura contemporánea que, ciertamente, conlleva también un cambio en el paradigma educativo.

En principio, la catequética y la catequesis, si queremos asumir el pluralismo o, en definitiva, el cambio antropológico-cultural que vivimos, se deben prácticamente pensar al igual que en los inicios del cristianismo, o sea, con la forma de la «Iglesia naciente», no obstante el clima socio-cultural hodierno sea radicalmente diverso del de las primeras comunidades.[12] En semejante perspectiva, la educación a la/de la vida cristiana requiere una comunidad de referencia y de aprendizaje (la falta de auténticas «comunidades de práctica» quizás sea la causa principal de un cierto fracaso educativo de las diócesis y de las parroquias).[13] Catequética y catequesis deben declinarse en clave educativo-relacional y comunicativa, teniendo en cuenta además que la acción pastoral de las comunidades cristianas no puede reducirse a un conjunto de actividades e iniciativas, más o

11 G. Groppo, *Teologia dell'educazione*, Roma 1991, 303-335.

12 Cf. Ch. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di dare teologia nella postmodernità* , Bologna 2009, vol. 1, 115-168 (en particular, las pp. 148-151). Es posible afirmar, según Theobald, "una analogía entre la situación cultural y eclesial nuestra y la «Iglesia naciente»; [tal concepto] puede también referirse a la Iglesia actual en la dirección de una génesis permanente. En una perspectiva contemporánea, la idea de génesis permanente de la Iglesia puede apoyarse en la génesis misma de la fe" (Ibid., p. 148).

13 Es éste, sin duda, un campo fundamental donde situar la «reforma de la Iglesia». Según *Evangelii gaudium* la nueva etapa misionera de la Iglesia no puede nunca separarse de las tareas de reforma continua de la Iglesia (cf. EG, 20-33; cf. Ch. Theobald, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Magnano (BI) 2016.

menos interrelacionadas y vinculadas a un proyecto de Iglesia; las acciones de cada comunidad cristiana comunican, antes de nada y sobre todo, a través de sus estructuras y relaciones internas, a través de todo aquello que hacen y cómo lo hace: ahí reside la base de la credibilidad y plausibilidad de la experiencia cristiana.[14]

Salta a la vista que pensar la Iglesia como *comunidad de comunicación* favorece la *communio* subrayada por *Lumen gentium*: la corresponsabilidad de todos los fieles, sobre el fundamento del bautismo, implica por su misma naturaleza que todos participen tanto en la definición de fe como en las elecciones de política eclesiástica. Si pensamos en la Iglesia como una verdadera comunidad (*real*) de comunicación, el diseño de la identidad cristiana debe ser guiado por el Reino como la comunidad *ideal* de comunicación.[15] En relación con la catequesis, este dinamismo va más allá de la mera transmisión, es decir, se desarrolla en una comunicación, dentro de cada comunidad cristiana, capaz de construir significados, es decir, producir el mensaje y desarrollar su interpretación. Por lo tanto, se debe hablar de una catequesis interactiva y participativa que conduce la transmisión clásica de la fe a la construcción y la interacción; lo que significa considerar a la persona como *relación*, al tiempo que establecer relaciones educativas dentro de una verdadera «comunidad de práctica».

El anuncio y el aprendizaje de la fe en la comunidad *real* de comunicación, siempre guiados por la «comunidad *ideal* de comunicación» identificada con el Reino, deben superar una cierta pasividad para inserirse en la dinámica de las llamadas *comunidades de práctica* o comunidad de búsqueda o «comunidad–laboratorio». Ya desde hace tiempo, E. Wenger, J. Lave y Th. H. Groome, entre otros muchos, han invertido el sentido común que pensaba el aprendizaje como esencialmente basado en una relación especial entre «maestro y alumno», destacando

[14] La comunidad y la comunicación son un hecho esencialmente relacional, una red de conexiones a partir de la cual se organiza la experiencia subjetiva en relación con el mundo externo: el mensaje primario y esencial que comunica cada comunidad se refiere al conjunto de las relaciones, todo lo que se hace y se dice dentro de él; la configuración y el estilo de vida de cada comunidad es, por así decirlo, el «canal» a través del cual el flujo de comunicación tiene lugar y pasa de unas a otras personas. La acción catequética y pastoral específicas están radicalmente condicionadas por la organización de cada comunidad, parroquia, etc., ya que la acción formativa tiene lugar realmente en la red de relaciones, incluso antes y por encima de todas las actividades e iniciativas de la planificación pastoral.

[15] "Solamente el Reino es absoluto y todo el resto es relativo" (EN, 8), por lo que la Iglesia, "no es fin a sí misma, ya que está ordenada al Reino de Dios, del cual es germen, signo e instrumento" (RM, 18); en fin, "la propuesta del Evangelio [...] es el Reino de Dios. [...] Tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales... [porque] el proyecto de Jesús es instaurar el Reino de su Padre" (EG, 180).

en cambio que más bien se basa en procesos de participación que contienen un complejo entrelazarse de relaciones. Por lo tanto, debemos ir más allá de las visiones tradicionales que describen el anuncio y la confesión de fe como estrechamente ligadas a la esfera individual, así como asociadas a formas de enseñanza completamente separadas de la práctica, para delinear una perspectiva más cultural y social. El anuncio y la confesión de fe solo pueden desarrollarse en la comunicación y participación o, mejor aún, en las prácticas que incluyan el conjunto de comportamientos de los miembros de la comunidad cristiana y en relación con el mundo o con el contexto particular en el cual cada uno de ellos vive.[16]

En definitiva, el anuncio del Evangelio remite, por un lado, a un «acto de comunicación»; por otro, a un «espacio relacional»: se debe comunicar, pero tal hecho constituye un fenómeno humano que se produce a través del conjunto de las dimensiones de la persona, es decir, no se trata simplemente de transmitir, acción que resta en el nivel externo (y *oficial*) de los «contenidos a transferir». Se trata de procesos que se producen en el interior de los dinamismos que rigen la construcción de la realidad e identidad personal y social. Las ciencias humanas –en especial la educación, la sociología del conocimiento y la teoría del aprendizaje– obligan a considerar la Iglesia (en cuanto comunidad de comunicación) bajo la forma de una organización social que constituye una «sociedad de conocimiento» y a ser conscientes de que en las comunidades se debe actuar a través de conocimientos compartidos, al tiempo que desarrollar las diferentes tareas mediante la formación de sus miembros.

La catequética y la catequesis no pueden pensarse sólo dentro de los límites de la Iglesia, sino en el marco más amplio de la cultura y de la sociedad. La entidad eclesial come «sociedad de conocimiento» comporta la relación entre el aprendizaje y la misma institución en tanto que expresa una intencionalidad pedagógica socialmente y culturalmente situada; y todavía más: la realidad del aprendizaje debe incluir la cualidad de las relaciones educativas y comunicativas de la comunidad en donde se produce tal aprendizaje.

---

16 No hace al caso entrare en mayores detalles: cf., Th. H. Groome, *Christian Religious Education. Sharing our Story and Vision*, San Francisco 1980; J. Lave – E. Wenger, *L'apprendimento situato. Dall'osservazione alla partecipazione attiva nei contesti sociali*, Trento 2006; E. Wenger – R. McDermott – W.M. Snyder, *Coltivare comunità di pratica. Prospettive ed esperienze di gestione della conoscenza*, Milano 2007; E. Wenger, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, Milano 2006. Un ejemplo especial y específico de la catequesis: cf. AICA-Istituto Pastorale Pugliese (Dir., P. Zuppa), *Apprendere nella comunità cristiana*, Leumann (To) 2012; y, en fin, una propuesta interesante de cara a la renovación en esta perspectiva, cf. L. Meddi, *La parrocchia cambia parroco*, Assisi 2012.

Hoy conocemos suficientemente bien que las cuestiones referidas a la identidad "forman parte de la teoría social del aprendizaje y que por tanto son inseparables de los problemas de la acción, de la comunidad y del sentido. [...] La construcción de la identidad se produce en las negociaciones de sentido, siguiendo nuestra experiencia de pertenencia a comunidades sociales".[17] En tal óptica, para que los significados vitales de la fe puedan compartirse, uno de los objetivos fundamentales de la catequesis debe concentrarse en la compresión y *credibilidad* de cada parroquia como una comunidad de práctica, con todas las consecuencias.

Las comunidades de práctica están por todas partes; no se trata de una idea nueva; representan las estructuras sociales sobre las que se apoya el conocimiento y la identidad individual: a partir del «universo simbólico común», los diferentes grupos de personas comparten y transmiten las «visiones particulares» con las que dar sentido a la vida. De resultas, "las comunidades de práctica son grupos de personas que, mediante continuas interacciones, comparten un interés común, un conjunto de problemas, una pasión por cuestiones que dan profundidad a su conocimiento y experiencia".[18]

En conclusión, el Reino como comunidad ideal de comunicación reclama una comunidad real más creativa y menos preocupada para preservar o repetir los procesos heredados del pasado. En el caso de la catequesis, hace falta superar la idea de una «Iglesia–museo», sirva la expresión, para entrar en la dinámica de una «Iglesia–laboratorio». Podemos imaginar tal paso a través de la «parábola de los talentos» (cf. Mt 25, 14-30). El texto ciertamente contiene una buena carga explosiva; el mensaje del Nazareno es claro: no al conservadurismo y sí a la creatividad; no se trata de mantener el Evangelio intacto y en un lugar seguro, sino que debemos hacerlo fructífero; no es una cuestión de sumisión, sino de una respuesta activa a la iniciativa de Dios.

La *Iglesia-museo*, bien representada en el tercer personaje de la parábola, es aquélla que conserva el depósito de la fe sin tocarlo, porque –obsesionada con la seguridad y la ortodoxia– piensa sólo a esconder la fe bajo la tierra del conformismo. Una fe estrictamente vinculada al conservadurismo aparece con claridad en momentos de cambio cultural radical como el que atravesamos: es más fácil para los responsables de las comunidades cristianas «repetir» lo que siempre se

17 E. Wenger, *Comunità di...*, 167.

18 E. Wenger – R. McDermott – W.M. Snyder, *Coltivare comunità di pratica. Prospettive ed esperienze di gestione della conoscenza*, Milano 2007, 44.

ha hecho, ignorando las nuevas necesidades y los interrogantes de las mujeres y hombres contemporáneos, especialmente cuanto se refiere a los retos que plantean las nuevas generaciones.

Al contrario, una *Iglesia-laboratorio*, encarnada –bien que de manera diferente– por los dos primeros personajes de la parábola, es aquélla que se trasforma en una especie de taller creativo, donde la fe se juega junto con el compromiso de transformar la vida, el mundo. Un *taller*, pues, para abrir caminos al Reino de Dios sin limitarse a conjugar siempre el verbo *conservar* (conservar el depósito de la fe, conservar la tradición, «conservar la gracia», conservar la vocación...), antes combinando expresiones como búsqueda creativa, audacia, hacer experiencias, arriesgarse, etc.

La tarea primaria de la Iglesia hoy no puede reducirse a preservar el pasado, sino que debe organizarse para repensar la comunicación del Evangelio del Reino eficazmente, o sea, con formas adecuadas a una sociedad sacudida por cambios sociales, antropológicos y culturales sin precedentes. En términos concretos, la Iglesia ha de dejarse interpelar sobre todo por las nuevas generaciones, donde puede comprobar la auténtica discontinuidad existente entre las generaciones adultas y las jóvenes. La *Iglesia-laboratorio* puede partir desde esa discontinuidad: las chicas y los chicos de hoy no son ni incrédulos ni inmorales, pero ya no aceptan que las cosas sean verdaderas, o sean consideren como tales, sólo porque transmitidas con autoridad; ellas y ellos buscan ante todo la credibilidad de los contenidos de la fe y de las comunidades que dicen vivir junto a las nuevas generaciones, aunque sin escuchar –y tanto menos compartir– sus expectativas.

3. Reconstruir: el encuentro con Jesús de Nazaret

Vivir es «reconstruir construcciones» (H-G. Gadamer). Personas, sociedades y civilizaciones viven organizándose en torno a tradiciones y universos simbólicos. Se trata del primer *sentido dado* al hombre, al mundo y a la posible apertura al *misterio* de la trascendencia. Por este lado, las profundas transformaciones acaecidas en los últimos siglos dificultan a la humanidad –en general– y al cristianismo –en particular– la comprensión del «sentido del todo», de modo que cada cual pueda guiarse por una visión del mundo para saber a qué atenerse en relación con las personas, las cosas o el misterio.

En esta perspectiva, la necesaria reconstrucción de la catequesis pasa por el núcleo mismo de su identidad: si la catequesis –come acción primaria y funda-

mental de la Iglesia, de su misión evangelizadora– trata de conducir las personas al encuentro con Jesús de Nazaret, el Cristo, en la comunidad cristiana, ésa es la base del edificio por donde comenzar la reconstrucción. Volver a Jesús y al Evangelio constituyen, por lo demás, las claves del proyecto del Papa; claves para una auténtica reforma y reconversión misionera de la Iglesia.[19]

Antes de iniciar el tema, ¿qué significa «encontrar a Jesús»? No se trata de una cuestión fácil,[20] no lo fue ni siquiera para los primeros cristianos; con todo, nuestra situación es bastante diversa. No podemos tener con Jesús una relación de simple recuerdo histórico, como el dedicado a los grandes personajes de la historia; pero tampoco podemos encontrarlo físicamente o establecer con él una relación normal como la que tenemos con las personas «vivas» de nuestro ambiente. Sin embargo, y a pesar de todos los pesares, los cristianos afirmamos que el encuentro y la relación son «reales». Entonces, ¿qué puede significar eso de encontrar y amar realmente a Jesucristo?[21]

3.1. Tornar al «Jesús histórico»: Encarnación, encuentro y relación

Los cristianos encontramos a Dios en un ser humano: el Nazareno representa y significa que en lo humano y sólo en lo humano –«A Dios no lo ha visto ninguno» (Gv 1,18)– podemos encontrarnos y entrar en relación con Dio; en Jesús, por lo demás, no es tanto el hombre a ser divinizado cuanto Dios que se humaniza. Tal

[19] Con razón el papa Francisco concentra el nuevo proyecto misionero de la Iglesia en dos núcleos fundamentales: «volver a Jesús» y «recuperar la frescura del Evangelio». Volver a Jesús porque "Él siempre puede, con su novedad, renovar nuestra vida y nuestra comunidad [...]. Jesucristo también puede romper los esquemas aburridos en los cuales pretendemos encerrarlo y nos sorprende con su constante creatividad divina. Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual" (EG, 11).

[20] Llama la atención que, tratándose de un tema central para la vida cristiana, la cuestión del «encuentro y relación con Jesús» no ha obtenido una atención teológica y antropológica suficientes. Ejemplos paradigmáticos son, sin duda, los siguientes autores y textos: H.U. Von Balthasar, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona 2012 (original de 1980); K. Rahner, *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Santander 1983 (el texto de Rahner llevaba como título original «¿Qué significa amar a Jesús?» –*Was heißt Jesus lieben?*–, en la traducción aparece unido a otro trabajo). La Conferencia Episcopal Italiana ha reelaborado recientemente el documento base de la catequesis (*Rinnovamento della catechesi*, 1970) a través de otro intitulado «Encontramos a Jesús» (cf. Commissione episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, Torino 2014) que, por desgracia, prácticamente sólo se refiere a la Iglesia como «lugar» del encuentro. En fin, quizás sea A. Torres Queiruga el autor que mejor y más sugestivamente ha reflexionado sobre el tema: cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la cristología*, Estella 2001, 4 Ed., 286-379; *Repensar la resurrección*, Madrid 2003, 282-287.

[21] He escrito exclusivamente sobre el tema en otro texto, del que retomo cuanto sigue hasta el final del artículo: cf. J. L. Moral, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, Roma 2016.

es la afirmación de la fe cristiana cuando se refiere al misterio de la Encarnación de Dios en Jesús, esto es, al acontecimiento de la humanización de Dio. El *quid* de la historia de Dios con los seres humanos reside en la profundización gradual de la Encarnación, justamente porque el ser divino se revela en el abajamiento de su grandeza, hasta acreditarse delante de nosotros con una talla humana.[22]

En el tema de la Encarnación, a veces, la catequética y la catequesis encallan hasta bloquearse cuando tienen que hablar de la *humanización de Dios*: se puede decir que ha existido y existe un cierto rechazo o repugnancia a utilizar un lenguaje que pueda representar e insinuar reducción del «divino» para llenar de sentido lo «humano» (cf. Mc 10,45). Pero no podemos escapar: la continuidad entre la experiencia humana y el misterio de Dios se basa en la vida y la praxis de un hombre, Jesús de Nazaret, que revolucionó el modo de comprender y vivir la relación del ser humano con el divino y de los hombres entre sí.

El *misterio de la encarnación* es el misterio de la humanización de Dios. No sólo da forma a la asombrosa a la fe que el Padre tiene en nosotros, también nos manifiesta que, para conocer a Dios, no hay que huir o elevarse por encima de lo humano, sino todo lo contrario: alcanzarlo no supone abandonar nuestra condición, antes bien, representa la realización más profunda de nuestra propia humanidad. De este modo, cambia de trayectoria la pregunta por la significación y sentido del cristianismo: no es tanto cuestión de preservar la identidad ante una posible amenaza de las propuestas seculares y laicas del pensamiento y cultura modernos, cuanto de encarnar o fundir –sin confundir (lo repito de nuevo)– esta «nueva carne humana» (secular y laica) con la vida y salvación ofrecidas gratuitamente por Dios en Jesús.

No sobra insistir en una conclusión extraordinaria: el encuentro con Dios, hecho posible porque Él se ha encontrado primero con el ser humano, confirma la humanización del hombre. Salvación y humanización se dan la mano, vienen a ser la doble cara de una misma moneda que se nos ha distribuido gratuitamente.

La verdadera revelación de Dios, por así decirlo, adviene en la Encarnación a través de la cual sabemos, por un lado, "que la humanidad de Dios no es un mero vestido con que se cubre su divinidad, […] sino que entre ambas, humanidad y divinidad, se da la unión más profunda que puede darse; [por otro,] que la humanidad de Jesucristo, por ser humanidad de Dios, ha sido hecha absoluto, [...] toda la humanidad es en cierta manera absoluto. Algo análogo podemos

[22] J.M. Castillo, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Madrid 2010; *La humanidad de Dios*, Madrid 2012; *La humanidad de Jesús*, Madrid 2017.

decir también de la creación. Toda la creación ha sido asumida en la humanidad de Jesús, de tal manera que toda la creación ha sido hecha absoluto en Jesús".[23]

En definitiva, el acontecimiento de la Encarnación representa el criterio fundamental para cualquier proyecto catequético: para conocer el plan de Dios sobre el hombre hemos de revolvernos al «acontecimiento Jesús», y hemos de hacerlo en la *perspectiva de la encarnación*.[24] A partir de semejante lógica, la educación humana y la fe cristiana se entrelazan intrínsecamente.

El encuentro con Jesús de Nazaret debe construirse sobre la base del «criterio encarnación»: la relación con el Cristo muerto y resucitado tiene que asegurarse con un cierto realismo, por lo que el encuentro y la relación no pueden tener como modelo inmediato "la vida del «ya» Resucitado, sino la que había sido su vida antes, como camino a la resurrección".[25] En cualquier caso, hemos de articular estos dos planos: Jesús-hombre y Cristo-resucitado. Si es verdad que tal articulación se debe basar en la vida histórica del Nazareno, no lo es menos la afirmación de que solo el Espíritu del Resucitado puede garantizar una relación genuina con Jesucristo.[26]

La cristología, sin duda, es uno de los tratados teológicos que mejor ha sabido renovarse, pasando del esquema que dominó durante siglos –Cristo «vino» del cielo, «descendió» a los infiernos y volvió a «subir» al cielo– para pensar desde la base, desde la humanidad del Nazareno. Sin embargo, especialmente en la catequesis, pesa ese modo de «pensar-hacer» que durante tanto tiempo predominó y que, por desgracia, no podía ser de otro modo si consideramos que ya desde los inicios del cristianismo y hasta hace bien poco, todos los textos evangélicos eran leídos a la luz del patrón de la cristología joánica. En efecto, ya en el mismo Nuevo Testamento se opera un cambio esencial de perspectivas: en las primeras

---

23 J. R. Busto, *Cristología para empezar*, Santander 1991, 124. De resultas, sigue el autor: "¿Cuál es la obra de Jesús? ¿Qué hizo Jesús? Sencillamente, amar incondicionalmente. […] La vida de Jesús es, pues, realizar la voluntad del Padre. O sea, corresponder al amor del Padre. Pero la persona de Jesús… asume come cuerpo suyo a toda la humanidad y toda la creación. Así pues, en él toda la humanidad y toda la creación han realizado ya su objetivo, su fin y su sentido: han correspondido al amor libre, incondicional y gratuito de Dios" (p. 126 s.).

24 Cf. R. Tonelli, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Roma 1996, 67-86.

25 A. Torres Queiruga, *Repensar la…,* 282.

26 Obviamente, cada época histórica tiene un punto de vista particular sobre el encuentro y la relación con Jesús, construyendo un retrato peculiar de ambos; algo semejante sucede en la vida individual (en donde existe un «niño Jesús» de la infancia o un «Jesús amigo» en la adolescencia y juventud, etc.), en el conocimiento espontáneo proprio de la catequesis inicial o en la aventura posterior de la reflexión y del compromiso cristiano.

comunidades cristianas se pensaba con una «teología de Jesús de Nazaret», es decir, se interpretaba *desde Jesús hacia Dios*, en la misma dirección de su vida y mensaje; de inmediato comienza a pensarse *desde Dios hacia Jesús*.[27]

Solo siguiendo el criterio de la Encarnación es posible superar este peligro permanente en la historia de la teología y de la catequesis. La «vida y la praxis de Jesús» constituyen el modelo supremo de toda vida y experiencia cristianas. Por fortuna, la reflexión cristológica posconciliar nos ha ayudado a comprender con mayor claridad que es en su concreta y real humanidad donde Jesús nos revela el misterio de la divinidad. A la sazón, en consecuencia, para vivir cabalmente la fe cristiana resulta indispensable hacerla pasar por la recuperación del sentido más profundo y humano de la Encarnación de Dios. De ese modo, hasta la propia médula del anuncio cristiano cambia de acento: manteniendo, por descontado, que la catequesis arranca con el kerigma, cuya formulación primera y elemental afirma que «Jesús es Dios»; no obstante, la Encarnación puntualiza algo previo y, en ese sentido, más fundamental: el soporte para afirmar que Jesús es Dios aparece en el hecho de que «Dios es Jesús».

Esto dicho, a fin de cuentas, el encuentro y la relación con Jesús siempre constituirán una realidad compleja que se mueve necesariamente entre un «jesuanismo», aferrado a la historia del Nazareno, y «el culto de una idea abstracta sobre Cristo», tan identificado con Dios como para convertirse en una mera cifra intercambiable con otras. En tal situación, K. Rahner ha señalado la dirección para un verdadero encuentro y relación, indicando la necesidad de conjugar los dos polos: el del Jesús histórico y el del Cristo glorioso, pero de modo que «su historia de antaño» siga teniendo importancia para nosotros.[28]

3.2. Repensar la revelación: credibilidad, razonabilidad y «sentido salvador»

Si el primer paso para que la catequesis pueda de verdad conducir al encuentro con Jesús de Nazaret, el Cristo, a través del anuncio del Evangelio del Reino, se refiere al retorno a la «encarnación histórica», esto es, a la vida y a las palabras del Nazareno,[29] el segundo tenía necesariamente que aludir a la revelación.

---

27 Hemos alimentado durante siglos una «cristología deductiva» que conocía de antemano (metafísica y ontológicamente) en qué consistía «ser Dios» y qué era «ser hombre»; de resultas, tras afirmar que Jesús era «verdadero Dios y verdadero hombre» se pasaba sin más a aplicar conceptos esencialistas y abstractos a la divinidad humanidad de Jesús. En cambio, hoy sabemos que sólo podemos comprender cómo es Dios a través de Jesús de Nazaret, el Cristo.

28 K. Rhaner, *Amar a Jesús…,* 12-26.

29 En este sentido, nunca agradeceremos suficientemente el trabajo de Pagola que, leído según el interés de estas líneas, nos ofrece una forma concreta para que la catequesis –y la catequética– se construyan a partir del «Jesús histórico» (cf. J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid 2007).

Fue el concilio Vaticano II a propiciar el "cambio paradigmático desde una comprensión de la revelación según el «modelo de la instrucción» a una comprensión según el «modelo de la comunicación» o «del diálogo» [a lo largo de la historia]".[30] La *Dei Verbum* contiene todavía las dos concepciones: aunque sigue aquélla del Vaticano I, expresada en términos de *instrucción* –Dios, y analógicamente la Iglesia, que se comporta delante de la sociedad humana en modo asimétrico como un «grande instructor»–, sin embargo, en lo esencial, define la revelación no a partir del contenido –verdades que debemos creer, mandamientos a seguir, ritos que practicar–, sino como *experiencia*, como *encuentro* y *comunicación*.[31]

Este cambio en la comprensión de la revelación, en buena lógica, comporta al mismo tiempo una consiguiente revisión del significado de la fe y, en definitiva, del «sentido salvífico» de la experiencia cristiana. Los tres aspectos, por otro lado, deben considerarse en relación al cambio epocal que vivimos o a las profundas trasformaciones antropológico-culturales que lleva consigo. En definitiva, si la catequética y la catequesis aspiran a formar el cristiano o, mejor aún, una nueva generación de cristianos, justamente la situación actual obliga a repensar la revelación, la fe y la tradición en clave, respectivamente, de credibilidad, razonabilidad y sentido salvador.

Todos vivimos de fe, cada cual con la suya; sea ésta religiosa, simplemente racional, humanitaria o mera acomodación interesada. El estado de conciencia del ser humano contemporáneo desafía todos –cristianos y no cristianos, seres humanos religiosos o arreligiosos, auténticos o menos– a una revisión constante y a la confrontación racional, abierta, de las bases sobre las que se apoya esa *fe vital*. Desde luego, el encuentro y la relación con Jesús, en última instancia, se fundamentan en la fe; por lo demás, la fe cristiana siempre ha sido una *fides quaerens intellectum*. Los cambios antropológico-culturales en acto han más necesaria y hasta urgente esa «búsqueda de entendimiento».

La experiencia cristiana –permítaseme la simplificación– se teje con los hilos de la *revelación* (iniciativa divina), de la *fe* (respuesta humana) y de la *Tradición-Iglesia* (la vida y la historia del Pueblo de Dios). El reto antropológico-cultural de nuestro tiempo conlleva la necesidad de vivir y mostrar la *credibilidad* de la revelación, la *razonabilidad* de la fe y el *sentido salvador* de la Tradición y de la Iglesia.

---

30 Ch. Theobald, *Cristianesimo come…,* 282 (cf., *La Rivelazione*, Bologna 2006). Este cambio paradigmático, añade citando a M. Seckler (*Handbuch der Fundamentaltheologie*), «hoy es unánimemente reconocido».

31 Cf. Ch, Theobald, "*Hoy es el «momento favorable». Para un diagnóstico teológico del tiempo presente"* en Ph. Bacq – Ch. Theobald (eds.) *Una nueva oportunidad pare el Evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*, Bilbao 2011, 61-114.

- *Credibilidad del cristianismo: «revelación de Dios en la realización humana»*[32]

La categoría fundante del cristianismo es la revelación, delante de la cual hemos de ponernos una pregunta fundamental: ¿dónde encontrar la *garantía* de que se trata de una «revelación de Dios» digna de ser creída (*credibilidad*)?

La apologética clásica trataba de responder con una argumentación esencialmente metafísica y abstracta, al tiempo que utilizando diversas «pruebas» (milagros, profecías y *permanencia* de la Iglesia), sobre la base de una representación de la revelación como enseñanza o instrucción. La reflexión actual, conforme he indicado más arriba, se mueve diversamente: a partir de un concepto de revelación entendida come comunicación y encuentro o relación interpersonal, cuya comprensión está unida a la experiencia histórica del ser humano.

Comunicación-encuentro en la historia: he aquí la base para asegurar la credibilidad de la revelación; la credibilidad, en definitiva, del cristianismo. Comunicación y encuentro entre Dios y el hombre que, por supuesto, reenvían al «espacio-tiempo» de la trascendencia, del misterio y de la confesión de fe; pero todo ello vinculado también a la historia y a las experiencias del ser humano en tanto que abierto a la trascendencia, «capaz de Dios» y en continua búsqueda de sentido.

Esta credibilidad, de hecho, *depende* de la capacidad de la revelación para mostrar y testimoniar su valor para la vida del hombre; con otras palabras: la revelación tiene que ser comprendida, vivida y anunciada come camino autentico de realización de las personas. Esta es la credibilidad de la que habla el Vaticano II en la *Dei Verbum*, con tres características sustanciales: 1/ La revelación come encuentro y comunicación –palabras y hechos– entre Dios y el hombre (cf. DV, 2); 2/ La revelación como historia del amor salvador de Dios (cf. DV, 3); 3/ La revelación como auto-comunicación de Dios en Jesucristo (cf. DV, 4). Todo se concentra en este último aspecto: Jesucristo, revelador y revelación, «*Palabra* y rostro» de Dios, al tiempo que «rostro del hombre».

La credibilidad de la revelación, en suma, se concreta definitivamente en Jesús de Nazaret, el Cristo, permitiéndonos *comprender* al ser divino como un «Dios para el hombre» que confirma la vida y la esperanza de cada persona; porque en el Nazareno «se encuentra la plenitud de la revelación» (cf. DV, 7) y

32 Me sirvo de la homónima expresión del subtítulo del libro de A. Torres Queiruga (*Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid 2008), una obra fundamental para repensar no pocos elementos de la catequética y de la catequesis en la perspectiva que vengo indicando.

porque él es, por así decir, la «credibilidad de Dios» y en él «se esclarece el misterio del hombre» (cf. GS, 22).

- *Razonabilidad del cristianismo: la fe, una experiencia que da vida*

Revelación y fe son dos términos correlativos: *justificar* la revelación permite también dar credibilidad a la fe cristiana. Sin embargo, hemos de preguntarnos: ¿es *razonable* la fe? Desde luego, como en tantas otras cosas fundamentales de la vida, no podemos exigir una pura racionalidad, pero ¿cómo mostrar al menos su razonabilidad?

Una vez más el último Concilio nos permite entender, mediante enunciados sintéticos, la razonabilidad de la fe cristiana (cf. DV, 5): 1/ La fe es, al igual que la revelación, un *encuentro* entre Dios y el hombre; 2/ La fe es un *acto total* del ser humano, confiándose al Dios que se comunica con él; 3/ Se trata, en realidad, de una obra del Espíritu, por medio del cual se profesa una fe *con*, *mediante* y *en* Cristo. El Vaticano II remarca especialmente el carácter de «opción fundamental» que comporta la fe, lo mismo que la «circularidad» existente entre revelación y fe, oyente y creyente; además, subraya también la perspectiva sacramental tanto de la revelación como de la fe, e indica tres lugares fundamentales para desarrollar dicha sacramentalidad: 1/ La condición humana (cf. GS, 4); La convergencia entre el misterio del Verbo y el misterio del hombre (cf. GS, 22); 3/ La Iglesia como sacramento (cf. GS, 45).

De esta manera, el concilio Vaticano II, por un lado, orienta la razonabilidad en la dirección de una fe que da sentido, que da vida; por otro, vincula estrechamente la razonabilidad a una comunidad de fe. Ambos datos son hoy fundamentales: 1/ La fe será razonable y sensata si es capaz de dar vida y sentido a la existencia de las personas; 2/ En la praxis o, mejor, en la orto-praxis de la comunidad creyente, en suma, reside tanto la posibilidad de *hacer* razonable la fe como de *mostrar* la credibilidad de la revelación.

En definitiva, "si cuanto nos dice la revelación divina coincide con la experiencia humana" (GS, 13) y si "el hombre es la única creatura a la que Dios ha amado por sí mismo" (GS, 24), quizás bastaría esta increíble fe de Dios en el ser humano come camino para llegar a la razonabilidad de la fe. De todos modos, tal razonabilidad es posible cuando la fe constituye de verdad una experiencia que da vida, por tanto su espacio comprende principalmente los siguientes aspectos: la sintonía con los dinamismos antropológicos, la coherencia interna de la opción y su conexión con la razón humana, la significatividad práxica de la experiencia de fe.

- *La Iglesia de Cristo: Pueblo de Dios y «tradición con sentido salvador»*

«*Cristo, sí; Iglesia, no*: ¿por qué no puedo decir sí a Jesús sin sentirme obligado a afirmar la Iglesia decir Cristo?». La credibilidad de la revelación y la razonabilidad de la fe, tal como nos muestra el estilo de las frases iniciales, tropiezan cuando añadimos el tema de la Iglesia. Doy por descontada, por supuesto, la imposibilidad de una fe y de una vida cristiana sin la Iglesia; sin embargo, no pocos creyentes admiten y, en nuestros días, hasta consideran que sea casi indiscutible la posibilidad de creer en Jesús y ser cristianos sin la Iglesia. En consecuencia, la eclesiología fundamental tiene un doble empeño: 1/ Reconocer con honestidad los datos críticos sobre la Iglesia que los estudios históricos evidencian y, por tanto, aceptar humildemente sus «zonas oscuras»; 2/ Tratar de pensar la vida de la Iglesia como un *Pueblo* que realiza signos de salvación y no simplemente ejercita una «autoridad doctrinal».

En tal perspectiva, hace falta superar la vieja apologética, concentrada casi exclusivamente en *atestar* el fundamento de la Iglesia a través de la «demonstratio catholica» (con las famosas «tres vías: la histórica, la de las notas y la empírica); esto dicho, al resto ha pensado espléndidamente la *Lumen Gentium*. La constitución justamente inició una auténtica revolución eclesiológica –todavía en acto, con más bajos que altos– a partir de su mismo esquema y de la definición de la Iglesia come «sacramento, comunión y Pueblo de Dios» (cf. LG, 1 y 5). A nadie se le escapa que estamos ante una «eclesiología de la comunión de un pueblo» donde la «compleja realidad» de la Iglesia debe colocarse en analogía con la Encarnación (cf. LG, 8), o sea, la realidad social y la espiritual tienen entre sí una relación «simbólico-sacramental».[33]

En conclusión, no será posible entender la relevancia de esta profunda reforma conciliar, y mucho menos llevarla adelante, si no consideramos en serio

[33] "La Iglesia existe como Pueblo de Dios, sobre todo, *en* y *desde* las diversas *relaciones* (hacia dentro y hacia fuera) que la constituyen como sujeto social de la fe. En este modelo de carácter personal y comunicativo, la Iglesia católica tampoco aparece ya como una realización exclusiva y autárquica sino como un momento integral dentro de ese entramado relacional, universal en el espacio y el tiempo, que es la «Iglesia» (M. Kehl, *La Iglesia*, 83s. –cursivas del autor–). Reconoce Kehl, sin embargo, que este cambio se ha quedado en el «plano verbal-declaratorio» sin alcanzar consecuencias reales en la vida concreta; de ahí el fenómeno de las interferencias internas y externas en la comunicación eclesial o el que «se resienta la estructura misma de la Iglesia, que cruje amenazadoramente» (cf. M. Kehl, *¿A dónde va la…,* 65). La razón del desajuste reside "en la separación de empírica y teología en la actual percepción pública de la Iglesia [...]: la simple identificación tradicional entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia se ha trocado en una disociación casi total entre ambas dimensiones" (Ibid., p. 68). A su juicio, la superación de tan grave escollo pasa por ahondar en la visión conciliar de la «unidad sacramental» de la Iglesia, a la par que ir «por la comunicación a la comunión» o, lo que es lo mismo, desarrollar tal visión siguiendo un modelo explicativo basado en la teoría de la comunicación.

la relación entre Jesús, el Reino y la Iglesia: "La Iglesia es en Cristo como un sacramento" (LG, 1); "Él dio inicio a la Iglesia predicando la Buena Nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura" (LG, 5). La comunidad o asamblea del Pueblo de Dios tiene la obligación de cristianizar continuamente la Iglesia para situarla en el horizonte del Reino, la obligación de descentrarse para poner a Cristo y el servicio al Reino en el centro. Sólo de esta manera podrá mostrar y *actuar* el *sentido salvador* de la Tradición y anunciar hoy el Evangelio con credibilidad.

3.3. Algunos «criterios catequéticos» para el encuentro con Jesús de Nazaret

En buena medida, cuanto he dicho hasta ahora se orientaba en esta dirección: indicar algunas condiciones fundamentales para hacer que la catequesis conduzca en serio a «encontrarse con Jesús». Por tanto, comprender y asumir el nuevo estado de conciencia inducido por los profundos cambios antropológico-culturales y repensar la catequesis uniendo estrechamente la teología, la educación y la comunicación (ambos procesos concretizados inicialmente a través de la credibilidad de la revelación, la razonabilidad de la fe y el sentido salvífico de la Tradición y de la Iglesia), bien pueden considerarse condiciones generales para un auténtico encuentro y relación con Jesucristo. Me detengo ahora en otros «criterios catequéticos» –y catequísticos– más específicos. Tres, en particular: arraigo experiencial, enganche antropológico y verificación práxica de la educación a la fe y de la misma vida cristiana.

Por supuesto que cualquier condición para el encuentro debe leerse dentro del misterio insondable de la Gracia, pero un misterio que para nada es arbitrario, porque Dios no ha querido tener un rostro y una palabra divinos, sino que (lo repito de nuevo) ha querido presentarse con el rostro y la palabra de un hombre, del Nazareno, y –a través de él– en los rostros y palabras de todos los seres humanos que, por eso mismo, son la verdadera «gramática de Dios». Dentro de esta lógica, la teología en general y la catequética en particular piensan a Dios para pensar al hombre y buscan la divinidad de Cristo en la humanidad de Jesús. Dicho lo dicho, me detengo brevemente en tres «criterios» esenciales para que la catequesis pueda conducir al encuentro con Jesucristo.

Las primeras comunidades narraron su experiencia de vida y salvación, traduciéndola poco a poco en «enunciados de fe» construidos con arreglo al esquema mental, la cultura y las circunstancias de la época. Si los cristianos, durante muchos siglos, fueron capaces de hacer tan creíble y significativa su experiencia como para evangelizar con la convicción y efectos que lo hicieron, se debe a tres

bisagras que colocaron tan admirablemente en las puertas del misterio: engarce experiencial, ensamblaje antropológico y verificación práxica.

- *Engarce experiencial de la educación a la fe*

La *primera* se refiere al engarce experiencial de cuanto comunicaban los primeros cristianos. Todo partía y se refería a lo vivido con el Nazareno. El secreto básico para el encuentro con Jesús y para una verdadera renovación de la catequesis o, mejor aún, de los procesos de educación a la fe está ahí: es tornando a la experiencia como, por una parte, accedemos a las intenciones de fondo de la Escritura y de la Tradición y, por otra, reconocemos la historia hodierna de los avatares humanos. Obvio que este constante retorno a la experiencia no persigue el objetivo de proponer las formas externas de la misma, sino la recuperación de su sentido más hondo. Cae también por su propio pie que, junto a la original, debemos reflexionar sobre la experiencia presente a la hora de vivir la fe, para comprobar si sus formulaciones transmiten aquello que es fundamental y conducen a una praxis adecuada, o a un mero adoctrinamiento.

- *Ensamblaje antropológico de la fe*

Desde el principio del cristianismo, en *segundo* lugar, los contenidos de la fe se fueron organizando con una profunda ensambladura antropológica: descubrían el sentido de los dinamismos humanos, a la par que estos últimos esclarecían y contribuían a la razonabilidad de la fe. Como he dicho por activa y por pasiva, la palabra divina nos llega bajo formas humanas, con todas las implicaciones que esto acarrea; y del mismo modo que la divinidad de Jesús se realiza en su auténtica humanidad, cabe afirmar que la revelación de Dios «acontece» en la realización del hombre. De otra manera: Dios ha querido limitarse y, pese a tratar de revelársenos constantemente, solo lo consigue en la medida en que el hombre lo descubre, acepta y comprende; por lo que, cuanto más ahondamos en la condición humana, tanto mejores serán las disposiciones para «caer en la cuenta» de quién nos habla en ella y qué nos dice.

- *Vida cristiana y praxis coherente*

La *tercera* clave: una praxis coherente que servía para verificar el valor y sentido del mensaje. En los inicios cristianos, se vivía con la constante preocupación de unir estrechamente las realidades que ahora, precisamente, nos resultan más problemáticas, esto es: la identidad y orientación vital que comportaba la experiencia de los seguidores de Jesús, con la comunicación y acción que realizaban las anteriores en la vida concreta. Así que, por un lado, ni la religión ni la fe

católicas pueden desentenderse de la conflictiva recomposición de la identidad humana que vivimos actualmente, por lo que han de ser repensadas ellas mismas conforme a esa nueva identidad que está surgiendo; por otro lado, la catequesis tiene que tomarse seriamente en cuenta como ámbito donde verificar la manera histórica de expresar y comprender el mensaje cristiano, a la par que espacio donde revisar y reformular sus contenidos.

moral@unisal.it ■

El Catequista, testigo del misterio. II Congreso Internacional de Catequesis. Crónica del Encuentro

RsC nº 1 (2019)

Lola Ros de la Iglesia

Del 20 al 23 de septiembre unos 1500 catequistas, de 48 países acudimos a Roma para participar en el II Congreso Internacional de Catequistas que llevaba por título "El catequista, testigo del misterio". Esta vez el tema de reflexión era la segunda parte del Catecismo de la Iglesia Católica: *La celebración del misterio cristiano*. Peregrinar, acudir a Roma como catequistas, supone un acontecimiento de gracia para tantos cristianos embarcados vocacionalmente en esta tarea al servicio de la Iglesia. Escuchar al papa Francisco, su mensaje (esta vez en video por encontrarse de viaje a los Países bálticos), supone una experiencia única de comunión eclesial y de misión.

"Recuerdo con placer el primer encuentro que tuve con vosotros en el Año de la Fe, en 2013, y cuando os pedí "¡*sed* catequistas!, no *trabajéis* de catequistas: ¡esto no sirve! (…). Pensadlo bien: en este mundo de tanta indiferencia, vuestra palabra siempre será un primer anuncio, que llega a tocar el corazón y la mente de muchas personas que están a la espera de encontrar a Cristo. (…)¡El primer anuncio equivale a subrayar que Jesucristo muerto y resucitado por el amor del Padre, da su perdón a todos sin distinción de personas, si tan solo abren sus corazones para dejarse convertir!"[1].

La introducción al Congreso a cargo de Monseñor Rino Fisichella, *Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización*, recordó como las cuatro partes del Catecismo están articuladas entre sí: "el misterio cristiano es el objeto de la fe (primera parte); es celebrado y comunicado mediante las acciones litúrgicas (segunda parte); está presente para iluminar y sostener a los hijos de Dios en su obrar (tercera parte); es el fundamento de nuestra oración, nuestra alabanza y nuestra intercesión (cuarta parte)"(cf. Juan Pablo II, Constitución apostólica, *Fidei depositum,* 4); para después centrar el tema del Congreso: *El catequista, testigo del misterio*, llamado a transmitir la fe que ha recibido y que profesa, testigo del misterio que ilumina y da sentido a su vida cristiana.

Las dos primeras ponencias: *Lex credendi, lex orandi* (Abad Primado Gregory J. Polan, OSB); *La existencia cristiana a la luz del misterio* (Prof. Dr. Marianne Schosser,

[1] Mensaje en video del Santo Padre Francisco a los participantes en la conferencia internacional *"El catequista, testigo del misterio",* 22.09.2018.

Facultad de Teología Católica de Viena), sirvieron de marco para nuestra reflexión. La primera sitúa la catequesis como escuela de fe, pero una escuela viva que alimenta las raíces de la vida cristiana por medio de la participación en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. Lo que se nos ha transmitido a lo largo de los siglos es una tradición viva que profesa la fe y la celebra.

La Profesora Schosser nos adentró en el Misterio, recorriendo su sentido más profundo en la Escritura, esencialmente en San Pablo y en el Catecismo de la Iglesia Católica, para introducirnos en la vida mística, que no significa otra cosa sino ser incorporados a Cristo para vivir la Pascua del Señor. Por eso el catequista es "testigo del misterio", ya que el objetivo de la catequesis es conducir a una relación con Cristo que transforme toda la vida y para ello es necesaria la celebración litúrgica en la que conmemoramos su presencia.

Las siguientes aportaciones: *Catequesis mistagógica sobre la iniciación cristiana* (Mons. Francesco Cacucci, Arzobispo de Bari-Bitonto) e *Iniciación cristiana y catequesis kerigmática* (Mons. Andrea Lonardo, Director del Departamento para la Cultura y la Universidad del Vicariato de Roma) ofrecieron una reflexión a partir de la preocupación del papa Francisco en *Evangelii gaudium* por la catequesis kerigmática y mistagógica.

La primera nos ayuda a recordar como en los primeros siglos, el obispo en las catequesis mistagógicas introduce al neófito en el misterio ya celebrado. La catequesis es una escuela de fe que al principio pone las bases de la fe, pero más tarde alimenta las raíces de la vida cristiana a través de los sacramentos. Los tres sacramentos de la Iniciación cristiana jalonan la catequesis. La catequesis mistagógica debe interpretar los ritos a la luz de los acontecimientos salvíficos, explicar el sentido de los signos que tienen estos ritos y ponerlos en relación con la vida cristiana.

En la segunda, descubrimos que el kerigma no es solamente un anuncio inicial, sino una dimensión permanente de la catequesis que debe estar presente en todo el proceso de iniciación a la vida cristiana, para hacer resaltar la novedad de la fe (cf. EG 165). La catequesis kerigmática debe llevar a conquistar el corazón y la mente de las personas, a hacerlas enamorar de Jesús, mostrando su belleza, su novedad, su misericordia. Esta catequesis, que no puede olvidar la presentación de los contenidos de la fe, debe estar adaptada a las inquietudes propias del destinatario de cada edad, respondiendo a las preguntas que presentan, en su nivel y ambiente, en relación a las verdades fundamentales de la fe.

La tarde del segundo día estuvo dedicada a un encuentro de los congresistas por grupos lingüísticos en torno a los siguientes temas:

1. La mistagogia, introducción experiencial y sapiencial en el misterio de Cristo.
2. Lenguaje narrativo y simbólico.
3. Revivir la historia de la salvación: año litúrgico y catequesis.
4. El domingo: fundamento y núcleo de todo el año litúrgico (SC 106).
5. Anuncio de la vida eterna: vivir la esperanza.

El último día, el trabajo se centró en dos acentos importantes para la evangelización, hoy: *Catecumenado, un desafío para la evangelización*, Informe a cargo de Madame Claire Bernier, Delegada episcopal al Servicio de la Fe, Diócesis de Angers) y la Mesa redonda: *Piedad popular, una forma de evangelización.*

En el informe sobre el catecumenado se destacó la relación entre catecumenado y evangelización, entendiéndolo como una acción misionera y, a la vez, una realidad litúrgica y sacramental, ya que los catecúmenos son iniciados en los misterios de la salvación y a la vez introducidos en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad de la comunidad cristiana. Se acentuó la responsabilidad de toda la comunidad cristiana en los procesos catecumenales, así como el papel que tienen los padrinos como acompañantes, especialmente en las fases del discernimiento, en la iniciación a la oración y en la incorporación a la comunidad.

La mañana terminó con el Mensaje del papa Francisco, que todos los congresistas esperábamos con gran ilusión.

En la Mesa redonda se compartieron diversas experiencias especialmente vinculadas con peregrinaciones a diversos santuarios como lugares privilegiados para una nueva evangelización. "Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización" (EG 126).

Tras una *Lectio divina*, Monseñor Octavio Ruiz Arenas, *Secretario del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización,* leyó las Conclusiones del Congreso[2]. La tarde finalizó con un espléndido concierto.

El domingo, 23 de septiembre participamos en la Eucaristía en la Basílica de San Pedro, presidida por Monseñor Rino Fisichela.

---

2 *El Catequista, testigo del misterio*. Conclusiones del II Congreso internacional de Catequesis. Ciudad del Vaticano, 20-23 de septiembre de 2018.

Así, junto a la tumba de San Pedro, confesamos nuestra fe con renovada ilusión y conscientes de la misión que se nos encarga: *Ser testigos del Misterio.*

Lola Ros de la Iglesia
Secretaria de la Delegación Episcopal
de Catequesis de Zaragoza
Participante en el Congreso

Presentación del Directorio Diocesano de Catequesis

(Orientaciones pastorales y criterios para la catequesis y la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana)

RsC nº 1 (2019)

Sergio Pérez Baena

La Delegación de Catequesis de Zaragoza se siente privilegiada al inaugurar esta sección en este nuevo proyecto. "Resonancias catequéticas" pretende impulsar el ser, saber y saber hacer de la catequesis al igual que su estudio y reflexión, por lo que estamos de enhorabuena. Damos las gracias a todos aquellos que están haciendo posible que en el CRETA se vayan impulsando los estudios catequéticos.

La sección que nos ocupa recogerá en cada número los últimos documentos eclesiales que sean de interés para los estudios en catequética, abriendo así una puerta al magisterio universal o local. De este modo la vida de la Iglesia o de las Diócesis se hará presente en esta publicación con la presentación breve de documentos o textos de actualidad.

Comenzamos esta sección presentando el nuevo Directorio de Catequesis de Zaragoza "Y les proponía la Palabra" (Mc 2, 2) que ha entrado en vigor en la Archidiócesis de Zaragoza el pasado mes de enero. Después de un tiempo de reflexión y de trabajo personal este Directorio que nace con vocación de servicio sustituye al anterior que estaba en vigor desde 1991. Desde la Delegación de Catequesis queremos agradecer, también a través de estas páginas, el esfuerzo de toda la comunidad diocesana.

En su elaboración y consulta hemos ido recordando que necesitábamos un nuevo marco para la acción catequética en nuestra Diócesis porque los retos de la transmisión de la fe son nuevos y necesitan de una respuesta nueva. Así pues, el nuevo Directorio es un instrumento privilegiado que hemos elaborado entre todos para afrontar la urgencia del anuncio del Evangelio.

Es nuestro deseo que el Directorio nos sirva, a catequistas, sacerdotes y miembros de la vida consagrada como formación permanente al servicio de la trasmisión de la fe. En el Directorio encontramos los pilares sólidos en los cuales la Iglesia nos anima a apoyarnos para proponer la catequesis como un gran proceso de iniciación

a la fe. Nuestro Directorio pretende ser una recepción actual del Directorio General para la Catequesis, fuente de toda reflexión catequética.

Somos conscientes de la realidad plural de la Diócesis, pero también sentimos la importancia de afrontar en comunidad el desafío de "engendrar nuevos hijos en la fe". Cada comunidad parroquial está llamada a profundizar en su ser misionero replanteando su dimensión catequética.

Sintiendo con la Iglesia os proponemos un Directorio con unos acentos muy particulares que deseamos señalaros para que, al leerlo, lo hagáis desde la perspectiva en la que ha sido elaborado:

* La catequesis es el catequista. Necesitamos unos catequistas convencidos de su ministerio, que cuiden su espiritualidad y formación. Necesitamos catequistas con vocación que sepan dar razón de su esperanza.

* La catequesis es comunitaria o no es catequesis. Hemos de acentuar la dimensión comunitaria de la catequesis, reconociendo su papel fundamental en el proceso evangelizar y de construcción de la comunidad. Al hilo del Plan Diocesano de Pastoral creemos que las comunidades se revitalizarán cuando mejoren los procesos de iniciación cristiana.

* Es el tiempo de la familia. Sin la familia no podemos llegar al corazón de los catequizandos. Las familias han de ser el objeto y el sujeto de la catequesis. La etapa del despertar religioso es uno de los nuevos retos que nos lanza este Directorio.

* El catecumenado de adultos al servicio de la diversidad. Cada vez se llega a la fe más tarde y por caminos muy diversos. El catecumenado de adultos está al servicio de la personalización de la fe y es un gran medio de acompañamiento y de propuesta de la fe.

* La urgencia del primer anuncio. La catequesis está al servicio de la iniciación de la fe. La sociedad cada vez más plural y secular requiere una catequesis que enseñe lo esencial del mensaje cristiano. La renovación de la catequesis pasa por que la catequesis sea más misionera.

Todo Directorio es limitado y hay que leerlo con ojos de fe para que sus páginas nos ayuden a ampliar horizontes y a sumar esfuerzos en la tarea de la evangelización. Que siempre propongamos la Palabra.

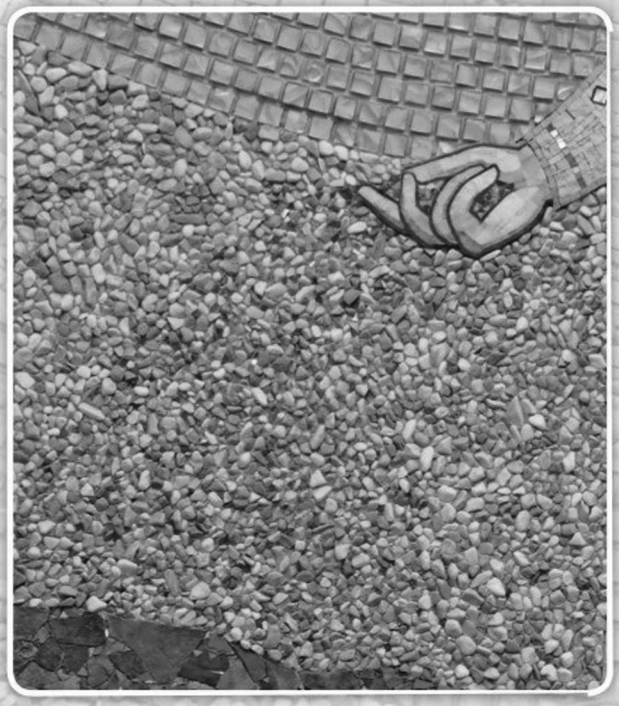
Sergio Pérez Baena

Delegado Episcopal de Catequesis

DIRECTORIO DIOCESANO DE CATEQUESIS

Orientaciones pastorales y criterios
para la catequesis y la celebración
de los sacramentos de la Iniciación cristiana

“Y les proponía la Palabra” (Mc 2,2)



archidiócesis de ZARAGOZA

P P C