

EMILIO ALBERICH

A decorative graphic consisting of several thick, curved teal bands that sweep across the top half of the cover from right to left.

LA CATEQUESIS EN LA IGLESIA

colección estudios cate

Emilio Alberich Sotomayor

LA CATEQUESIS EN LA IGLESIA

**Elementos de
catequesis fundamental**

Edición renovada de «Catequesis y praxis eclesial»



CENTRAL CATEQUISTICA SALESIANA / 28028 MADRID

Segunda edición renovada, octubre 1991

© Emilio Alberich

© 1991. Editorial CCS. Alcalá, 164 / 28028 MADRID

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro ni su tratamiento informático ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico o mecánico por fotocopia, por registro u otros métodos sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

Nihil obstat: Rafael Alfaro

ISBN: 84-7043-635-X

Depósito legal: M. 36.242-1991

Impresión: Gráficas Don Bosco. Arganda del Rey (Madrid)

Prólogo

Hace ya varios años que vio la luz en su edición española (*Catequesis y praxis eclesial*, Madrid, Central Catequística Salesiana 1983) este manual o texto de catequética fundamental o general, fruto de la docencia catequética durante largos años en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma y de amplia colaboración y contacto a nivel internacional.

De la acogida favorable del mismo dan fe las ediciones en lenguas diversas que han venido apareciendo hasta el presente. Además de la española, ya citada, existen las ediciones italiana (*Catechesi e prassi ecclesiale*, 2.^a ed., Leumann, Torino, Elle Di Ci 1987), portuguesa (*A catequese na Igreja de hoje*, São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco 1983), croata (*Keteheza i crkvena praksa*, Zagreb, Katehetski Salezijanski Centar 1986) y francesa (*La catéchèse dans l'Église*, Paris, Ed. du Cerf 1986). Todo esto me ha animado a preparar esta nueva edición, con el deseo de ofrecer un instrumento útil para la formación de catequistas y, sobre todo, en orden a la enseñanza de la catequética en Facultades, Seminarios y Centros.

Esta nueva edición sigue la línea general de la anterior, pero introduce numerosas variantes, sugeridas por la experiencia y por las nuevas coordenadas del problema catequético. Además de la puesta al día de la documentación y de las referencias bibliográficas, el texto ha sido totalmente revisado y refundido, con la preocupación de hacerlo más coherente, lógico y claro. Ha sido desbrozado respecto a algunos desarrollos no propiamente catequéticos y, en sentido positivo, repensado en relación con los retos pastorales de hoy y en la perspectiva de la opción evangelizadora que todos reclaman.

Es de esperar que esta obra pueda seguir prestando su servicio a favor de la renovación de la catequesis, en el espíritu y en la línea de las orientaciones del Concilio Vaticano II. Mi sincero agradecimiento a cuantos, compañeros, estudiantes y amigos, han contribuido con su ayuda y aliento a su realización. Y expreso mi gratitud especial a Juan Manuel Espinosa, Alvaro Ginel y José Luis Mena que, con sus valiosas aportaciones y sugerencias, han contribuido en forma determinante a su preparación y publicación.

Roma, Pascua de Resurrección de 1991

EMILIO ALBERICH SOTOMAYOR

Siglas y abreviaturas

DOCUMENTOS CONCILIARES Y DE LA SANTA SEDE:

- AA = *Apostolicam actuositatem* (apostolado de los seglares), Vat. II, 1965.
AG = *Ad gentes* (actividad misionera de la Iglesia), Vat. II, 1965.
CD = *Christus Dominus* (ministerio pastoral de los obispos), Vat. II, 1965.
CT = *Catechesi tradendae* (exhortación apostólica de Juan Pablo II, del 16.10. 1979).
DCG = Sagrada Congregación del Clero, *Directorio General de Pastoral Catequética*, 2 ed., Madrid, EDICE 1981, Vat. II, 1965.
DH = *Dignitatis humanae* (libertad religiosa), Vat. II, 1965.
DV = *Dei Verbum* (divina revelación), Vat. II, 1965.
EN = *Evangelii nuntiandi* (exhortación apostólica de Pablo VI, del 8.12.1975).
GE = *Gravissimum educationis* (educación cristiana), Vat. II, 1965.
GS = *Gaudium et spes* (la Iglesia en el mundo actual), Vat. II, 1965.
LG = *Lumen Gentium* (Iglesia), Vat. II, 1964.
PO = *Presbyterorum ordinis* (ministerio y vida de los presbíteros), Vat. II, 1965.
SC = *Sacrosanctum Concilium* (sagrada liturgia), Vat. II, 1963.
UR = *Unitatis redintegratio* (ecumenismo), Vat. II, 1964.

OTROS DOCUMENTOS:

- AL (Líneas comunes) = DEPARTAMENTO DE CATEQUESIS (DECAT), CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM), *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina*, 2 ed., Bogotá, Centro de Publicaciones CELAM 1986.
Alemania ER = SINODO ALEMÁN 1974, *La enseñanza de la religión en la escuela*, Madrid, Secretariado Diocesano de Enseñanza 1977 (policopiado).
Alemania KWK = *Das Katechetische Wirken der Kirche*. Ein Arbeitspapier der Sachkommission I der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, en L. BERTSCH et alii (Eds.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Ergänzungsband, Offizielle Gesamtausgabe II*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1978, pp. 31-97.
Brasil CR = *Catequese renovada. Orientações e conteúdo*, Documento aprovado pelos Bispos do Brasil, «Documentos da CNBB» n. 26, São Paulo, Edições Paulinas 1983.
CAPRILE (Sínodo 77) = G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Quarta Assemblea Generale* (30 settembre - 29 ottobre 1977), Roma, «La Civiltà Cattolica» 1978.
Catequesis y promoción humana = Semana Internacional de Catequesis, *Catequesis y promoción humana*. Medellín 11-18 de agosto de 1968, Salamanca, Sigueme 1969.
DIC.CAT. = INSTITUTO DE CATEQUÉTICA (FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN) DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA DE ROMA, *Diccionario de Catequética*, dirigido por Joseph Gevaert, Madrid, Editorial CCS 1987.

- España CC = COMISION EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La catequesis de la comunidad Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Madrid, EDICE 1983.
- España ER = COMISION EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Orientaciones pastorales sobre la enseñanza religiosa escolar*, Madrid, PPC 1979.
- EXELER (Sinodo 77) = A. EXELER, *Katechese in unserer Zeit Themen und Ergebnisse der 4 Bischofssynode*, Munich, Kosel 1979.
- Francia (Texte de référence) = CONFERENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *La catéchèse des enfants Texte de référence au service des auteurs de publications catéchétiques et des responsables de la pastorale*, Paris, Le Centurion 1980.
- GIACOMELLI (Sínodo 77) = R. GIACOMELLI, *Quale catechesi Dossier Sinodo 1977*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1978.
- Holanda (Grondlijnen) = INSTITUTO SUPERIOR DE CATEQUETICA DE NIMEGA, *Bases para una nueva catequesis*, Salamanca, Sígueme 1973.
- Inglaterra (Cornerstone) = K. NICHOLS, *Guidelines for Religious Education I Cornerstone*, Middlegreen, Slough, St. Paul Publ., 1978.
- IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate* = ISTITUTO DI CATECHESI MISSIONARIA della PONT. UNIV. URBANIANA (Ed.) *Andate e insegnate*. Commento all'Esortazione Apostolica «Catechesi tradendae» di Giovanni Paolo II, Bologna, Ed. Missionaria Italiana 1980.
- Italia RdC = CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma, Fondazione di Religione Santi Francesco di Assisi e Caterina da Siena, 1988.
- MATOS (Sinopsis) = M. MATOS, *Sinopsis para un estudio comparativo de la «Catechesi tradendae» con sus fuentes*, «Actualidad Catequética» 96 (1980) 97-144.
- Medellín = SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín conclusiones*, 6 ed., Bogotá, Secretariado General del CELAM 1973.
- Mensaje Sinodo 77 = *La catequesis en nuestro tiempo Mensaje al Pueblo de Dios*, Madrid, PPC 1978.
- Puebla = III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Madrid, BAC 1979.
- USA (NCD) = UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Sharing the Light of Faith National Catechetical Directory for Catholics of the United States*, Washington, United States Catholic Conference, Department of Education 1978.

Introducción

¿TIENE FUTURO LA CATEQUESIS?

La actividad catequética se ve hoy obligada a responder a grandes desafíos. No obstante el testimonio cotidiano de experiencias ricas y prometedoras, cunden con frecuencia el desánimo y el sentimiento de impotencia ante la dificultad de transmitir hoy la fe a las nuevas generaciones. Y esto, a pesar de los innegables logros de la renovación de la catequesis después del Concilio.

La época posconciliar ha sido ciertamente fecunda, pero también muy problemática, en el ámbito de la acción catequética. Concretamente, si los primeros años posconciliares han representado un momento exaltante de búsqueda y de creatividad, hay que reconocer que no han faltado el desconcierto, la perplejidad y la confusión frente a las nuevas ideas y «modas» catequéticas presentes en el ruedo de la acción pastoral: catequesis antropológica y «situacional», dimensión sociopolítica, talante catecumenal, lenguaje audiovisual, catequesis comunitaria, catequesis de adultos... Toda una avalancha de nuevas exigencias y perspectivas han revolucionado el campo de la tradicional praxis catequística, multiplicando los motivos de inquietud.

No es de extrañar, por lo tanto, que el campo de la catequesis siga atravesado por inquietudes, sospechas, situaciones más o menos declaradas de malestar, añoranzas del pasado y deseos de volver al estilo tradicional de los tiempos que fueron. Junto a la búsqueda de nuevos rumbos, no deja de insinuarse también la pregunta sobre el significado y la validez de todo el proceso de renovación de la catequesis, especialmente después de la sacudida del Vaticano II. Y no todos hacen la misma lectura del camino recorrido.

LA «ÉPOCA DEL CATECISMO»

En un cierto sentido, se puede afirmar que el Concilio Vaticano II ha marcado el final de una larga época, la «época del catecismo», caracterizada por la centralidad pedagógica y doctrinal del catecismo como compendio doctrinal e instrumento privilegiado del ejercicio de la catequesis.

Todos conocemos bien el uso y la importancia que, desde el siglo XVI y a lo largo de la edad moderna, han tenido los tradicionales catecismos, desde el del Concilio de Trento hasta el de S. Pío X, pasando por los no menos famosos de Belarmino, Astete, Ripalda, Deharbe, etc. Durante mucho tiempo se hizo consistir

la catequesis en aprender de memoria, explicar y aplicar a la vida estos sumarios o compendios de la doctrina cristiana, redactados de manera clara y sintética, en forma de preguntas y respuestas, divididos con frecuencia en tres partes: las verdades de fe necesarias para la salvación, los mandamientos que hay que practicar y los medios sobrenaturales que hay que emplear (gracia y sacramentos).

La reflexión catequética se ha inclinado con particular atención sobre este instrumento privilegiado de catequesis y sobre el modelo pastoral que presupone. Junto a innegables valores y benemerencias, se han podido detectar no pocas limitaciones: articulación más teológica que pedagógica del mensaje, lenguaje abstracto, pobreza bíblica y litúrgica, método deductivo, pedagogía magisterial y «depositaria», etc. ¹. No sólo: la catequesis del «catecismo» aparece también históricamente vinculada a una época que, al menos en parte, gozaba aún de la unidad y homogeneidad propia del ambiente de «cristiandad». En estas circunstancias, la educación religiosa se veía arropada en un ambiente familiar y social que garantizaba la comunicación de la fe, supliendo hasta cierto punto las deficiencias del método catequístico en uso.

Con el avanzar del tiempo, cunden la insatisfacción y la preocupación ante los fenómenos crecientes de descristianización e ignorancia religiosa. Poco a poco se irán multiplicando las voces que invocan la necesidad de revisar a fondo los distintos componentes de la acción pastoral y catequética. Y surge así y se desarrolla el movimiento catequístico.

EL MOVIMIENTO CATEQUETICO PRECONCILIAR: DEL «CATECISMO» A LA «CATEQUESIS»

Hacia finales del siglo pasado, y por todo el periodo que precede a la celebración del Vaticano II, se desarrolla un vasto movimiento de ideas y de iniciativas que apunta a la renovación y potenciación de la obra catequética en la Iglesia. Es lo que ordinariamente viene llamado «movimiento catequético» ².

El aspecto más oficial del movimiento proviene de una serie de estímulos y directrices que, partiendo de Roma, hallan eco en las diversas naciones e iglesias locales. Basta recordar la acción promotora de San Pío X, sobre todo con la encíclica «Acerbo nimis» (1905) y con los catecismos que llevan su nombre (1905 y 1912), el decreto «Provido sane» de 1935 ³ y el Congreso Catequístico Internacional de Roma de 1950.

También habría que recordar, en muchas naciones, la celebración de congresos

¹ Cf. al respecto el penetrante análisis de G. ADLER-G. VOGELISEN, *Un siècle de catéchèse en France 1893-1980 Histoire - Déplacements - Enjeux*, Paris, Beauchesne 1981, pp. 117-140 y W. LANGER, *Catecismo (criterios)*, en: DIC. CAT. 129-131.

² Cf. U. GIANETTO, *Movimiento catequético*, en: DIC. CAT. 581-582.

³ Cf. G. FRUMENTO, *La catechesi nei documenti della S. Sede*, Roma, Paoline 1965. U. GIANETTO, *Magisterio pontificio* (Documentos catequéticos s. XX), en: DIC. CAT. pp. 529-530.

catequísticos, los esfuerzos para elaborar catecismos y textos, el trabajo incansable de los pioneros y promotores de la renovación de la catequesis ⁴.

Más en profundidad, el movimiento catequético encuentra en algunas naciones el terreno favorable para una revisión sustancial de la realidad catequística, bajo el influjo de nuevas corrientes teológicas y pedagógicas y gracias al empleo de nuevos instrumentos de análisis e interpretación. Merecen una mención particular, en este sentido, las naciones de lengua alemana (especialmente, Alemania) y las de lengua francesa (sobre todo, Francia).

Una visión de conjunto del movimiento catequético europeo ⁵ permite distinguir, en forma muy aproximada, dos grandes momentos o períodos, caracterizados por preocupaciones y perspectivas diversas: más pedagógica la primera, más teológica y pastoral la segunda.

La primera y larga época del movimiento catequístico (que va desde finales del siglo pasado a la segunda guerra mundial) aparece dominada por la preocupación por el *método* de la enseñanza religiosa y por el influjo de las nuevas ideas *pedagógicas* y *psicológicas* (O. Willmann, J. F. Herbart, J. Dewey, G. Kerschensteiner, A. Ferrière, etc.). En el centro de la atención, se encuentra el problema de *cómo* enseñar mejor el catecismo, con mayor respeto del alumno y de sus reales condiciones de aprendizaje. Hay que recordar en este sentido el enorme influjo del famoso «método de Munich» y la labor infatigable de tantos pioneros de la renovación de la catequesis: H. Stieglitz, G. Gotzel, A. Weber, J. Gottler, W. Pichler, M. Gatterer, M. Pfliegler, C. Quinet, M. Fargues, F. Derkenne, M. Montessori, J. M. Digeon, etc.

Un segundo período, que podemos colocar convencionalmente entre la segunda guerra mundial y el Vaticano II, se ha centrado sobre el problema del *contenido* o *mensaje* de la catequesis y responde también al calificativo de «kerigmático» ⁶. Se siente, sobre todo, la necesidad de sustituir la articulación sistemática y prevalentemente escolástica del catecismo tradicional con una presentación más cauteladora y evangélica de la Buena Noticia, a la luz del «kerygma» apostólico y de la más genuina tradición catequística de la Iglesia. Algunas exigencias ocupan el centro de la atención: el cristocentrismo de la catequesis, la importancia de la historia de la salvación, la dimensión bíblica y litúrgica del mensaje cristiano, la concepción de la catequesis como educación de la fe. Son dignas de mención algunas figuras bien conocidas: J. A. Jungmann, F. X. Arnold, G. Delcuve, J. Co-

⁴ Por lo que se refiere a España, hay que mencionar las figuras de Andrés Manjón y Daniel Llorente, entre otras. Cf. J. MONTERO, *Movimiento catequético español preconciliar*, en: DIC. CAT. 582-584; V. M. PEDROSA, *Ochenta años de catequesis en la Iglesia de España*, «Actualidad catequética» 100 (1980) 617-658; L. RESINES, *Obra y pensamiento catequético de Daniel Llorente*, Valladolid 1981.

⁵ Para una panorámica general cf. A. ETCHEGARAY CRUZ, *Historia de la catequesis*, Santiago de Chile, Paulinas 1962; G. ADLER-G. VOGELEISEN, *op. cit.*, pp. 141-316; V. M. PEDROSA, *art. cit.*, U. GIANNETTO, *Movimiento catequético*, en: DIC. CAT. 581-582; ID., Munich (Método de), *ibid.*, 589-591.

⁶ Sobre la renovación kerigmática cf.: F. X. ARNOLD, *Al servicio de la fe*, Buenos Aires, Herder 1960; J. A. JUNGSMANN, *La predicación de la fe a la luz de la buena nueva*, San Sebastián, Dinor 1964; B. TRUFFER, *Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1962; E. ALBERICH, *Kerigmatica* (Catequesis), en: DIC. CAT. 494-497.

lomb, G. De Bretagne, F. Schreiber, K. Tilmann, J. Hofinger. Importantes instituciones e iniciativas están vinculadas a este fecundo período: la fundación de los Institutos Catequísticos de París («Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique», 1951) y de Bruselas («Lumen Vitae», 1957), la Semana Internacional de Catequesis Misionera de Eichstätt, de 1960⁷, el catecismo nacional alemán de 1955⁸, el Directorio francés de pastoral catequética, de 1964⁹, etc.

EL GIRO DEL VATICANO II: RENOVACION GLOBAL DE LA CATEQUESIS

El impacto del Vaticano II sobre la catequesis ha sido y sigue siendo muy grande. El Concilio representa el comienzo de una nueva época, el fin oficial de la «época del catecismo» y, en consecuencia, el punto de partida de una revisión en profundidad de las coordenadas esenciales del hecho catequístico¹⁰. Como es sabido, el Concilio no ha encarado en forma directa y explícita el tema de la catequesis. Pero se ha ocupado de algunos puntos relacionados esencialmente con la catequesis, como la Palabra de Dios, la fe, la Iglesia, la relación Iglesia-mundo. Piénsese en la visión teológica renovada de la *revelación* y de la *fe* (DV), de la *evangelización* (AG), en la nueva concepción *eclesiológica* (LG, SC, AG, GS), en los nuevos horizontes *antropológicos* y *culturales* abiertos con los puentes lanzados a la cultura moderna, a las confesiones no católicas, a las religiones no cristianas, etc. (GS, DH, UR, NA, AG, etc.) Son perspectivas y estímulos que no podían menos de incidir profundamente en el ámbito de la actividad catequética.

La época posconciliar ha sido para la catequesis, como para tantos otros aspectos de la vida eclesial, muy fecunda y problemática¹¹.

⁷ Cf. J. HOFINGER (Ed.) *Catequesis y misiones*, Vitoria, Eset 1962.

⁸ *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Frnburgo, Herder 1955. Edic. esp.: *Catecismo católico*, Barcelona, Herder 1957.

⁹ *Directorio de pastoral catequética para las diócesis de Francia*, 2 ed., Bilbao, Desclée de Brouwer 1968.

¹⁰ Sobre el influjo conciliar en la catequesis, cf. E. ALBERICH, *La pedagogía catechística dopo il Concilio*, «Orientamenti pedagogici» 16 (1969) 292-325; M. VAN CASTER, *Catéchèse selon l'esprit du Vatican II*, «Lumen Vitae» 21 (1966) 11-28; M. SIMON, *Vaticano II et le mouvement catéchétique*, «Revue Théol. de Louvain» 9 (1978) 59-82; «Teología y catequesis» 1 (1982) 1 *La recepción del Vaticano II en la catequesis española*.

¹¹ Sobre la situación de la catequesis en la época posconciliar existe una bibliografía muy extensa. Como orientación señalamos: E. ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973; «Lumen Vitae» 30 (1975) nn. 3-4: *Points de vue sur la catéchèse des dix dernières années*; S. RIVA - G. GATTI, *Il movimento catechistico italiano dal Vaticano II al Sinodo della catechesi*, Bologna, Dehoniane 1977; V. M. PEDROSA, *Vaticano II diez años después en España. La renovación catequética camino abierto, difícil, pero esperanzador*, «Actualidad Catequética» 76 (1976) 95-119; *La catequesis española ante la reforma pedagógica y el cambio cultural*, Madrid, Bruño 1971; A. CAÑIZARES LLOVERA, *La catequesis española ante la reforma pedagógica y el proceso de acogida del Vaticano II*, «Teología y catequesis» 1 (1982) 45-64; E. ALBERICH, «La catechesi nei documenti della Chiesa latinoamericana: da Medellín a Puebla», en: IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, 616-632; M. BORELLO, *La catequesis de Medellín a Puebla*, «Catequesis latinoamericana» 39 (1979) 33-50;

Ha sido ciertamente una época fecunda, rica en realizaciones, en la búsqueda de nuevos caminos, llena de entusiasmo y de creatividad. Bastaría recordar la elaboración de nuevos catecismos, textos y programas, la creación de nuevos Institutos y Centros de catequesis, la rica producción de subsidios de todo tipo para la renovación de la catequesis. Tanto en el terreno de la praxis como en el ámbito de la reflexión catequética, se han podido descubrir dimensiones nuevas del quehacer catequético: la instancia antropológica, la centralidad bíblica, la dimensión socio-política, la prioridad de los adultos, la incidencia de la comunicación y de lo audiovisual, el redescubrimiento de la comunidad, etc. Son solicitudes y estímulos de gran incidencia y alcance, capaces de diseñar un rostro verdaderamente nuevo, en parte inédito, de la actividad catequística.

Más no se puede negar que se ha tratado también de un período atormentado y problemático. El mundo de la catequesis se ha visto afectado por transformaciones y novedades nada fáciles de controlar. Con frecuencia se ha experimentado una situación tal de *movilidad* y de *problemática generalizada* que parecía poner en tela de juicio todos los elementos constitutivos de la catequesis: contenidos, métodos, lugares, estructuras, destinatarios, agentes, lenguaje, etc. No han faltado momentos de fuerte conflictividad y desconcierto. Basta recordar las polémicas en torno a los nuevos catecismos y textos de religión en casi todos los países, las discusiones acerca de la enseñanza de la religión en la escuela, la crisis de algunos Institutos y Centros de formación catequética. Las causas de esta situación son múltiples. No han faltado intentos desafortunados y experiencias más generosas que iluminadas. Pero hay que tener en cuenta las circunstancias y los desafíos de una sociedad que continuamente replantea el problema pastoral en términos nuevos e imprevisibles. Y, sobre todo, no se debe olvidar que toda época de profunda transformación lleva consigo riesgos y dificultades. Es el precio que hay que pagar por cualquier esfuerzo serio de renovación.

LA DÉCADA DE LOS DOCUMENTOS Y DIRECTORIOS

Al período agitado del primer posconcilio, ha sucedido después una situación más sosegada y abierta a la reflexión, viéndose las cosas desde una cierta distancia.

G SAEZ DE UGARTE, *La catequesis en América Latina de Medellín a Puebla* «Sinite» 21 (1980) 64, 155-183. G DUPERRAY, *Où va la catéchèse?*, «Catechèse» 17 (1977) 68, 323-337. R. MARLE, *Une nouvelle étape de la catéchèse française* «Études» oct 1980, 389-405. P. MOITEL, *D hier à aujourd'hui en France qu'est ce qui change en catéchèse?* «Lumen Vitae» 38 (1978) 4, 421-440. A. FOSSION, *La catéchèse scolaire d'hier à demain* «Nouv Rev Théologique» (1980) 3-21. V. AYEL, *Desplazamientos de una catequesis 1950-1980*, «Sinite» 21 (1980) 64, 131-153. D. J. PIVETEAU, *20 ans de catéchèse américaine*, «Lumen Vitae» 32 (1977) 2, 135-235. N. SMART - D. HORDER (Eds.), *New movements in Religious Education*, Birmingham (Alabama), Relig. Education Press 1979, «Catechèse» 26 (1986) 104. *Elargir les horizons. La catéchèse dans d'autres pays*, K. F. NICHOLS, *Religious Education in England and Wales* «The Living Light» 21 (1984-85) 1, 45-54. J. M. CALLE, *Catechesis for the 80's in the Asian Context* «East Asian Pastoral Review» 17 (1980) 2, 187-193, 4, 304-320. M. WARREN, *Sourcebook for Modern Catechetics* Winona Minnesota Christian Brothers Publ. 1983. Para los países de América Latina existe la importante «Colección V Centenario», del CELAM, en curso de publicación. Cf. también las voces de naciones y continentes en DIC CAT (con referencias bibliográficas).

y con nuevos instrumentos, en un clima eclesial y pastoral que invita al discernimiento, en continuidad siempre con las conquistas del Concilio y con el proceso de renovación de la catequesis.

Al servicio de una nueva síntesis se ofrecen ante todo numerosos documentos y manifestaciones que, a nivel de Iglesia universal, constituyen hoy en día un verdadero «corpus» pastoral de gran importancia: el «Directorio Catequístico General», de la S. Congregación para el Clero (DCG) de 1971; el II Congreso Catequístico Internacional de Roma ¹² la publicación, en 1972, del «Ordo initiationis christianae adultorum» (OICA) y, sobre todo, los dos Sínodos de los Obispos de 1974 y 1977, con las respectivas Exhortaciones Apostólicas conclusivas, la «Evangelii nuntian-di» y la «Catechesi tradendae».

El Sínodo de 1974, sobre la Evangelización, ha representado sobre todo una solemne toma de conciencia de la centralidad de la tarea evangelizadora, «misión esencial de la Iglesia», «la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (EN 14). Este tema, asumido como propio en muchas iglesias locales, ha llegado a ser ahora un punto de referencia y una opción pastoral prioritaria, capaz de modificar en forma sustancial la identidad y el estilo de la actividad catequética.

Por su parte, el Sínodo de 1977, sobre la catequesis, constituyó en sí mismo un acontecimiento significativo, en cuanto subrayaba en forma oficial la importancia y centralidad de la renovación de la catequesis y ponía de relieve algunas exigencias de gran interés (como la inculturación, la primacía del catecumenado, la importancia del surgir de las pequeñas comunidades), acentuando al mismo tiempo la complejidad y densidad del hecho catequético, síntesis armónica de «palabra», «memoria» y «testimonio» ¹³.

Otro importante acto oficial del magisterio catequístico ha sido la Exhortación Apostólica «Catechesi tradendae», culminación de la obra del Sínodo. Este documento, no obstante su invitación a la prudencia, no descalifica —como a veces se ha pensado— el movimiento catequístico posconciliar ni constituye una especie de apoyo a las fuerzas integristas y nostálgicas presentes en la Iglesia. Se coloca, en cambio, explícitamente en continuidad con el Sínodo de 1977 y, más fundamentalmente todavía, con el Directorio Catequístico General, cuya autoridad e importancia viene confirmada (CT 2). El documento pontificio quiere dar nuevo vigor a las iniciativas en curso y estimular la creatividad, con la necesaria vigilancia (CT 4), impulsar la «renovación continua» de la catequesis (CT 17) y caminar a igual distancia entre la «repetición rutinaria, que se opone a todo cambio» y «la improvisación irreflexiva, que afronta con ligereza los problemas» (CT 17).

Junto a estos acontecimientos mayores de la conciencia catequética eclesial, se sitúan otras manifestaciones y documentos de no menor relieve, como son los numerosos directorios nacionales publicados desde los años 70 ¹⁴, los documentos

¹² Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Atti del II Congresso Catechistico Internazionale, Roma, 20-25 settembre 1971*, Roma, Studium 1972.

¹³ Cf. Mensaje Sínodo 77, 8-10.

¹⁴ Cf. La bibliografía general, al final del volumen.

latinoamericanos de Medellín y Puebla, y otros que contribuyen a la construcción de una nueva síntesis doctrinal y operativa sobre el papel e identidad de la función catequética en la Iglesia de hoy.

EL PROBLEMA CATEQUETICO, HOY

¿Cómo se plantea, hoy, el problema de la catequesis? ¿Qué perspectivas cabe adivinar en su futuro?

La situación no carece ciertamente de nubes y sombras. Desde cierto punto de vista, se diría que en muchas partes se constata hoy un estado general de «crisis» catequética, de ineficacia generalizada. A los ojos de muchos, la pastoral catequética parece abocada al fracaso, incapaz de responder a los retos de una sociedad secularizada, pluralista y en vías de descristianización. En su seno se anidan situaciones problemáticas muy graves:

— La difusión de la *indiferencia religiosa* y del fenómeno de la *increencia*, consecuencias de un proceso de secularización que lleva paulatinamente a la marginación de lo religioso en nuestra sociedad.

— *La crisis del proceso de iniciación cristiana*, es decir, del conjunto de ritos y acciones que deberían garantizar el acceso a la fe y a la vida cristiana de las nuevas generaciones. De hecho, la práctica sacramental y catequética hoy en uso constituye para muchos el final de toda expresión religiosa, convirtiendo así el proceso de iniciación en proceso de conclusión.

— *La crisis de credibilidad de la Iglesia*, sobre todo en su dimensión institucional, que a los ojos de muchos contemporáneos constituye más un obstáculo a la fe que un instrumento de evangelización. Se lamenta así que haya «grandes ámbitos humanos en los que la Iglesia está particularmente ausente: el mundo obrero, el mundo de la emigración, amplios sectores de nuestra juventud, el mundo de la cultura y de la universidad, grandes sectores rurales... y, por encima de todo, el mundo de los más pobres, de los más marginados»¹⁵.

— *El divorcio entre fe y vida, entre fe y cultura*, el «drama de nuestra época», según Pablo VI (EN 20), que reduce el cristianismo para muchos a algo éticamente irrelevante, sin valor existencial, culturalmente extraño y estéril.

Frente a esta situación, que constituye un reto de grandes proporciones, se impone un repensamiento global, radical, de toda la acción pastoral y, más en concreto, de la catequesis.

Hoy se recurre con predilección a la opción evangelizadora como a una categoría catalizadora de todas las preocupaciones y urgencias pastorales del momento. Se proclama la necesidad de una nueva evangelización, del paso de una pastoral de «mantenimiento» a una pastoral de «evangelización», de la urgencia de una Iglesia «en estado de evangelización».

¹⁵ España CC 52.

Son expresiones no exentas de ambigüedad, expuestas al peligro de convertirse en frases de efecto, en modas pastorales que no tocan el meollo de los problemas reales. Por lo que se refiere a la catequesis, la gravedad de la situación invita a un esfuerzo serio de reflexión y análisis.

IDENTIDAD Y DIMENSIONES DE LA NUEVA CATEQUESIS

Cuanto hemos dicho permite situar el presente volumen en sus coordenadas interpretativas. Quiere ofrecer un intento de clarificación y de profundización de la *naturaleza* y *cometidos* de la catequesis, a la luz de los estímulos conciliares y de la rica labor posconciliar. En el centro de la atención se encuentra, por consiguiente, la *identidad* de la función catequética, su *significado* y colocación en el marco pastoral de la Iglesia de hoy, los rasgos típicos de su rostro renovado en la actual conciencia eclesial. No siempre las consideraciones que siguen podrán traducirse en inmediata práctica pastoral (serán necesarios otras mediaciones y desarrollos): se trata, sobre todo, de garantizar la *mentalidad de base* del catequista o responsable de la catequesis, suministrando elementos y pautas para poder responder a las cuestiones esenciales que están en la base de toda acción catequética eficaz: qué es la catequesis, cuáles son sus condiciones básicas, qué fin se propone, qué papel desarrolla en la comunidad eclesial, quiénes son sus responsables, hacia dónde debe caminar...

El texto se presenta como un ensayo de *catequética fundamental* o *general*, es decir, como un intento de reflexión sistemática sobre la identidad y dimensiones fundamentales del hecho catequético. Dividido en ocho capítulos, procede según un triple momento o aproximación a la identidad de la catequesis:

— En un primer momento, se considera la catequesis en el *contexto general de la actividad pastoral de la Iglesia*, como parte de un todo en el que se inserta orgánicamente y del que recibe su significado. Por eso se parte del panorama global de la praxis eclesial y del «proyecto pastoral» que en cierto sentido se impone en la actual coyuntura social y eclesial (cap. 1). A la luz de este cuadro, se intenta una primera aproximación a la identidad de la catequesis, vista sobre todo en su relación con la evangelización y en el marco vital de las demás manifestaciones del «ministerio de la palabra» de la Iglesia (cap. 2).

— En un segundo momento, el más importante, se profundizan la función y la naturaleza de la catequesis en *relación con las tres realidades* o *categorías de base* que constituyen su soporte esencial: la *Palabra de Dios*, la *fe* como respuesta, y la *Iglesia* como ambiente y horizonte. De este modo, se habla de la catequesis como servicio de la Palabra y anuncio de Cristo (cap. 3), como educación de la fe (cap. 4) y como mediación y experiencia eclesial (cap. 5).

— El tercer momento, que amplía el precedente a modo de círculos concéntricos en expansión, reflexiona sobre la identidad de la catequesis *en relación con otros momentos cualificantes de la actividad pastoral de la Iglesia*: el servicio de la

caridad y compromiso (catequesis y «diaconía»: cap. 6), la vida comunitaria (catequesis, comunión y comunidad: cap. 7) y la acción litúrgica (catequesis y liturgia: cap. 8).

El trabajo que presentamos no es exhaustivo, pero quiere responder a los interrogantes básicos de la realidad catequética. Algunas cuestiones particulares han sido incorporadas a lo largo de los capítulos, como, por ejemplo: la relación entre catequesis y teología, entre catequesis y cultura, entre catequesis y socialización, la dimensión ecuménica de la catequesis, las implicaciones políticas de la catequesis, *el problema de la enseñanza de la religión en la escuela*. Otros aspectos y problemas se evocan solamente. Para una profundización ulterior se ofrecen, después de cada capítulo, sugerencias bibliográficas que esperamos sean orientadoras y suficientes.

EL MARCO GENERAL DE LA ACCION CATEQUETICA HACIA UNA RENOVADA PRAXIS ECLESIAL

Como punto de partida, es importante que una reflexión sobre la acción catequética en la Iglesia de hoy se abra con la descripción del panorama global del quehacer de los cristianos en el mundo actual. Y esto, para evitar que la catequesis quede aislada en el conjunto de la tarea eclesial y para subrayar la necesidad, hoy, de una acción global y armónica con vistas a conseguir objetivos pastorales. Sólo de este modo, la catequesis podrá ser un elemento válido en una Iglesia que se considera en estado de evangelización.

I. LAS NUEVAS URGENCIAS DE LA ACCION PASTORAL, HOY

El mundo de la secularización y de la increencia lanza hoy tales retos a la acción de los cristianos que es preciso replantearse a fondo el sentido mismo de la misión de la Iglesia y responder a preguntas acuciantes y fundamentales, como por ejemplo: ¿qué visos de eficacia tiene la acción eclesial, hoy? ¿qué opciones prioritarias se imponen en un proyecto pastoral de talante evangelizador? Y más profundamente aún: ¿en qué consiste propiamente la misión de la Iglesia en el mundo actual? ¿cómo ordenar y reducir a un proyecto unitario la variedad de sus actividades? ¿qué Iglesia debemos construir, si queremos de verdad superar la crisis de credibilidad de los cristianos y ser evangelizadores en el mundo de hoy?

No se trata de cuestiones retóricas. Los problemas existen y están sobre el tapete. Basta pensar en la cantidad de reflexiones, estudios, reuniones y discusiones que, a partir del Concilio Vaticano II, se han desarrollado alrededor de estos temas. En el fondo de muchos problemas aireados en los últimos años, como por ejemplo, la nueva evangelización, la relación entre fe y política, fe y liberación, evangelización y promoción humana, diálogo entre fe y cultura, identidad cristiana, etc.,

es fácil entrever la necesidad de *volver a definir con claridad los términos esenciales de la presencia cristiana en el mundo actual.*

En el corazón de estos problemas late una urgencia de fondo: la necesidad de *reencontrar la propia identidad*, como Iglesia y como experiencia de fe, *en una sociedad en transformación.* Los cristianos de hoy sienten la necesidad de clarificarse a sí mismos la especificidad e importancia de la propia misión, como personas y como comunidad. Y hay también una perspectiva de futuro: ¿hacia qué Iglesia estamos caminando? ¿qué proyecto global de Iglesia debe orientar los esfuerzos de cuantos trabajan en el ámbito de la acción pastoral? Si el Concilio ha invitado a leer los signos de los tiempos, no se puede descuidar, en una reflexión sobre la realidad catequética de hoy, una lectura atenta de aquellos signos que, en algún modo, prefiguran el futuro de la Iglesia y de su presencia en el mundo.

II. ARTICULACIONES ESENCIALES DE LA PRAXIS ECLESIAL

Comenzamos nuestro itinerario con un intento de descripción del conjunto articulado de la praxis eclesial (véase el cuadro de la página 21). Preferimos hablar aquí de «praxis» eclesial, más que de acción «pastoral», para evitar el peligro de polarización clerical que, durante siglos, ha concentrado la misión de la Iglesia en manos de los «pastores» (obispos, sacerdotes, religiosos), según una radicada concepción que divide a la Iglesia en dos sectores: uno responsable y activo, *el clero*, y otro mayoritario, pero pasivo, *el pueblo*, sometido a los pastores, simple «objeto» de cuidados pastorales. Hablando de «praxis eclesial», se quiere indicar la acción y el testimonio de todos los cristianos en cuanto Iglesia, aunque sin menoscabo de la diversidad de ministerios y de articulaciones diferentes del cuerpo eclesial. Por otra parte, el término «praxis» sugiere el estilo de una *acción transformadora y según un proyecto*, aportando dinamismo y proyección de futuro a la acción eclesial.

Si se considera el conjunto de la praxis eclesial, un primer criterio de articulación considera los diversos niveles de importancia de la acción de la Iglesia, según el grado de proximidad y eficacia con respecto al fin último de la Iglesia misma. Así distinguimos tres fundamentales niveles operativos:

- 1) el nivel del *objetivo y tarea fundamental*: el servicio del Reino de Dios;
- 2) el nivel de las *funciones o mediaciones eclesiales* para la actuación del Reino;
- 3) el nivel de los *agentes y condicionamientos* personales e institucionales de la praxis eclesial.

1. PRIMER NIVEL:

El objetivo y tarea fundamental de la praxis eclesial: el servicio del Reino de Dios

El primer rasgo esencial que caracteriza la tarea de la Iglesia consiste en subrayar el hecho de que *no existe para sí misma*, sino al servicio de un proyecto divino

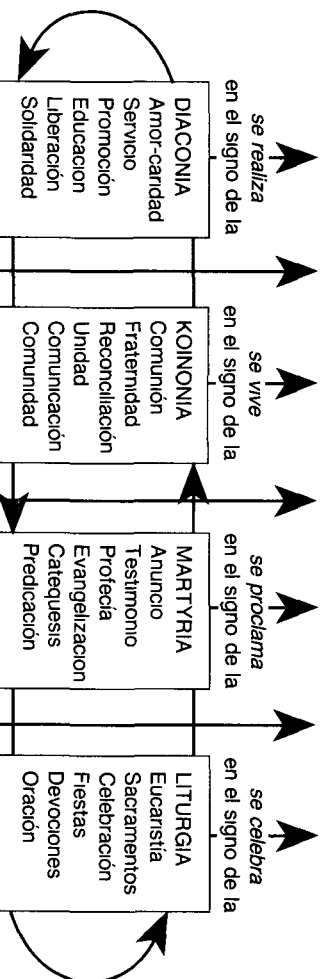
CUADRO GENERAL DE LAS ARTICULACIONES ESENCIALES DE LA PRAXIS ECLESIAL

1. TAREA FUNDAMENTAL Y OBJETIVO FINAL
de la praxis eclesial

CONVOCACION-MISION al servicio del REINO DE DIOS

EL PROYECTO DEL REINO DE DIOS EN SU VISIBILIDAD ECLESIAL

2. FUNCIONES o MEDIACIONES ECLESIALES



3. AGENTES Y CONDICIONES PERSONALES E INSTITUCIONALES
de la praxis eclesial

PERSONAS - ESTRUCTURAS - INSTITUCIONES - ORGANIZACIONES

que supera con mucho los límites de la realidad y de la acción eclesial: el *proyecto del Reino de Dios*. Este proyecto, que recibe también otros nombres en la tradición bíblica y eclesial (recapitulación de todas las cosas en Cristo, construcción del Cuerpo de Cristo, plan universal de salvación, liberación de los hijos de Dios, unidad del género humano, paz mesiánica, vida en plenitud, etc.) es el plan grandioso de Dios sobre la humanidad, que, en Cristo y por medio del Espíritu, se realiza en la historia. Es el plan de promoción y liberación integral de la humanidad, promesa de victoria y de felicidad en una humanidad reconciliada y unida. Es la realización de los valores supremos que los hombres de todos los tiempos anhelan y sueñan: «reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz»¹. La venida del Reino de Dios, esta «utopía del corazón humano»², constituye el anhelo supremo y el punto de referencia de toda actividad en la Iglesia. Para captar todo el alcance y significado de este compromiso fundamental, conviene añadir algunas consideraciones:

1.1. *Relación Iglesia-Reino de Dios*

La Iglesia, como «sacramento universal de salvación» (LG 48), sacramento del Reino, *no se identifica con el Reino de Dios, sino que «constituye en la tierra el germen y el principio de este reino»*³. Ella es «sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1), es signo y, por tanto al mismo tiempo, anuncio y presencia germinal del gran proyecto de Dios sobre la humanidad⁴. La Iglesia, al servicio de este plan universal, constituye una mediación histórica providencial, querida por Dios, pero no en el sentido de que sus fronteras encierren y limiten la realización del proyecto mismo, sino como «pueblo mesiánico», pueblo testigo que tiene la misión de proclamar la venida y la promesa del Reino, mientras constituye la primicia de este mismo Reino.

De aquí una primera y fundamental indicación para la praxis eclesial: ésta no puede tener como fin la realidad misma de la Iglesia, su autoconservación o afirmación en el mundo, sino que se proyecta toda ella hacia un plan que la trasciende y determina su sentido: la venida del Reino y su crecimiento en la historia. *Aquí encuentra la comunidad cristiana el significado último de sus propios esfuerzos, en ver avanzar los valores del Reino la fraternidad, la unidad, la libertad, la paz, la felicidad, la vida*

1.2. *Relación Iglesia-mundo*

En este sentido hay que repensar también la *relación entre la Iglesia y el mundo*, según la visión renovada del Vaticano II. El mundo, es decir, la humanidad

¹ *Misal Romano* prefacio de la fiesta de Cristo Rey

² Cf L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Santander, Sal Terrae 1980, p. 68

³ LG 48 Cf Puebla 226 y España CC 19

⁴ «Ella es su signo. En ella se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo silenciosamente en el mundo entero», Puebla 227

histórica, no debe ser visto como algo extraño u opuesto al proyecto del Reino, ni tampoco como simple campo de aplicación de la salvación de la Iglesia, sino *como lugar de realización del Reino*, en la medida en que secunda el impulso del Espíritu. Hay que superar, por tanto, ciertas formas históricas de contraposición e instrumentalización del mundo como, por ejemplo:

- el modelo «el mundo *en* la Iglesia», típico de la sociedad medieval, fuertemente unificada y dominada por los valores cristianos y por la autoridad de la Iglesia;
- el modelo «el mundo *para* la Iglesia», allá donde las realidades temporales se promueven y organizan no por sí mismas, sino en función de los fines de la sociedad religiosa;
- el modelo «la Iglesia y el mundo», visión dualista que ve al mundo y a la Iglesia como dos entidades completas, autosuficientes y casi contrapuestas, entre las que se establecen relaciones de oposición, o de desconfianza, o de diálogo, o de colaboración.

Es más propio hablar de *Iglesia en el mundo y para el mundo*, de Iglesia como *porción del mundo al servicio del mundo*, «sierva de la humanidad»⁵. Ella «camina con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (GS 40b).

Desde el punto de vista de la praxis eclesial, esto quiere decir que la Iglesia no debe preocuparse tanto por reafirmarse a sí misma cuanto por estimular el crecimiento del mundo según el plan de Dios, para hacer al mundo más humano y más conforme con el proyecto liberador del Reino. Y este su papel sacramental, instrumental, lo desarrolla en una profunda unidad de intentos y de esfuerzos con todos aquellos que, creyentes o no, se sienten comprometidos en la promoción de los valores del Reino.

1.3. *La Iglesia: convocación y misión*

Bajo esta luz hay que considerar el dinamismo esencial de la Iglesia, que es, al mismo tiempo, *convocación y misión*, para el desenvolvimiento de su mediación salvadora. Ella es *convocación*, es decir «ekklesía» (reunión de convocados), asamblea, vocación (llamada), pueblo de adquisición; en función de una misión, envío, pueblo mesiánico, apostolado⁶. Convocación y misión son los dos polos de un continuo dinamismo —a modo de sístole y diástole— que hace que la Iglesia se recoja para difundirse, se reúna para sentirse continuamente lanzada al mundo, se concentre para perderse en el humilde testimonio del Reino, del que es germen y primicia⁷.

⁵ PABLO VI, *Discurso de clausura del Concilio*, 7.12.1965.

⁶ Cf. K. LEHMANN, *Was ist eine christliche Gemeinde?*, «Intern. Kath. Zeitschrift Communio» 2 (1972) 6, 481-497

⁷ Cf. D. EMEIS-K. H. SCHMITT, *Handbuch der Gemeindelehre*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1986, p. 48 («Spannung zwischen Sammlung und Sendung»).

2. SEGUNDO NIVEL:

Las funciones y mediaciones eclesiales para la realización del Reino

El cometido fundamental de la Iglesia —el servicio del Reino— no se reduce a colaborar con los hombres de buena voluntad en el esfuerzo de transformar la humanidad. Ella se siente depositaria del «misterio» revelado por Dios en Cristo y tiene la misión específica de iluminar, guiar, fecundar y estimular la historia de los hombres, para que pueda llegar a ser de manera formal, consciente, realización del Reino de Dios. La Iglesia actúa su sacramentalidad, en cuanto sacramento del Reino, a través de las *mediaciones o funciones eclesiales*.

Tradicionalmente, tanto la teología pastoral como la praxis eclesial —y el mismo Concilio— han presentado las funciones eclesiales según el esquema tripartito de los tres oficios de Cristo: sacerdote, profeta y rey, distinguiendo así un *triple ministerio en la Iglesia litúrgico, profético y real*⁸. Pero no parece que esta división tenga un fundamento del todo convincente⁹, ni que corresponda a las reales articulaciones del quehacer eclesial, especialmente por lo que se refiere a la función llamada «real»¹⁰.

En cambio, parece más convincente y adecuada una división cuatripartita que enlaza con la naturaleza sacramental de la Iglesia en cuanto signo e instrumento del Reino de Dios. El ideal del Reino, del que la Iglesia constituye un germen y un anuncio, se hace visible en el mundo por medio de cuatro formas fundamentales de presencia eclesial:

- como Reino realizado en el amor y en el servicio fraterno (signo de la DIACONIA);
- como Reino *vivido en la fraternidad y en la comunión* (signo de la KOINONIA);
- como Reino *proclamado y testimoniado en el anuncio confesante y liberador del Evangelio* (signo de la MARTYRIA);

⁸ Cf por ejemplo C FLORISTAN-M USEROS, *Teología de la acción pastoral*, Madrid, BAC 1968, pp 258-269 (ministerio profético, litúrgico y hodegético), D EMEIS-K H SCHMITT, *op cit*, p 47 (Martyria, Liturgia, Diakonia) Otras expresiones K LEHMANN, *art cit*, (martyria, liturgia, diakonia), W KASPER, *Elemente einer Theologie der Gemeinde*, «Lebendige Seelsorge» 26 (1976) 5, p 296 (Verkündigung [predicación], Liturgie, Diakonie), L ROOS, *Begriff und Gestalt der Kirchlichen Gemeinde*, «Lebendige Seelsorge» 27 (1976) 5, p 302 (Glaubensdienst, Gottesdienst, Bruderdienst [Servicio de la fe, liturgia o «servicio de Dios», servicio fraterno]), etc

⁹ Cf las investigaciones históricas de J FUCHS, *Origines d'une trilogie ecclésiologique a l'époque rationaliste de la théologie*, «Rev Scienc Philos et Theol» 53 (1969) 186-211, y L SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt-Berna 1982 También Congar relativiza la división tripartita cf Y CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Fax 1973, pp 45-48

¹⁰ K RAHNER «Die Grundfunktionen der Kirche Theologische Vorüberlegung», en: F X ARNOLD et alii (Ed), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band I, Friburgo, Herder 1970, pp 233-236 enumera seis funciones fundamentales de la Iglesia evangelización, culto, administración de los sacramentos, vida jurídica, vida cristiana y acción caritativa Estas funciones pueden ser distribuidas en tres grupos anuncio de la palabra, eucaristía, vida de amor

— como Reino *celebrado* en los ritos festivos y liberadores de la liturgia (signo de la LITURGIA).

De este modo, la Iglesia se presenta en el mundo como el lugar por excelencia del *servicio*, de la *fraternidad*, del *testimonio*, de la *fiesta* ¹¹, en correspondencia con cuatro categorías antropológicas de base: la *acción*, la *relación*, el *pensamiento* y la *celebración*. Son modos equivalentes de subrayar la complementaridad y significación de estas cuatro formas de ser en el mundo signo eclesial del Reino ¹².

• **DIACONIA.** El signo de la *diaconía eclesial* responde a la profunda exigencia de los hombres y de los pueblos de hallar una alternativa a la lógica de dominio y de egoísmo que envenena la convivencia humana. La comunidad cristiana está llamada a testimoniar *un nuevo modo de amar*, una tal capacidad de entrega y de compromiso por los demás que haga creíble el anuncio evangélico del Dios del amor y del reino del amor. El signo de la diaconía prende de tal modo en el corazón del proyecto del Reino que parece entre todos el más decisivo e importante (Cf. Mt 25, 35-46), verdadero test de autenticidad de los demás.

• **KOINONIA.** El signo de la *koinonía eclesial* o *comunión* responde al anhelo de hermandad, de paz, de reconciliación y comunicación de los hombres de todos los tiempos. Debe manifestar *un modo nuevo de convivir y de compartir*, anuncio de la posibilidad de vivir como hermanos reconciliados y unidos, con plena aceptación de todas las personas y con el máximo respeto de la libertad y originalidad de cada una. Frente a una sociedad dominada por la ambición, por la codicia del poder, por la violencia y la marginación sistemática de los más débiles; frente a las leyes de la ganancia y de la eficacia despersonalizante y deshumanizante; en un mundo desgarrado por las divisiones, discriminaciones y egoísmos, los cristianos están llamados a testimoniar la utopía del reino de la fraternidad y de la paz, ofreciendo espacios de libertad y de comprensión, de amor sincero y de respeto de los derechos de todos.

• **MARTYRIA.** El signo de la *martyría* o *función profética* aparece en el mundo como anuncio liberador y como *clave de interpretación de la vida y de la historia*. Ante la demanda de sentido y ante la experiencia del mal, que conduce a

¹¹ También C Floristan acepta hoy una división cuatripartita de la tarea pastoral, distinguiendo la misión profética (martyria), la fraternidad vivida (koinonia), la vida sacramental (leiturgia) y el compromiso liberador (diakonia) C FLORISTAN, «Acción pastoral», en C FLORISTAN-J J TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp 34-35 Cf de igual modo B Seveso («Martyria», «leiturgia», «koinonia», «diakonia») son los núcleos fundamentales de la acción de la Iglesia y de la comunidad) B SEVESO, «La parrocchia e la teologia», en G AMBROSIO et alii, *Chiesa e parrocchia*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1989, p 43 La división cuatripartita tiene además el merito de subrayar el carácter «sacramental» (en cuanto signo del Reino), y no solo funcional, del signo de la koinonia

¹² El cuádruple signo consta ya de algún modo en el famoso sumario de Lucas sobre la comunidad primitiva (Hch 2, 42-47), sobre todo si el inciso de 2,47b no es interpretado en sentido pasivo («encontrando favor ante todo el pueblo»), sino activo, como expresión de la «diaconía» («teniendo caridad hacia todo el pueblo») cf G G GAMBA, *Significato letterale e portata dottrinale dell'inciso partecipale di Atti 2 47*, «Salesianum» 43 (1981) 45-70

tantos hombres al fatalismo y a la desesperación, los cristianos están llamados a ser en el mundo portadores de esperanza, «enemigos del absurdo, profetas del sentido»¹³, a través del anuncio de Jesús de Nazaret, que revela el amor del Padre e inaugura y garantiza la realización del Reino. Es el signo del testimonio desinteresado, de la palabra libre y valiente («parresía»), llena de la fuerza profética que no calla ante las amenazas; es el signo de la palabra encarnada, repensada y vivida en el lenguaje significativo de cada pueblo y de cada hombre.

• **LITURGIA.** El signo de la *liturgia eclesial* comprende el conjunto de ritos y celebraciones de la vida cristiana como experiencia de liberación y de salvación. Responde a la exigencia, profundamente radicada en el corazón del hombre, de celebrar la vida, de acoger y expresar en el símbolo el don de la salvación y el misterio de la existencia, rescatada y trasformada. Frente a los límites mortificantes de la racionalidad, en una sociedad que reprime la libertad y condena a la soledad, la comunidad cristiana está llamada a crear espacios en donde la vida y la historia, liberadas de su opacidad, sean *celebradas, exaltadas, relanzadas como proyecto y como lugar de realización del Reino*. En la Eucaristía, sacramentos, fiestas y conmemoraciones que constelan la experiencia de fe, los cristianos deben testimoniar y celebrar, con alegría y agradecimiento, la plenitud liberadora del anuncio que se nos ha dado en Cristo. Los valores del Reino —la paz, la fraternidad, el amor, la justicia— son así anunciados y pregonados en la forma visible de celebraciones que los manifiestan y los realizan.

He aquí la misión específica de la Iglesia en el mundo: hacer presentes en medio de los hombres, como signo y primicia del gran proyecto de Dios, los cuatro grandes dones de que es portadora: un nuevo modo de amor universal, una nueva forma de convivencia fraterna, una palabra y un testimonio henchidos de salvación y de esperanza, un conjunto de ritos transparentes y expresivos de una vida en plenitud. A través de estos signos, la Iglesia cumple su misión en la historia y presta su contribución específica e insustituible a la realización del Reino de Dios.

El entramado orgánico de las funciones eclesiales

Para una recta comprensión de las funciones o mediaciones eclesiales, añadamos algunas consideraciones:

a) Las cuatro funciones eclesiales *no pueden separarse entre sí como realidades independientes*, porque de hecho cada una de ellas puede participar en una

¹³ P. RICOEUR, «Tareas de la comunidad eclesial en el mundo moderno», en: *Teología de la renovación*, Salamanca, Sígueme 1972, p. 200.

medida más o menos cabal de la naturaleza de las otras. Más aún, las cuatro funciones están tan íntima y constitutivamente unidas entre sí que ninguna de ellas puede ostentar autenticidad y transparencia si queda desligada de la relación con las demás.

b) El conjunto de las funciones y mediaciones eclesiales constituye un todo orgánico, que expresa la *globalidad* de la experiencia cristiana eclesial. La presencia armónica de las cuatro funciones puede constituir un criterio de *discernimiento* de la autenticidad cristiana y eclesial de muchas experiencias concretas.

c) ¿Es posible establecer una *jerarquía*, un *orden de importancia*, entre las distintas funciones eclesiales? Si se adopta como criterio valorativo el objetivo final del Reino de Dios, se podría decir que, a los *signos de la diaconía y de la koinonía*, *corresponde una cierta primacía*, dado que son portadores en forma más inmediata de los valores fundamentales del proyecto del Reino: el amor y la comunión. El ministerio de la palabra y la liturgia resultan más fácilmente falsificables, pudiendo degenerar en retórica, palabra vacía, ritualismo. Quiere decir que la Iglesia cumple mucho más su misión evangelizadora en el mundo por lo que *hace y es*, en la línea del amor y de la fraternidad, que por lo que *dice y celebra*.

Se podría objetar que, como ha reafirmado solemnemente «Evangelii nuntian-di» (cf. EN 14), el anuncio del Evangelio, la evangelización, constituye siempre la tarea más importante de la Iglesia, la esencia de su misión. Pero este primado de la evangelización no debe ser entendido como exaltación de un momento particular de la acción eclesial (la función profética) respecto a los otros. Como veremos más detalladamente en el próximo capítulo, la evangelización tiene aquí un sentido global, casi omnicompreensivo, *como anuncio y testimonio del Evangelio dados por la Iglesia*, con todo lo que ella dice, hace y es, a través de la totalidad de sus funciones.

Análogas consideraciones valen también para la primacía de la liturgia, proclamada en el Concilio «cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Esta eminente dignidad de la liturgia no puede ser invocada para poner en un plano de inferioridad las otras funciones eclesiales. En efecto, es propio de la naturaleza de la liturgia ser el vértice y fuente *de todo el conjunto* de la experiencia eclesial, vivida en su integralidad de servicio, comunión, anuncio y celebración. Sin el substrato de la «liturgia de la vida», ejercicio fundamental del sacerdocio real de los cristianos, que consiste sobre todo en la práctica del amor, los ritos litúrgicos, los sacramentos y la misma eucaristía se reducen bien pronto a gestos retóricos y vacíos ¹⁴.

d) La reflexión acerca de la naturaleza de las funciones eclesiales debe llevar a superar la contraposición —muy frecuente en realidad— entre momentos considerados «espirituales» o «religiosos» (la liturgia y la predicación sobre todo) y otros llamados «temporales» o «profanos» (como la praxis de la diaconía y de la comunión), que serían menos eclesiales y más propios de seculares. Esta concepción, que presupone una visión dualista, no bíblica, de lo «espiritual» y de lo «religioso», así

¹⁴ Sobre este tema se hablará más ampliamente en el capítulo 8: «Catequesis y liturgia».

como del papel del clero y de los laicos en la Iglesia, olvida que el criterio decisivo para medir la eclesialidad y, por tanto, la «religiosidad cristiana» de una praxis determinada, es su relacion significativa con los intereses y valores del Reino de Dios

e) Mas importante que hacer distinciones y establecer jerarquias entre las funciones de la Iglesia, es afirmar la *profunda interrelacion y complementariedad de los diversos momentos de la praxis eclesial*. Si se piensa en el vinculo inseparable existente entre la palabra y la historia, entre liturgia y vida, entre palabra y sacramento, entre anuncio, celebracion y compromiso, se capta enseguida la necesidad de garantizar sobre todo, en la praxis eclesial, el desenvolvimiento armonico de todas las mediaciones y funciones, superando la unilateralidad y las polarizaciones, para dar un testimonio, lo mas transparente y eficaz posible, del proyecto divino del Reino

3. TERCER NIVEL

Agentes y condicionamientos personales e institucionales de la praxis eclesial

En este nivel se encuentran todas aquellas exigencias de personas, instituciones, estructuras, etc , necesarias para que la comunidad eclesial pueda llevar a cabo sus funciones esenciales, como visibilidad historica del proyecto del Reino. Se situan aqui las *diversas formas y actividades institucionales de la Iglesia*, asi como los complejos problemas que conciernen a las personas y estructuras implicadas en tales actividades, como por ejemplo, la formacion del clero y de los agentes pastorales, la participacion de la mujer, la estrategia vocacional, el ordenamiento de las Iglesias locales, la constitucion de organismos colegiales, la reforma de la curia romana, el nombramiento de los obispos, la revision de las instituciones catolicas, etc. Todas las actividades que tienen relacion con este nivel personal y organizativo, institucional y juridico, son tambien parte integrante del conjunto de la praxis eclesial, e inciden de manera relevante sobre el significado global de la labor de la Iglesia en cuanto servicio del Reino de Dios en el mundo.

Desde el punto de vista de la articulacion de la praxis eclesial, es importante subrayar que este tercer nivel institucional es *doblemente relativo y funcional* tiene razon de ser solamente en cuanto hace posible el ejercicio de las funciones eclesiales y, en definitiva, el servicio del Reino. Fuera de esta esencial referencia, el desarrollo de los elementos institucionales de la Iglesia se convierte de hecho en obstaculo y antitestimonio respecto a su mision sacramental. Conviene recordar a este proposito que, si el proceso de institucionalizacion tiende por su naturaleza a cristalizar y hacer mas pesados los aspectos personales y estructurales del cuerpo eclesial ¹⁵, con perjuicio de su mision en el mundo, toca a la naturaleza evangelica de la Iglesia, como comunidad mesianica, *reducir al minimo* su aparato institucio-

¹⁵ Cf a este proposito G. MILANESI, *Sociologia de la religion*, Madrid, Editorial CCS, 1974, pp 21-52 («Los procesos de institucionalizacion de la experiencia religiosa»)

nal y burocrático —siempre necesario— y mantener aquella ductilidad y disponibilidad de testimonio que corresponde a su íntima naturaleza de sacramento del Reino ¹⁶. En su inspiración originaria, la Iglesia de Cristo tiene muy pocos elementos institucionales realmente esenciales e inmutables: es tarea de los cristianos revisar en cada época histórica los aspectos organizativos y estructurales de la propia presencia en el mundo para adaptarlos con valentía a las exigencias reales de la misión eclesial al servicio del Reino instaurado en Jesucristo.

III. LAS LINEAS DOMINANTES DE LA PASTORAL «TRADICIONAL»

El esquema presentado refleja el cuadro estable, esencial, de la praxis eclesial de siempre. Pero éste cuadro de conjunto se encarna necesariamente y toma contornos particulares en las diversas épocas y situaciones culturales. Podemos así captar los rasgos y tendencias más características de la acción pastoral en diversas épocas y lugares.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la situación pastoral de los últimos siglos de la historia de la Iglesia, quizás no sea totalmente arbitrario, dentro de los límites de un intento global de esquematización, señalar algunos rasgos dominantes del estilo pastoral que llamamos «tradicional» o «de cristiandad».

1. Eclesiocentrismo y pastoral centripeta

En esta concepción pastoral, la Iglesia se considera en el centro de la sociedad, única poseedora de la verdad y de la salvación, depositaria de los valores del Reino, con el que prácticamente se siente identificada. Algunas manifestaciones típicas de esta actitud eclesiocéntrica son:

- La mayor preocupación por el bien de la *Iglesia* y la defensa de sus intereses que por el bien de *la sociedad* y de los *hombres* en general.
- La actitud de autosuficiencia y desconfianza respecto a los no católicos, a los no cristianos, a los no creyentes.
- La actitud de oposición y defensa frente al mundo y a la cultura moderna, con el correspondiente aislamiento y repliegue clerical de la cultura eclesiástica.
- La potenciación y defensa de las propias instituciones, en competencia y paralelismo con las instituciones de la sociedad civil.

En consecuencia, se fomenta una acción pastoral *centripeta*, de atracción de todos hacia sí, de conservación de cuantos están dentro y recuperación de los alejados, de defensa apremiante de las propias posiciones y áreas de influencia.

¹⁶ Cf. J. MATEOS, *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad 1972, pp. 209-212 «La estructura»).

2. Predominio de la acción devocional y sacramental

En esta concepción tradicional, el momento litúrgico-sacramental ocupa un lugar de primacía indiscutible dentro del cuadro de las funciones eclesiales. Administrar sacramentos, celebrar cultos y fiestas, organizar actos de devoción y de religiosidad popular son las actividades que absorben la mayor parte del quehacer pastoral. Es un estilo de acción eclesial que apunta, sobre todo, a estimular la práctica religiosa de los fieles, y tiene como ideal poder contar con el mayor número posible de «practicantes». Poca atención merece el problema de la interiorización de la fe y la tarea evangelizadora, pues se presupone como algo evidente la opción de fe. No existe el problema de despertar el deseo de ser cristianos: se trata más bien de conseguir que todos sean «buenos cristianos». Pero se constata con realismo que «muchos son los sacramentalizados y pocos los evangelizados»¹⁷.

En torno a esta preocupación principal se mueven las otras actividades:

— La *martyria* o función profética se ejerce casi exclusivamente en ámbito intraeclesial, prácticamente reducida a la *catequesis infantil*, sobre todo como preparación a los sacramentos, y a la *predicación a los fieles*, casi siempre en el marco de las funciones litúrgicas o devocionales. Muy poco relieve obtiene el anuncio misionero y el diálogo con los no creyentes o indiferentes.

— La *koinonía* o fraternidad aparece polarizada por las estructuras de la parroquia, por las asociaciones y cofradías, orientadas prevalentemente hacia las actividades de tipo devocional-litúrgico o a la práctica de la beneficencia.

— La *diaconía* se presenta, sobre todo, bajo la forma de caridad individual, beneficencia y asistencia. O bien es ejercitada a través de obras y organizaciones donde con frecuencia domina el aspecto institucional y burocrático. No pocas obras asistenciales y de promoción están concebidas en función de la práctica litúrgico-sacramental.

3. Polarización clerical y predominio institucional

La acción pastoral se presenta concentrada de hecho en las manos del clero (obispos, sacerdotes, religiosos), fuertemente regulada y controlada por la autoridad o extendida a algunos laicos en forma subordinada y a título puramente ejecutivo. En la acción de la Iglesia predominan los factores institucionales, jurídicos y económicos, hasta el punto de oscurecer con frecuencia el testimonio evangélico y la eficacia evangelizadora.

¹⁷ Cf. J. LÓPEZ, *España, país de misión*, Madrid, PPC 1979.

Esta pastoral tradicional, «de cristiandad», no tiene futuro, es una pastoral en crisis. Es un estilo pastoral totalmente inadecuado en nuestra época y abocado al fracaso, incapaz de responder a los retos, a que ya aludimos antes, de una sociedad secularizada, pluralista y en vías de descristianización:

- el desafío de la indiferencia e increencia;
- la crisis del proceso de iniciación;
- la separación entre fe y cultura, entre fe y vida;
- la crisis de credibilidad de la Iglesia.

Estos hechos, y otros que se podrían añadir, son fruto ciertamente de múltiples y complejas causas, pero hasta cierto punto aparecen también condicionados por el estilo de acción pastoral que hemos esbozado. Esta pastoral «tradicional», que es en realidad una pastoral de «mantenimiento» o incluso de «restauración», debe ser objeto de revisión, para convertirse en una pastoral de renovación y de evangelización.

IV. HACIA UNA PASTORAL EVANGELIZADORA

Si se quiere bosquejar ahora un cuadro, aunque sea sólo esquemático y aproximado, de prioridades pastorales para la praxis eclesial del futuro inmediato, casi una especie de *proyecto pastoral de una Iglesia evangelizadora*, salta a la vista la complejidad de semejante intento, tanto más si se considera que cada parte del mundo, cada región e Iglesia particular, ha de elaborar su propio e irreplicable proyecto pastoral, de acuerdo con las circunstancias concretas en que se encuentra y debe trabajar. No obstante, no parece inútil intentar *un cuadro de las tendencias e imperativos más evidentes en la Iglesia de nuestro tiempo*, como resulta de la masa de documentos, acontecimientos eclesiales y reflexiones teológico-pastorales que más directamente reflejan el estado de las prioridades operativas en la Iglesia actual¹⁸. Teniendo siempre presente, como cuadro de referencia, el esquema de articulación de la praxis eclesial que hemos presentado, he aquí algunos acentos y urgencias pastorales para la acción eclesial de nuestro tiempo:

1. Actitud de servicio al mundo (superación del eclesiocentrismo)

El replanteamiento de la misión de la Iglesia en términos de «sacramento del Reino» y la nueva concepción de la relación Iglesia-mundo requieren hoy de los

¹⁸ Para referencias bibliográficas, véase al final del capítulo. Para la justificación de los distintos puntos remitimos a la relativa bibliografía. Algunos puntos particulares, relacionados con las funciones eclesiales (diaconía, koinonía, liturgia) serán objeto de atención detallada en los respectivos capítulos de nuestro trabajo.

cristianos un giro decisivo en la orientación global de su acción. *El proyecto del Reino, y por tanto, los problemas de la humanidad entera, deben constituir la pasión dominante de toda presencia cristiana.* Por esto, la praxis eclesial debe abandonar la perspectiva eclesiocéntrica (Iglesia preocupada de sí misma, de su conservación y expansión) para asumir una orientación *misionera*, propia del pueblo mesiánico que se siente enviado al corazón del mundo para dar testimonio y servir. El *mundo de hoy* con sus problemas y sus más profundas expectativas debe constituir de alguna manera el programa operativo de base, el «orden del día» de las urgencias eclesiales.

La actuación concreta de este imperativo pastoral no es nada fácil, ya que cuesta a la comunidad cristiana salir de la situación de «cristiandad» que durante siglos ha caracterizado su presencia en muchas regiones y sigue apegada a las viejas seguridades, a los privilegios de que ha gozado, al papel determinante que hasta ahora había desempeñado en la sociedad. Se le hace difícil abandonar, como Abrahán, la propia tierra y la propia parentela, para caminar hacia un futuro abierto y nuevo en medio de un mundo en gran parte desconcertante y hostil. Algunos aspectos y consecuencias de esta opción operativa deberían ser:

— La dilatación de la solicitud de la Iglesia por la salvación y servicio de *todos los hombres* con los que se pone en contacto, de cualquier religión, raza o condición que sean.

— La asunción de un *criterio evangélico* (la promoción de los valores del Reino) para valorar las realidades culturales, económicas y políticas de la sociedad, superando la mira eclesiocéntrica de la defensa de los propios intereses y posiciones.

— La actitud, ante las instancias seculares, de *respeto de la legítima autonomía de lo temporal* (GS 36), de diálogo y colaboración, con libertad e independencia evangélicas, superando las tradicionales posiciones dualistas (por ejemplo: la suplencia, la ingerencia, la tutela, la contraposición prejudicial, el paralelismo, el espíritu de cruzada, etc.).

— La *revisión y —si procede— reconversión de las instituciones católicas* (escuelas, universidades, hospitales, sindicatos, partidos, etc.) surgidas y conservadas con frecuencia como reafirmación y defensa del propio ambiente institucional frente a la creciente autonomía de las instituciones civiles.

2. Iglesia en estado de evangelización y de diálogo (superación de la pastoral conservadora y centripeta)

La nueva situación socio-cultural hodierna, caracterizada por el pluralismo ideológico y cultural y por la ruptura del régimen de cristiandad, hace que entre en crisis la preponderancia del momento litúrgico-sacramental y de la religiosidad devocional tal como se configuraba en la praxis pastoral tradicional. Resultan demasiado estridentes el divorcio entre fe y vida y la desproporción entre la masa de fieles oficialmente cristianos y los contornos presumiblemente reales de la co-

munidad cristiana. Crece, además, la conciencia de la esencia misionera de la Iglesia en el mundo. De aquí la necesidad de nuevos acentos en la praxis eclesial:

— La prioridad de la evangelización debe poner en el centro de la atención, en vez del ideal del «practicante», la meta de la *maduración de la fe* y del *testimonio de fe*, o sea, la promoción del *creyente*. Por eso se habla de Iglesia en estado de misión, de evangelización, no ya en el sentido tradicional de acción «ad extra» para obtener nuevos adeptos, sino como dimensión permanente de la propia acción y como actitud de escucha de la Palabra y de perenne conversión al Evangelio.

— Una Iglesia de creyentes debe revisar a fondo el *proceso de iniciación cristiana*, para garantizar la opción de la fe y la incorporación efectiva a la vida cristiana, superando la insostenible situación actual que ha convertido prácticamente los sacramentos de la iniciación en ritos de conclusión y abandono de la práctica religiosa.

— Los cristianos deben aceptar el *pluralismo cultural y religioso* de nuestra sociedad y ponerse en *actitud de diálogo* constructivo y desinteresado con todos, al servicio siempre de los valores del Reino y a la búsqueda de modos culturalmente significantes de anunciar el Evangelio. La comunidad cristiana renuncia, por tanto, al ejercicio del control social y al papel rector determinante en los países de antigua tradición cristiana, mientras abandona la actitud de recelo y miedo allá donde se halla inmersa en tradiciones culturales y religiosas diversas de la suya.

3. Evangelización desde la promoción integral del hombre y a partir de los pobres (superación del sacramentalismo y del clasismo)

Es una opción operativa que corresponde a la conciencia renovada del significado evangelizador del signo de la *diaconía* eclesial. Se anuncia un desplazamiento pastoral de gran importancia: desde el primado tradicional de la actividad religioso-cultural, unida al ejercicio de la caridad individual y de la beneficencia, a la prioridad del testimonio de servicio y fraternidad, en la *solidaridad con el mundo de los pobres y como compromiso histórico* por la liberación integral de los hombres y de los pueblos. Si de la práctica indiscriminada de la sacramentalización estamos pasando hoy a intentos de *evangelización dentro de la sacramentalización* (sobre todo por medio de catequesis de preparación a los sacramentos), parece que el futuro apunta hacia la necesidad de una *evangelización desde la promoción integral del hombre y a partir de los pobres*. Es un imperativo pastoral en el que pueden subrayarse estas exigencias:

— *La opción por los pobres*¹⁹, por los marginados, los minusválidos, los oprimidos en cualquier forma, aparece como elemento fundamental de un testimonio

¹⁹ La «opción preferencial por los pobres», repetidas veces proclamada en Puebla (cf. 382, 707, 733, 769, 1134, 1217) ha sido también asumida para toda la Iglesia en el Sínodo extraordinario de 1985.

válido del Evangelio de los pobres, no en el sentido de promover en favor suyo algunas actividades, sino más bien como un *reconocerse y un reconocer en ellos* los sujetos privilegiados de la presencia eclesial.

— También la *renuncia al poder* viene a ser un imperativo de fidelidad al sentido evangélico de la diaconía eclesial. Hay que abandonar la idea de que el poder pueda ser conservado y empleado con el fin de «hacer el bien», dada la imposibilidad moral e histórica de hacer que el poder, de instrumento de dominio, se convierta en un medio de servicio y de humanización.

— La praxis eclesial debe configurarse como *compromiso histórico*, como inserción efectiva en la trama de la historia humana, al servicio de los ideales del Reino. No se trata de caer en formas nuevas de temporalismo, sino de promover una acción eclesial que supere los defectos de la *retórica* (contentarse con palabras y gestos simbólicos) y de la *ingenuidad* (complicidad inconsciente con los poderes fácticos deshumanizantes).

— La acción de los cristianos debe ponerse al *servicio de la promoción y liberación integral de todos*. Se puede decir que el afán promocional y liberador, como forma histórica del signo eclesial de la diaconía, constituye hoy un verdadero banco de prueba de la autenticidad evangélica de toda acción eclesial y un criterio, en cierto modo resolutivo, de las diversas formas de renovación pastoral, de experiencia eclesial, de religiosidad popular, etc.

4. Iglesia-comunión en nuevas formas de comunidad y de participación (superación del clericalismo, del infantilismo y de la discriminación)

La Iglesia, en sus diversos niveles, se presenta a los ojos de muchos sobre todo como cuerpo fuertemente institucionalizado y jerarquizado, como estructura organizada y eficiente, a veces como una agencia que asegura la administración de actos religiosos e iniciativas asistenciales. Pocas veces aparece como espacio de comunión y de fraternidad vivida, en clima de igualdad y de participación. De aquí toda una serie de exigencias y de aspiraciones:

— El deseo de *nuevas formas de comunidad*, la creación de comunidades prevalentemente pequeñas, de talla humana, comunidades de base, células renovadas del tejido eclesial: es toda una búsqueda de formas estructurales que permitan replantear, en el signo de la comunión, la experiencia cristiana en la Iglesia. Sobre la base de estas nuevas realizaciones, se habla de reestructuración de la parroquia y de la Iglesia particular como «comunidad de comunidades».

— La urgencia de llevar a la práctica la *concepción conciliar de la Iglesia como pueblo de Dios*, en donde la igualdad y la común dignidad de todos los miembros prevalezca sobre la distinción de los oficios y ministerios. Se impone, en esta línea, una bien entendida «desclericalización» de la Iglesia, el fin del *monopolio clerical* y de la inadecuada distinción entre clero y laicado, dando espacio a una realización

de la Iglesia como comunión y articulación de diversos ministerios dentro de la común participación en la sacramentalidad de Cristo. No se trata propiamente de «promocionar» a los laicos, sino de repensar en profundidad la praxis eclesial sobre la base de la *sustancial igualdad de todos* (LG 32) y del reconocimiento de la variedad de carismas y ministerios, sin desconocer en modo alguno el papel propio e insustituible de los pastores.

— Si la actividad pastoral tradicional ha podido ser tachada de *infantilismo* respecto a sus destinatarios y de *paternalismo* por su talante operativo, hoy se siente la urgencia de poner en el centro de la atención pastoral la promoción de *creyentes adultos de fe adulta*, sujetos responsables y participantes, no simples *objetos* de cuidados pastorales. Esto significa el paso de una pastoral de la *directividad* a una praxis eclesial caracterizada por la *creatividad y corresponsabilidad* de cuantos pertenecen al cuerpo de la Iglesia.

— En este contexto, el reconocimiento de la *dignidad e igualdad de la mujer* en la Iglesia se presenta como una tarea urgente y obligada. Hay que reconocer que la estructura y la praxis eclesiales están aún dominadas en gran medida por el predominio masculino y por formas reales de discriminación y de subordinación de la mujer, en estridente contraste con la proclamada paridad y dignidad de la condición femenina. Es necesario un planteamiento eclesial que reconozca y lleve a sus consecuencias la aceptación del papel paritario de la mujer, sin desconocer la diversidad de los sexos, pero sin invocar por otra parte pretendidos impedimentos naturales y religiosos, que en realidad se reducen a condicionamientos históricos y culturales pertenecientes al pasado.

5. Predominio, en la Iglesia, del misterio sobre la institución (superación de la prevalencia y pesadez institucionales)

Desde el punto de vista de los condicionamientos estructurales e institucionales, la praxis eclesial adolece actualmente de un lastre jurídico-institucional que compromete en parte su transparencia y credibilidad. Se siente la necesidad de un valiente esfuerzo de revisión y de vuelta a lo esencial, una revaloración efectiva de la *dimensión profética y carismática* de la dinámica eclesial, sin reducciones unilaterales, pero con una sincera atención a los signos de los tiempos y a los impulsos del Espíritu. En esta perspectiva, se presentan como urgencias operativas:

— *La reforma institucional* de la Iglesia, que afecta a personas y estructuras, órganos e instituciones, reglamentaciones jurídicas y praxis de acción. En el conjunto de los numerosos problemas implicados aquí, se puede destacar la urgencia de la *descentralización* estructural y organizativa, la actuación efectiva de la *colegialidad* episcopal en sus diversos niveles, la conversión evangélica del ejercicio de la *autoridad*, la *racionalización* del aparato organizativo, la institucionalización del *cambio*, etc.

— *La promoción y reconocimiento de los ministerios y carismas* presentes en el pueblo de Dios. El discernimiento de carismas y de ministerios, así como la exigen-

cia de no apagar el Espíritu, debe llevar hoy a la Iglesia a un nuevo tipo de reconocimiento y de libertad en relación con los dones libremente dados por Dios a los miembros del cuerpo eclesial.

— La promoción de *ministerios desde la base*, con la relativa valorización de las *Iglesias locales*, constituye hoy una condición importante de la renovación del ser y del quehacer eclesiales. En particular se siente hoy viva la necesidad de modificar profundamente los modos y criterios de *elección y nombramiento* de los ministros y pastores de la Iglesia. La adopción de un *criterio pastoral*, no prevalentemente institucional o administrativo, supone generalmente el reconocimiento y autenticación, por parte de la autoridad de la Iglesia, de pastores que efectivamente descuellan en el seno de las comunidades eclesiales, y, por consiguiente, en algún modo la participación de la base a la hora de designarlos.

— *La valentía operativa y la apertura al futuro* figuran también entre los imperativos del trabajo eclesial en la situación actual. En una época de grandes y rápidas transformaciones, la Iglesia, los cristianos, deben saber mirar hacia el futuro sin perder las riquezas del pasado. La sensibilidad del hombre moderno es atraída más por las perspectivas de construcción de un futuro mejor que por el simple afán de conservar a toda costa las tradiciones del pasado, y en la misma Iglesia resulta más convincente el proyecto de un porvenir más evangélico que la insistencia unilateral en un orden tradicional que se quiere sacralizar y perpetuar. En su conjunto, la praxis eclesial debe preocuparse más de convencer y de atraer a los jóvenes y a los constructores del futuro que de satisfacer ante todo y siempre las demandas de conservadores y nostálgicos. En un mundo en estado de aceleración no se puede caminar solamente mirando hacia atrás²⁰, sino que se imponen el valor del riesgo, la prudencia de la audacia, la actitud juvenil y esperanzadora que K. Rahner ha llamado: «tuciorismo de la empresa audaz»²¹.

Todo esto constituye el marco general en que se inserta la catequesis. Esta no debe perder nunca de vista este conjunto dinámico, este contexto armónico donde está llamada a desempeñar su papel, al servicio de un proyecto renovado de Iglesia y de una nueva presencia evangelizadora de los cristianos en el mundo. A esto dedicaremos el próximo capítulo.

²⁰ Es la imagen sugestiva de G. Casalis evocada por L. Rétif «En síntesis, se puede decir que, por mucho tiempo, las Iglesias han entrado en el futuro caminando hacia atrás, porque miraban al pasado, queriendo estar seguras de que le eran fieles. Esto no creaba problema cuando las cosas marchaban con lentitud. Pero hoy las transformaciones se suceden con ritmo acelerado: si se pretende seguir las o asirlas por detrás, se tropieza continuamente (George Casalis)» L. RETIF, *J'ai vu naître l'Eglise de demain*, Paris, Les Ed. Ouvrières 1971 (ed. ital. *Ho visto nascere la Chiesa di domani*, Milán, Jaca Book 1972, p. 272).

²¹ Es la famosa concepción de K. Rahner «La Iglesia vive hoy en un tiempo en el que es simplemente necesario caminar con valentía, hasta el límite máximo posible, hacia lo nuevo e inexplorado,

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ En la base del capítulo se encuentra el tema de la Iglesia como sacramento y en su relación con el Reino de Dios, tema que encuentra hoy su fundamento eclesial en los documentos del Vaticano II (cf. SC 5, 26; LG 1.9.48; AG 1.5). Se remite a los estudios de eclesiología y a los comentarios de los documentos conciliares. Para una visión actualizada de conjunto, son recomendables las obras:

ALBERIGO, G. - JOSSUA J. P., (Eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987.

FLORISTÁN, C. - J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, Cristiandad 1985.

FLORISTÁN, C., *El Vaticano II, un concilio pastoral*, Salamanca, Sígueme 1990.

LATOURELLE, R., (Eds.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme 1989.

■ Gran importancia reviste también la *relación Iglesia-mundo*, en la nueva perspectiva de GS. Cf. a este propósito:

ACERBI, A., *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra chiesa e società civile negli ultimi cent'anni*, 2 ed., Milán, Vita e Pensiero 1985.

CONGAR, Y. M. - M. PEUCHMAURD, (Eds.) *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, 3 vol. Madrid, Taurus 1970.

DELHAYE, Ph., *Le dialogue de l'Eglise et du monde d'après «Gaudium et Spes»*, Gembloux. Duculot 1967.

DIANICH, S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'eclesiologia contemporanea*, Cinisello Balsamo, Paoline 1987.

METZ, J. B., *Teología del mundo*, 2 ed., Salamanca, Sígueme 1971.

■ Para esbozar un cuadro general de las *opciones pastorales* más urgentes en nuestro tiempo, y poder trazar así el *proyecto de Iglesia* más apropiado, habría que analizar y confrontar una enorme cantidad de documentos existentes:

— A nivel general *ecuménico*: reuniones y asambleas de los organismos ecuménicos (Consejo mundial de las Iglesias, «Fe y Constitución», etc.).

— A nivel *universal católico*: el Concilio Vaticano II con sus documentos, estudios y comentarios; las encíclicas y exhortaciones apostólicas posconciliares; la documentación de los Sínodos de Obispos, etc.

— A nivel *eclesial particular*: los principales documentos y declaraciones de las Conferencias Episcopales nacionales y continentales, las Asambleas y Sínodos de mayor importancia, como son por ejemplo: las Conferencias Latinoamericanas de Medellín y Puebla (1968 y 1979); la «Asamblea Conjunta» Obispos-sacerdotes en España (1971); el Sínodo

hasta donde no se ve más la posibilidad de ir más allá, en modo claro e indiscutible, en nombre de la doctrina o de la conciencia cristiana. El único tutorismo hoy permitido en la vida práctica de la Iglesia es el tutorismo de la empresa audaz (Tutorismus des Wagnisses)», K. RAHNER-N. GREINACHER, «Die Gegenwart der Kirche», en: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band III/1, Friburgo de Brisgovia, Herder 1966, p. 275.

de las diócesis alemanas (1971-1975); el Congreso español sobre la Evangelización (1985); las Asambleas Eclesiales italianas de Roma (1976) y de Loreto (1985); las Asambleas de las confederaciones de Conferencias Episcopales de Asia y Africa, etc.

— En el ámbito de la *reflexión y estudio*: cf. los numerosos estudios y publicaciones sobre la situación y futuro de la Iglesia en nuestro tiempo, especialmente los que demuestran mayor agudeza y visión de futuro. Por ejemplo:

- ALBERIGO, G.- J. P. JOSSUA, (Eds.) *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad 1987.
- BOFF, L., ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: La Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander, Sal Terrae 1986.
- BRUGNOLI, P., *El coraje de ser libre. Misión y estructura de la Iglesia*, Madrid, Razón y Fe 1973.
- BUHLMANN, W., *La tercera Iglesia a las puertas. Un análisis del presente y del futuro eclesiales*, 2 ed., Madrid, Paulinas 1977.
- BUHLMANN, W., *Anno 2001. Modelli per una chiesa universale*, Nápoles, Dehoniane 1986.
- BUHLMANN, W., *Von der Kirche träumen. Ein Stück Apostelgeschichte im 20. Jahrhundert*, Graz-Viena-Colonia, Styria 1986.
- CABESTRERO, T., *Puebla: Experiencia y mensajes para todas las Iglesias*, Madrid, PPC 1980.
- CASTILLO, J. M., *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo*, Salamanca, Sígueme 1978.
- CONGAR, Y. M., *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- COSMAO, V., *Transformar el mundo*, Santander, Sal Terrae 1981.
- DA SPINETOLI, O., *Chiesa delle origini chiesa del futuro*, Roma, Borla 1986.
- DULONG, R., *Una Iglesia en crisis*, Madrid, Marova 1972.
- EMEIS, D. - B. SAUERMOST, (Eds.), *Synode - Ende oder Anfang*, Dusseldorf, Patmos 1976.
- ESTRADA, J. A., *La Iglesia: ¿Institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme 1984.
- FLORISTÁN, C., «Acción pastoral», en: C. FLORISTÁN - J.-J. TAMAYO, (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp.21-36.
- GALLO, L., *Una pasión por la vida. Aportes para una comprensión actual de la Iglesia*, 3 ed., Buenos Aires, Ed. Don Bosco 1982.
- GIRARDI, G., *La tunica lacerata*, Roma, Borla 1986.
- GONZÁLEZ FAUS, J. L., *Memoria de Jesús, memoria del pueblo*. Reflexiones sobre la vida de la Iglesia, Santander, Sal Terrae 1984.
- GORRICO, J., *Los grandes hitos del Concilio Vaticano II*, en *Balance del Concilio Vaticano II a los veinte años*, Vitoria, Eset 1985.
- GREINACHER, N. - H. KUNG (Eds.), *Katholische Kirche - wohin? Wider den Verrat am Konzil*, Munich-Zurich, Piper 1986.
- GRUPPO DI «CATECHESI», *Il giro di boa per la pastorale*. Elementi di analisi della situazione attuale e nuovi impegni per la Chiesa, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1976.
- KONIG, F., *Iglesia, ¿a dónde vas?*, Santander, Sal Terrae 1986.

- LÉGAUT, M., *Creer en la Iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae 1987.
- LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao, Desclee de Br. 1986.
- MARTÍN VELASCO, J., *Propuestas para una Iglesia evangelizadora*, «Teología y catequesis» 1 (1985) 29-42.
- RAHNER, K., *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid, Cristiandad 1974.
- RÉTIF, L., *J'ai vu naître l'Église de demain*, París, Les Ed. Ouvrières 1971.
- RIOBÉ, G. M., *Pasión por el evangelio*, Salamanca 1980.
- SALAS, A., *¿A dónde va la Iglesia, hoy?*, Madrid, Biblia y Fe 1978.
- SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae 1981.
- VAN DE POL. W. H., *El futuro de la Iglesia y del cristianismo*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1973.
- VELASCO, R., «Iglesia», en: C. FLORISTÁN, - J.-J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp. 445-471.

EVANGELIZACION Y CATEQUESIS EN EL CONTEXTO DE LA PRAXIS ECLESIAL

En el cuadro que se ha trazado, tanto de la estructura fundamental del quehacer eclesial como de las tendencias programáticas propias de nuestro tiempo, conviene aclarar ahora el significado de la evangelización, así como el lugar que ocupa la catequesis como momento particular de la acción eclesial.

I. NECESIDAD DE UNA CLARIFICACION

Por su naturaleza, la catequesis es parte integrante del signo de la «martyría», es decir, del *servicio de la palabra o ministerio profético*, junto con otras expresiones típicas del mismo ministerio, como el anuncio misionero, la predicación litúrgica, la reflexión teológica, etc. Es, pues, en el ámbito de la «martyría» eclesial, donde la catequesis debe precisar su misión y su significado. Por otra parte, la actualidad del problema de la evangelización (o de una «nueva evangelización») obliga también a un esclarecimiento del término, ya sea en relación con la totalidad de la acción pastoral, ya sea más concretamente respecto a la catequesis. Hoy no faltan en este campo aspectos problemáticos que piden un esfuerzo de clarificación.

1. Hemos visto que se habla hoy de la *prioridad de la evangelización* en la misión de la Iglesia, de la urgencia de la *opción evangelizadora o misionera*, y este nuevo énfasis parece poner en tela de juicio algunos cometidos tradicionales asignados a la catequesis, o al menos, exigir su revisión. El binomio «evangelización y catequesis» aparece hoy frecuentemente en instancias y programas pastorales (institutos, secretariados, directorios, etc.) donde antes se hablaba simplemente de «catequesis». Se oye hablar también de «catequesis evangelizadora» y de «catequesis misionera»¹, y no pocas veces da la impresión de que la actividad propiamente

¹ Es la famosa expresión creada y difundida en la Semana Internacional de catequesis de Medellín de 1968 (cf. *Catequesis y promoción humana*), recogida después por la Asamblea Episcopal: cf. Medellín (catequesis) n. 9. España, CC. 51-55.

catequética está en trance de quedar absorbida o al menos obnubilada frente a la actualidad dominante de la evangelización y la misión. Es necesario, por lo tanto, esclarecer y perfilar las ideas.

2. Por otra parte, al comparar la catequesis con otros momentos de la actividad profética de la Iglesia, parece a veces que la acción catequética pierde sus contornos precisos. Concretamente, la distinción entre *catequesis* y *predicación litúrgica* en sus diversas formas (homilía, animación litúrgica, actualización exegética y sacramental, celebración de la palabra, mistagogia, etc.) resulta con frecuencia problemática y pastoralmente inoportuna, dada la profunda afinidad de objetivos y procedimientos. Por otra parte, existe el riesgo de perder la especificidad e identidad de las distintas funciones eclesiales, con repercusiones pastorales negativas.

3. Puede surgir otra dificultad del hecho de que existen *formas muy diversas de catequesis* (catecumenado, iniciación sacramental, revisión de vida, cursos de formación, escucha de la Palabra, etc.); o porque la misma actividad catequética toma *nombres muy distintos* (instrucción religiosa, educación de la fe, itinerario catecumenal, catequesis, catecumenado, enseñanza religiosa, formación religiosa, etc.); y porque con frecuencia se habla de catequesis refiriéndose a *actividades eclesiales muy dispares*: celebraciones litúrgicas, meditación y oración, ayuda fraterna, convivencias, grupos de espiritualidad, compromisos de promoción y liberación, movimientos juveniles, etc. Como se ve, acecha a la catequesis el peligro de estar en todas partes y de identificarse con todo y, por consiguiente, de perder su identidad en el conjunto de las funciones de la comunidad cristiana. También por esta razón, se ve necesario un intento de clarificación.

Estas breves consideraciones problemáticas nos llevan a entrar en el núcleo de reflexiones propias del presente capítulo.

II. LA PRIORIDAD DE LA EVANGELIZACION EN LA MISION DE LA IGLESIA

El término «evangelización»², que no figura en los documentos del Vaticano II en forma determinante, ha conocido en el posconcilio, sobre todo en los años 70, una verdadera explosión de actualidad en el ámbito de la conciencia eclesial. Dan fe de ello la gran cantidad de documentos, obras, congresos y programas pastorales³, que culminaron en cierto modo en el *Sínodo de los Obispos de 1974*, dedicado al tema de la Evangelización en el mundo contemporáneo y en la posterior *exhortación apostólica de Pablo VI, «Evangelii nuntiandi»*, del 8 de diciembre de 1975. La evangelización, que por mucho tiempo había sido considerada como tarea de frontera, en las «tierras de misión», era proclamada ahora *misión esencial de toda la Iglesia*:

² Cf. D. GRASSO, «Evangelizzazione. Senso di un termine», en: M. DHAVAMONY (Ed.), *Evangelisation*, Roma, Univ. Gregoriana 1975, pp. 21-47.

³ Véanse las referencias bibliográficas al final del capítulo.

“Con gran gozo y consuelo hemos escuchado Nos, al final de la Asamblea de octubre de 1974, estas palabras luminosas: «Nosotros queremos confirmar, una vez mas, que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia» una tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez mas urgentes. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad mas profunda» (EN 14).

¿Qué significa propiamente este relieve excepcional dado a la evangelización en la misión de la Iglesia? ¿Cómo ver bajo esta luz el papel de las otras funciones eclesiales, y, entre ellas, la catequesis?

1. ¿Qué es la evangelización?

Hay que tener en cuenta que el término «evangelización» no se emplea unívocamente:

— En los documentos del Vaticano II, el término «evangelización» pasa de un significado restringido, como anuncio del Evangelio a los no creyentes con vistas a la conversión, a otros más amplios, que identifican la evangelización con todo el conjunto de la actividad profética de la Iglesia y hasta con todo el quehacer eclesial en cuanto actividad misionera ⁴.

— Los trabajos del *Sínodo de 1974* comenzaron también a sabiendas del múltiple significado del término «evangelización» ⁵ y se impuso claramente la idea de no restringirlo al anuncio misionero en sentido estricto, dirigido a los no creyentes, sino de entender con él *toda la actividad misionera de la Iglesia*, en cualquiera de las formas en las que ésta se lleva a cabo ⁶. La exhortación *Evangelii nuntiandi* ha

⁴ D GRASSO resume así su estudio sobre el termino «evangelización» en los documentos conciliares «Podemos concluir que el examen del termino «evangelización» en los documentos conciliares nos permite distinguir en ellos una triple acepción o la sola predicacion misionera (*Ad Gentes* 6,26), o todo el misterio de la palabra (*Lumen Gentium* 35,18, *Christus Dominus* 6,10, *Gaudium et spes* 44,13, *Apostolicam Actuositatem* 2,20, etc) o toda la actividad misionera de la Iglesia (*Ad Gentes* 23,6, 27 15, etc) En este ultimo sentido evangeliza todo el que promueve, organiza o colabora con la accion de la Iglesia para difundir el Evangelio entre los pueblos que aun no lo conocen» (*loc cit* pp 29-30)

⁵ Así se expresaba el «esquema de trabajo» de la Secretaria General del Sínodo, de 1973 «La palabra «evangelización» se toma hoy comunmente en diversas acepciones En primer lugar, este termino puede designar toda actividad, orientada de algun modo a transformar el mundo en conformidad con la voluntad de Dios creador y redentor Con esta palabra se expresa tambien la actividad sacerdotal, profética y real, mediante la cual se edifica la Iglesia segun la intencion de Cristo Mas frecuente es la tercera acepcion de la palabra, esto es, para indicar la actividad que tiene como objeto la proclamacion y propagacion del evangelio y por la cual se suscita la fe en los no cristianos y su incremento e lgs cristianos (predicacion misionera, actividad catequetica, homiletica)

Por ultimo, el sentido de la palabra «evangelización» se restringe al primer anuncio del evangelio hecho a los no cristianos, para suscitar en ellos la fe (predicacion misionera Kerygma)» *Introduccion*, n 4 [cf «Vida Nueva» n 902 (13 10 1973), p 1 605]

⁶ «En el documento final del Sínodo no se da definicion alguna particular, dandose por sentado que la evangelización indica toda la mision de la Iglesia, y, en particular, el anuncio evangelico tanto a los no cristianos como a los ya cristianos, para hacerles crecer en la fe» D GRASSO, *loc cit* , p 42 Vease

confirmado el significado amplio del término «evangelización», explicitando su complejidad (n. 17) y la riqueza de sus dimensiones (nn. 18-24):

«La evangelización, hemos dicho, es un proceso complejo, con elementos variados. renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado» (EN 24).

— *También en el Nuevo Testamento se constata una fluctuación en el significado del verbo «evangelizar» (euangelizesthai).* Unas veces indica la proclamación del «kerygma» en sentido estricto, es decir, el anuncio público y solemne de la salvación de Dios, ofrecida a todos los hombres en Jesucristo muerto y resucitado. Otras veces expresa toda la actividad de la Iglesia primitiva, que, con la palabra y con la vida, anuncia y hace operante la salvación⁷. En el corazón de la evangelización está siempre el «Evangelio», que es al mismo tiempo la Buena Nueva de la salvación, la proclamación de que ha llegado el Reino de Dios, la revelación del «misterio» escondido en Dios, el anuncio de la Pascua de Cristo, suprema revelación de Dios y de su designio en la historia⁸.

Todo esto indica que proclamar la primacía de la evangelización en la misión de la Iglesia no quiere decir privilegiar una función particular en contraposición con las otras.

En su sentido más pleno, podemos definir la *evangelización* como el *anuncio o testimonio del Evangelio que la Iglesia realiza en el mundo mediante todo cuanto ella dice, hace y es*⁹.

La evangelización abarca en cierto sentido toda la tarea de la Iglesia, *en cuanto tiene como fin anunciar y testimoniar el Evangelio del Reino.* Pero esto no acontece de forma automática, como si fuera suficiente la vida ordinaria de la Iglesia, realizada de cualquier modo, para que se lleve a cabo la obra de la evangelización. No, es necesaria una reconversión evangelizadora de la presencia cristiana, pues la acción de la Iglesia no evangeliza, «no tiene pleno sentido, más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva» (EN 15).

Pero, más importante que definir exactamente el significado del término «evangelización», es ponderar el alcance de la opción evangelizadora en la Iglesia de hoy.

también la clara exposición de J GEVAERT, *Prima evangelizzazione Aspetti catechetici*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1990, pp 12-14

⁷ R FABRIS, «Evangelizzazione», en J B BAUER-C MOLARI (Eds), *Dizionario Teologico*, Asis, Cittadella 1974, p 245

⁸ Cf A M HENRY, *La fuerza del Evangelio*, Bilbao, Mensajero 1972

⁹ Cf España CC 24-29, Puebla 272

2. Evangelización: giro histórico y desafío comprometedor

La opción por la evangelización, como «gracia y vocación propia de la Iglesia» (cf. EN 14) está justificada en gran parte por los cambios experimentados por nuestra sociedad, que ya no se caracteriza por la unanimidad de pertenencia y de adhesión al cristianismo como hecho cultural y religioso. La ruptura de la unidad ideológica, el fenómeno del pluralismo social y cultural, la difusión de la increencia, son hechos que hacen inviable el proceso tradicional de sacramentalización y de socialización religiosa. De aquí la necesidad de vigorizar, en todos los niveles de la vida eclesial, la función evangelizadora, a fin de que la conversión personal y la maduración de la fe vuelvan a constituir el verdadero criterio resolutorio de pertenencia y de participación a la misión de la Iglesia. Decidirse por la evangelización es una opción tan preñada de consecuencias que se puede hablar de verdadero giro histórico en la historia de la Iglesia ¹⁰.

En efecto:

— Ponerse en estado de evangelización significa aceptar el desafío de la *secularización* y de la *increencia*, ante el proceso global de desvinculación progresiva de lo profano de la tutela religiosa. Este proceso se resuelve hoy con frecuencia en una efectiva menor relevancia de lo religioso en la vida individual y colectiva y, por tanto, paulatinamente, en una pérdida de significado de la experiencia religiosa y cristiana. Estableciendo una analogía con el mundo comercial, se podría decir que el cristianismo se presenta hoy como un *producto devaluado*, sin importancia ni valor ante los ojos de muchos. El desencanto frente a un mensaje, que, por tanto tiempo, ha significado mucho, hace aún más difícil la tarea evangelizadora.

— Ponerse en estado de evangelización significa aceptar *el reto del pluralismo*, esto es, de la pluralidad de mensajes y ofertas como respuesta a los problemas fundamentales de la vida. Superado el régimen de «monopolio» religioso y cultural, estamos ante una «economía de mercado libre» que hace que la Iglesia y el cristianismo no sean ya considerados como realidades indiscutibles, pacíficamente aceptadas por todos o por grandes masas, sino que sean expuestas a la competencia de otros «productos» igualmente apetecibles o convincentes.

— Ponerse en estado de evangelización significa esforzarse por superar la grave *crisis de credibilidad* que padece la Iglesia de hoy. Se podría decir que, aunque el «producto» que se ofrece es en sí bueno (el Evangelio), no sucede lo mismo con la empresa o sociedad que lo propaga (la Iglesia), desacreditada y no fiable a los ojos de muchos. Se exige por lo tanto un gran esfuerzo de *testimonio y de autenticidad cristiana*, necesarios para que el Evangelio del Reino sea creíble, y esto, no en algún momento particular o en un aspecto parcial del quehacer de la Iglesia, sino en la globalidad de su vida y realidad. No será suficiente en modo alguno que la Iglesia prepare grupos de especialistas o abra oficinas o secretariados para la evan-

¹⁰ Cf. la lúcida reflexión de J. Gevaert, en la obra citada, y de J. Martín Velasco sobre las dificultades de la Iglesia actual para poner en práctica la opción evangelizadora: J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae 1988, pp. 113-120.

gelización: es toda su vida, en todos sus aspectos, la que resulta implicada y cuestionada.

— La evangelización pide a toda la Iglesia un esfuerzo de *concentración en lo esencial y de redescubrimiento de la identidad cristiana* en términos *culturalmente significativos y actuales*, para que en el conjunto de las tradiciones, ritos, fórmulas y manifestaciones religiosas, sea posible dar con el corazón palpitante del mensaje evangélico en su pureza y fuerza transformadora.

— La evangelización obliga a la Iglesia a un *redescubrimiento y reformulación de su identidad y de su misión*, que es la de ser en el mundo «palabra» reveladora de la novedad del Reino. Esto comporta aceptar un dinamismo de renovación radical a partir de la palabra de Dios, abandonarse con pobreza integral a ser fuerte tan sólo con la fuerza de la palabra. No tendría sentido organizar la acción evangelizadora a la manera de las grandes campañas publicitarias, con los habituales medios de la propaganda y los recursos del poder.

— La evangelización debe llevar a la Iglesia a *salirse de sí misma*, en cuanto «sierva de la humanidad», tendiendo toda ella al anuncio salvador del que es portadora. No tiene sentido alguno concebir la opción evangelizadora como una especie de «operación rescate», en clave de *conservación o restauración*, para remendar los desgarrones del tejido eclesial; o para reconquistar espacios perdidos de prestigio o de influencia; o como relanzamiento propagandístico, con miras *proselitistas*, para conseguir nuevas adhesiones y multiplicar el número de los propios adeptos.

Estas rápidas pinceladas permiten entrever el alcance verdaderamente histórico que tiene para los cristianos el redescubrimiento de la evangelización como esencia de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy. El resultado debe ser una movilización global y un proyecto de renovación en profundidad, capaz de transformar el significado histórico de la presencia de la Iglesia en el mundo. A la luz de esta orientación cobra también nuevos contornos el rostro de la catequesis en el concierto de las tareas eclesiales.

III. CATEQUESIS, EVANGELIZACIÓN Y MINISTERIO DE LA PALABRA

El cometido global de la evangelización, especialmente en el sentido anteriormente indicado, se concreta y actúa, en las comunidades eclesiales, en las distintas formas de la «*diaconía* (o servicio, ministerio) *de la palabra*» (Hch 6, 2-4), así llamada desde los tiempos apostólicos. Es el conjunto de las manifestaciones del signo eclesial de la «martyría» o función profética, como ha sido presentada antes en el cuadro general de las articulaciones de la praxis eclesial.

La catequesis es una de las formas del servicio eclesial de la palabra. Precisar su identidad supone situarla dentro del ejercicio global de dicho ministerio. Pero no faltan, a este respecto, modos diversos de entender y clasificar sus expresiones.

1. La división tripartita del ministerio de la palabra

Tradicionalmente se suelen distinguir *tres grandes momentos* o funciones en el ministerio eclesial de la palabra: *La predicación misionera* (o kerygma o primera evangelización), *la catequesis* y *la predicación litúrgica* (u homilía o predicación comunitaria)¹¹. Esta división de la función profética hace referencia ordinariamente, ya a los distintos destinatarios de la palabra (no creyentes, convertidos y catecúmenos, comunidad cristiana), ya a la progresiva inserción en la economía sacramental (conversión, bautismo, eucaristía), ya, sobre todo, a las tres etapas fundamentales del proceso de interiorización de la fe (*adherirse a la fe, profundizar en la fe, vivir la fe*). A veces este esquema aparece ligeramente ampliado, por ejemplo, con la inclusión del momento previo de la *preevangelización*¹², o con la adición de la *forma teológica* o teología (DCG 17).

No obstante su lógica, el esquema tripartito no convence del todo, ni en cuanto teoría pastoral ni en el ejercicio concreto de la acción eclesial, que no admite divisiones tan netas y perentorias. Dan fe de ello la variedad de significados dados por los diversos autores a los términos: predicación, kerygma, anuncio, evangelización, catequesis, etc.¹³.

De hecho, la catequesis se ve solicitada hoy con tareas propias de la primera evangelización, y la misma distinción entre catequesis y predicación litúrgica pierde rigidez, tanto a la luz de la más antigua tradición catecumenal, como en las situaciones concretas de la vida pastoral, que asignan cometidos catequéticos a la misma actividad litúrgica y ritual.

2. El testimonio bíblico

El retorno al Nuevo Testamento puede ser iluminador. En las Iglesias apostólicas, en efecto, consta un ejercicio muy variado, espontáneo y no cristalizado, del ministerio de la palabra. La comunidad cristiana, surgida de la respuesta de la fe al anuncio de Cristo muerto y resucitado, desarrolla y profundiza de varias formas la palabra que edifica la comunidad y la convierte en testimonio vivo. Algunas formas típicas aparecen generalmente catalogadas: «por ejemplo la *evangelización*, o el primer anuncio del mensaje, con el fin de suscitar la adhesión en quien aún no posee la fe; la *instrucción o doctrina*, que pretende comprender más a fondo y

¹¹ Cf por ejemplo D GRASSO, *Teología de la predicación*, Salamanca, Sigueme 1968, pp 311-324, C FLORISTAN - M USEROS, *Teología de la acción pastoral*, Madrid, BAC 1968, pp 318-320

¹² Cf Italia RdC 26 El documento español «La catequesis de la comunidad» ofrece una enumeración mucho más fluida y rica cf España CC 58

¹³ Cf D GRASSO, *Evangelizzazione, Catechesi, Omilia*, «Gregorianum» 42 (1961) 242-267

deducir del centro del mensaje todas las consecuencias para la vida; *la profecía*, que estimula a la comunidad a discernir la voluntad de Dios en la historia; el *testimonio*, que quiere iluminar y garantizar y convencer; la *exhortación*, que tiende a corregir e infundir valor»¹⁴.

En todas estas manifestaciones de la palabra, es la vida concreta de las comunidades el criterio de adaptación y de articulación, dentro de la fidelidad al mensaje de salvación que unifica y suscita todo. En la fluctuación terminológica del Nuevo Testamento, cabe destacar una cierta distinción de base entre un *primer momento de lanzamiento-del mensaje*, a través de verbos como «gritar» (krazein), «anunciar» (keryssein), «evangelizar» (euangelizein), «testimoniar» (martyrein), y un *segundo momento de explicitación y profundización*, expresado por los verbos «enseñar» (didaskein), «catequizar» (katejein, literalmente: hacer resonar), «predicar» (homilein), «transmitir» (paradidonai) y otros semejantes. En este segundo momento de explicitación y profundización, es posible captar la identidad de la función catequética.

3. Catequesis en la tradición

La tradición de la Iglesia brinda una gran variedad de actividades designadas con el término *catequesis* (o algunos de sus derivados: catecumenado, catecismo, instrucción catequística, etc.). En ciertas épocas, estos términos han indicado formas concretas, con frecuencia institucionalizadas, de actividad pastoral, como por ejemplo: el catecumenado antiguo, formas de iniciación sacramental, ciclos de instrucción para los niños, la enseñanza religiosa escolar, etc. Esto quiere decir que existe un uso *particular* del término catequesis, reservado a veces a formas históricamente condicionadas de actividad catequética, mientras que, en su *acepción más general*, igualmente legítima, el término *catequesis* expresa una gran variedad de actividades relacionadas con la educación de la fe¹⁵. Es esta última acepción la que nos interesa dilucidar ahora, en un primer intento de clarificación de la función catequética.

4. Identidad de la catequesis

Existen de hecho muchas definiciones de catequesis¹⁶. Algunas, procedentes de los documentos oficiales del magisterio, se han generalizado y son utilizadas con

¹⁴ B MAGGIONI, *Le funzioni di parola nell'esperienza delle comunità neotestamentarie*, «Servizio della Parola» 81 (1976) 33-34.

¹⁵ Cf. CT 25. A EXELER, *Esencia y misión de la catequesis*, Barcelona, Flors 1968, pp. 173-181, presenta una síntesis de la historia de los significados del término «catequesis». Cf. también E. ALBERICH, «Catequesis», en DIC. CAT 154.

¹⁶ Cf. por ejemplo: J. J. RODRIGUEZ MEDINA, *Pedagogía de la fe*, Madrid-Salamanca, Bruño, Sigue-me 1972, 119-125; F. COUDREAU, *¿Es posible enseñar la fe? Reflexiones y orientaciones para una pedagogía de la fe*, Madrid, Marova 1976, 157-158; E. GERMAIN, *2000 ans d'éducation de la foi*, París, Desclee 1983, 162-163; E. ALBERICH, *loc cit* pp. 156-157.

frecuencia. Así, por ejemplo, la expresión conciliar sobre «la instrucción catequística, cuyo fin es que la fe, ilustrada por la doctrina, se torne viva, explícita y activa»¹⁷; o la descripción, no menos citada, del Sínodo del 1977, según el cual la catequesis es

«la actividad constantemente necesaria para difundir viva y activamente la Palabra de Dios y ahondar en el conocimiento de la Persona y del mensaje salvador de Nuestro Señor Jesucristo; la actividad que consiste en la educación ordenada y progresiva de la fe y que está ligada estrechamente al permanente proceso de maduración de la misma fe»¹⁸.

También merece ser citada la definición del Directorio Catequístico General, de 1971:

«En el ámbito de la actividad pastoral, la catequesis debe ser considerada como la forma de acción eclesial que conduce a la madurez de la fe tanto a las comunidades como a cada fiel» (DCG 21).

En forma sintética, si tenemos presentes los datos del Nuevo Testamento y los documentos eclesiales, se puede llamar catequesis *a toda forma de servicio eclesial de la palabra de Dios orientada a profundizar y a hacer madurar la fe de las personas y de las comunidades*.

Algunas acotaciones:

□ La catequesis constituye *un momento señalado dentro del proceso de evangelización*. Ya hemos visto que la evangelización engloba en realidad todo el conjunto del anuncio y del testimonio del Evangelio dados por la Iglesia y, en este sentido, *la catequesis es siempre una forma de evangelización*:

«La Exhortación Apostólica «*Evangelii nuntiandi*», del 8 de diciembre de 1975, sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, subrayó con toda razón que la evangelización —cuya finalidad es anunciar la Buena Nueva a toda la humanidad para que viva en ella— es una realidad rica, compleja y dinámica, que tiene elementos o, si se prefiere, momentos esenciales y diferentes entre sí, que es preciso saber abarcar conjuntamente, en la unidad de un único movimiento. La catequesis es uno de esos momentos —¡y cuán señalado!— en el proceso total de evangelización» (CT 18).

□ La catequesis, por su naturaleza, representa *un momento distinto y sucesivo al del primer anuncio o primera evangelización*. Presupone este primer momento kerygmático, orientado a suscitar la conversión inicial. Esto no impide que sea

¹⁷ CD 14. Cf. también DCG 17 e Italia RdC 37.

¹⁸ Mensaje Sínodo 77, 1. Cf. Puebla 977; Brasil CR 72; AL (Líneas comunes) 48.

también un cometido catequético estimular o renovar la conversión: en este sentido la *catequesis debe tener siempre una función evangelizadora* (DCG 18). No sólo: las nuevas opciones pastorales de la Iglesia invitan a la catequesis, en todas sus formas, a potenciar y desarrollar su *función misionera*, sobre todo en las Iglesias de antigua tradición cristiana, en donde la pertenencia sociológica al cristianismo no siempre trae consigo la adhesión personal a la fe ¹⁹.

□ La catequesis penetra también *en el interior de la acción litúrgica de la Iglesia*, en cuanto posee la liturgia —de derecho y de hecho— muchas funciones de palabra que responden, al menos en parte, al objetivo específico de toda catequesis, es decir, a la profundización y maduración de la fe: homilías, moniciones, aclamaciones, proclamación de la palabra, exhortaciones, etc.). Afirmar esto no implica en modo alguno ignorar las características peculiares de la liturgia y de la palabra eclesial en la liturgia, que debe tener siempre presente las leyes fundamentales de toda acción celebrativa de la Iglesia.

□ La función catequética en la Iglesia *es muy amplia* y se realiza en *formas muy variadas*: privadas y públicas, espontáneas e institucionalizadas, ocasionales y sistemáticas. Puede adoptar la forma de enseñanza, de exhortación, de iniciación, de profecía, de testimonio, de reflexión y muchas otras. Puede realizarse en una gran variedad de actividades concretas: itinerarios catecumenales, preparación a los sacramentos, cursos de formación religiosa, reflexión comunitaria, predicación litúrgica, uso de los medios de comunicación, etc. (cf. DCG 19).

□ Esta «dispersión» de la función catequética en las distintas formas de la vida de la Iglesia no debe suponer la pérdida de identidad de la catequesis, especificada por su objetivo de educación y maduración de la fe. Característico de la catequesis, en el conjunto de las actividades eclesiales, es su carácter *de explicitación y de profundización*, con relación a la fe inicial, y de *iniciación o introducción o fundamentación* ²⁰, en relación con las diversas manifestaciones de la vida cristiana en la Iglesia: oración, liturgia, compromiso, testimonio, etc. ²¹.

□ El hecho de que todas las manifestaciones de la praxis eclesial (por tanto, también la acción educativa y promocional, la organización de la vida comunitaria, los momentos de contemplación y de oración, etc.), puedan contribuir a la maduración de la fe, no debe inducirnos a llamar a todo *catequesis*, en la vida de la Iglesia. Ante todo, cabe distinguir entre catequesis propiamente dicha y «educa-

¹⁹ Cf. CT 19, Puebla 998, España CC 47-50, AL (Líneas comunes) 57. No carece de ambigüedad, sin embargo, la expresión «catequesis misionera», utilizada hoy con frecuencia: cf. A. SEMOIS, «Misionera (catequesis) concepto», en DIC. CAT. 569-572; A. CAÑIZARES, «La catequesis misionera, una exigencia de la evangelización en España, hoy», en: *Evangelización y hombre de hoy*. Congreso, Madrid, EDICE 1986, pp. 261-266.

²⁰ Cf. España CC 61 y 65.

²¹ «Una actividad es propiamente catequética si tiene el carácter de introducción, de iniciación y de acompañamiento. Pertenecen a la tarea de la catequesis, por ejemplo, la iniciación a la liturgia y la introducción a la oración. En cambio, la realización misma, es decir, la celebración y la oración, no son catequesis. Pero, si quieren permanecer vitales, ambas dependen de alguna manera de la catequesis»: Alemania KWK. A 3.6.

ción de la fe», que puede realizarse en formas más heterogéneas²². En muchos casos se ha de hablar del *aspecto o dimensión catequética* que de hecho y de derecho tiene toda verdadera manifestación de la vida de la Iglesia, aunque no se trate de catequesis²³. Y esto hace pensar una vez más en los estrechos lazos que unen a la catequesis con todo el conjunto de la actividad eclesial.

IV. CLARIFICACION TERMINOLOGICA

La catequesis, que hemos tratado de identificar en una primera aproximación, se presenta de hecho *bajo nombres diversos*, según las diversas áreas lingüísticas y culturales, y no siempre resulta fácil dar con los límites y matices propios de las distintas denominaciones, que pueden ser sinónimos o indicar realidades más o menos diferenciadas. Un intento de clarificación puede ser útil.

Si dejamos a un lado términos que, o han dejado de ser usados corrientemente (como «doctrina», «doctrina cristiana», «instrucción»), o quedan fuera del ámbito catequético propiamente dicho (tales como «formación teológica», «formación bíblica», etc.), prácticamente la terminología catequética actual se agrupa en torno a tres núcleos semánticos principales: la «catequesis», la «fe» y la «religión».

1. La terminología derivada de «katejeo» (hacer resonar)

Queremos aludir a los términos tradicionales que se relacionan con el verbo «katejein», hacer resonar, y que constituyen la familia terminológica más clásica en la tradición de la Iglesia:

— *Catequesis*, catequética, catequizando, catequístico, catequético²⁴, catecismo (en el sentido de libro o compendio de la fe): son los términos más apropiados y con más fundamento en la tradición para indicar el conjunto y las modalidades de la función catequética de la Iglesia, en el modo precisado anteriormente. Conservan su validez y significación, aun cuando las connotaciones negativas de algunos de ellos obliguen a veces o a una revaloración semántica del vocablo o a una sustitución apropiada de los mismos.

— *Catecismo*, con el significado de forma organizada de catequesis, especialmente para los niños (como en las expresiones: «dar catecismo», «ir al catecismo»).

²² Cf España CC 57-61.

²³ Cf CT 18; Alemania KWK, *ibid*, España CC 31 El *Directorio de pastoral catequética para las diócesis de Francia*, Bilbao, Desclee de Brouwer 1968, n 44, dice «Todo acto de la Iglesia es portador de catequesis»

²⁴ Propiamente hablando, los dos adjetivos «catequístico» y «catequético» se refieren, respectivamente, a la *acción* de la catequesis (actividad «catequística») y a la *reflexión* científica sobre la misma (actividad «catequética»). Sin embargo en la práctica son usados como sinónimos, con preferencia por el término «catequético», dada la connotación frecuentemente negativa (de acción infantilizante y adoctrinadora) que tiene el adjetivo «catequístico»

mo»): como término resulta anticuado y en desuso, en cuanto vinculado a una forma históricamente definida y a modos de actuación ya superados.

— *Catecumenado*, catecúmeno, catecumenal: tienen su origen en la antigua institución eclesial de iniciación cristiana, como proceso de aprendizaje de la fe y de la vida cristiana con vistas al bautismo y a la inserción en la Iglesia. Hoy se vuelve a hablar de *catecumenado* y de *catecumenal*, a veces en sentido propio, en relación con formas modernas de iniciación cristiana en preparación al bautismo, o bien a propósito de actividades catequéticas de reiniciación («catecumenado» de bautizados, a veces llamado «neo-catecumenado»), o de itinerarios catequéticos en los que se subraya la dimensión evangelizadora (catequesis de inspiración o talante catecumenal) ²⁵.

2. La terminología relacionada con la «fe»

Es una terminología que estuvo en auge sobre todo en el movimiento catequístico de nuestro siglo, especialmente en el llamado período «kerigmático» ²⁶, y ha tenido el mérito de superar la visión doctrinal e intelectualista de la catequesis para reafirmar, en una concepción renovada de la fe, el verdadero objetivo de la función catequética. La expresión más usada y central es *educación de la fe* (cf. CT 18) o *educación a la fe* o *educación en la fe*, junto con otras de significado más parcial o más problemático: *enseñanza de la fe* (Glaubensunterweisung), *transmisión de la fe* (transmission de la foi, Tradierung des Glaubens), *comunicación de la fe*, *itinerarios de fe*, etc.

Esta clase de terminología, como veremos mejor a su tiempo, trae consigo algunos problemas de precisión teológica, pues cabe preguntarse en qué sentido y hasta que punto la *fe* puede ser educada, enseñada, transmitida, etc. Ahora bien, entendida en un sentido teológicamente correcto, representa un modo válido de identificar la función de la catequesis y, como tal, es hoy ampliamente aceptado en la práctica y en la reflexión catequéticas, sobre todo en su forma más generalizada de «*educación de la fe*» ²⁷.

²⁵ Cf España CC 83-105, J LOPEZ, «Catecumenal (Catequesis)», en DIC CAT 153-154 Para una visión de conjunto de las formas actuales de restauración del catecumenado, cf E ALBERICH, «Catecumenado moderno», *ibid*, 149-153 Hay que señalar el peligro de llamar con demasiada facilidad «catecumenado» o «catecumenal» iniciativas pastorales que no llenan los requisitos propios de tal denominación

²⁶ Basta recordar dos títulos clásicos F X ARNOLD, *Dienst am Glauben*, Friburgo, Herder 1948 (*Al servicio de la fe*, Buenos Aires, Herder 1960) y J A JUNGSMANN, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck, Tyrolia 1963 (*La predicación de la fe a la luz de la Buena Nueva*, San Sebastián, Dinor 1964) Cf E ALBERICH, «Educación de la fe», en DIC CAT 302-303

²⁷ Esto no impide que se pueda distinguir entre «catequesis» y «educación de la fe», dado que este último término admite un alcance más amplio que el primero cf España CC 56-67, OFFICE DE CATECHISE DU QUEBEC, *Les nouveaux défis de l'éducation de la foi des adultes au Québec*, Montréal, Fides 1986, pp 83-84

3. La terminología relacionada con la «religión»

Educación religiosa, formación religiosa, enseñanza religiosa, instrucción religiosa, cultura religiosa, etc., son denominaciones que sólo un examen pormenorizado, en el marco concreto de las distintas situaciones culturales e institucionales, permite captar en su precisa identidad, y, por tanto, en su pertenencia (o no pertenencia) al ámbito de la actividad catequética. En general, estos términos de uso menos intra-eclesial se encuadran más fácilmente en el contexto de las instituciones civiles, del discurso pedagógico general, del tejido cultural y social. Pero solamente un análisis de su significado concreto, en cada contexto cultural, puede permitir especificar su grado de identificación o de discrepancia con la catequesis eclesial en sentido propio.

Algunas de estas expresiones indican a veces concretamente la *enseñanza de la religión en la escuela* (enseñanza religiosa²⁸, clase de religión, Religionsunterricht, Religious Education), sea enseñanza considerada como catequesis en sentido propio, o distinta claramente de ella, según veremos a su tiempo (cf. cap. 7).

Más complejo resulta el caso de las denominaciones *educación religiosa* (Religiöse Erziehung, Religious Education) y *formación religiosa* (formation religieuse, religiöse Bildung), de amplio uso internacional, tanto en el terreno científico, como en el operativo-práctico. Se trata de expresiones no derivadas del tronco bíblico-tradicional cristiano (como es el término «catequesis»), sino pertenecientes de por sí al área de la actividad pedagógica y educativa, destacando en ella el aspecto o dimensión propiamente religiosa. Su significado real se desprende, por lo tanto, no sólo de la concepción que en cada caso se tiene de la tarea educativa, sino también y sobre todo del contenido asignado a los términos «religión» y «religioso»:

— Si «religión» y «religioso» hacen referencia de modo particular a las *denominaciones y confesiones religiosas* (católicos, luteranos, hebreos, musulmanes, etc.), la educación (o la formación) religiosa puede designar, o bien el proceso de *socialización religiosa* propia de toda Iglesia o comunidad respecto a sus propios miembros (y en este sentido equivale de hecho a *catequesis*, si tiene lugar dentro del ámbito cristiano), o bien indica una más amplia aproximación al hecho religioso en la variedad de sus concreciones históricas²⁹.

— En muchas regiones o instituciones cristianas, *religión y religioso* se aplican concretamente a los contenidos de la fe y a las diversas manifestaciones de la experiencia eclesial (sacramentos, oración, compromiso ético, etc.). En este sentido, la *educación religiosa o formación religiosa* abarca momentos de profundización de la fe, y podría justamente llamarse *catequesis*³⁰.

²⁸ Pero no es así, por ejemplo, en Francia, donde «enseignement religieux» es una expresión consagrada para designar la catequesis extra-escolar, como reza el título oficial de la instancia catequística nacional de París: «Centre National de l'Enseignement Religieux» (CNER).

²⁹ Como aparece en el proyecto catequético nacional inglés: J. GALLAGHER, *Guidelines*, Londres, Collins 1986, p. 12.

³⁰ Se puede citar el ejemplo del Instituto Catequético «Lumen Vitae» de Bruselas, que se ha llama-

— Si, en cambio, con los términos *religión* y *religioso* se indica en general la dimensión más profunda y trascendente de la existencia humana, allá donde emergen los problemas radicales (como el significado de la existencia, la consistencia de los valores, el más allá de la muerte, el futuro absoluto del mundo, la apertura al totalmente Otro, etc.), entonces la *educación religiosa* se configura como proceso de apertura y desarrollo de tal dimensión religiosa de la vida, como capacitación para asumir seria y responsablemente la problemática religiosa de la existencia³¹. En esta acepción, la educación religiosa, aunque sea promovida por cristianos, puede no realizar el concepto de catequesis, si no incluye de hecho un proceso explícito de crecimiento en la fe. En concreto, la real afinidad entre «educación religiosa» y «catequesis» dependerá en último análisis de la efectiva implicación de los contenidos y de los objetivos de la experiencia cristiana en el proceso educativo, y en teoría, del modo de concebir la relación entre fe y educación³², entre ciencias de la educación y ciencias teológicas³³.

Estas distinciones y matices nos ayudan a situar en su contexto semántico y a entender mejor en su significado lo que, a lo largo de las páginas que siguen, será denominado ordinariamente *catequesis*.

V. CATEQUESIS Y PRAXIS ECLESIAL: SIGNIFICADO PARA EL FUTURO DE LA IGLESIA DE LA OPCION PRIORITARIA POR LA CATEQUESIS

Tras haber intentado un primer acercamiento a la identidad de la función catequética, tanto en sus conexiones intra-eclesiales, como en el espectro de las denominaciones que recibe, nos interesa ahora volver la mirada hacia la perspectiva global de las orientaciones actuales del quehacer de la Iglesia, para calibrar, en este nivel de aproximación, el lugar y el alcance de la catequesis en la presente coyuntura de la praxis eclesial.

Se puede afirmar, ante todo, que si la evangelización ha vuelto a ser descubierta en nuestros días como «la misión esencial de la Iglesia», «la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (EN 14), *la catequesis participa de la misma dignidad e importancia*, en cuanto designa un momento esencialmen-

do durante varios años «Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse» Otras veces, en cambio, con el término «educación» o «formación» se entiende expresar la diferencia de objetivo y de contenido con el nivel más «elemental» de la catequesis propiamente dicha cf Inglaterra (Cornerstone) 16, R COMTE, *Quels objectifs?*, «Catechese» 21 (1981) 69-77

³¹ En esta perspectiva, se coloca prevalentemente, por ejemplo, el importante manual alemán de pedagogía religiosa E FEIFEL et alii (Eds.), *Handbuch der Religionspädagogik*, vol I, Gutersloh-Zurich, Gerd Mohn-Benziger 1973 Cf también Inglaterra (Cornerstone), pp 16-19, A P PURNELL, *Our Faith Story*, Londres, Collins 1985, p 73, W SIMON, «Religion-religiosidad», en DIC CAT 708-710

³² Cf E FEIFEL, *Glaube und Bildung*, en E FEIFEL et alii (Eds.), *Handbuch*, vol III, *ibid* 1975, pp 25-41, G GROppo, «Educación cristiana», en DIC CAT 300-302

³³ Cf a este propósito, la obra fundamental de H SCHILLING, *Grundlagen der Religionspädagogik*, Dusseldorf, Patmos 1969 (trad ita *Teologia e scienze dell'educazione*, Roma, Armando 1974)

te engarzado en el dinamismo de la evangelización. La catequesis, en cuanto anuncio y profundización del mensaje evangélico para la maduración de la fe y de la vida cristiana, se adentra en el corazón mismo de la *misión de la Iglesia*, instrumento de su existencia como sacramento del Reino.

Si una adecuada política educativa es un resorte esencial para la renovación y transformación de toda sociedad, el desarrollo de la acción catequética, en cuanto educación y promoción de madurez de fe, *es elemento fundamental de la renovación de la Iglesia*, según las nuevas perspectivas de la situación actual. Y, a la luz de estas nuevas perspectivas, podemos también delinear algunos rasgos del nuevo rostro de la catequesis eclesial:

— A una catequesis en función del momento litúrgico-sacramental y devocional —concebida, por tanto, prevalentemente como preparación a los sacramentos y formación de «practicantes»— debe suceder hoy una *actividad catequética en clave eminentemente evangelizadora*, es decir, al servicio del crecimiento y maduración de la fe de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, para la promoción de «creyentes comprometidos» en la Iglesia.

— A una catequesis de cuño «eclesiocéntrico», centrípeto, concebida como socialización religiosa para la autoconservación de la Iglesia, debe suceder una *actividad catequética proyectada hacia el servicio y testimonio de la Iglesia en el mundo*, como sacramento de salvación, abierta, por tanto, al fomento de los valores del Reino, en su horizonte promocional y liberador.

— A una catequesis legitimadora del orden institucional y de la polarización clerical de la Iglesia debe suceder una *actividad catequética que promueva la madurez y participación real de todos en la vida y menester eclesiales*, al servicio, por consiguiente, de una transformación evangélica de la Iglesia misma.

Es fácil vislumbrar la importancia de una opción pastoral que reafirma la prioridad de la catequesis, tal como ha sido solemnemente proclamado en el Sínodo de Obispos de 1977 y en *Catechesi tradendae*:

«Nosotros, los Obispos, llamados de todas las partes del mundo para congregarnos en este Sínodo, desde la Colina Vaticana, junto al sepulcro de Pedro y en la presencia de su sucesor, el Papa Pablo VI, después de escuchar y hacernos cargo de las aportaciones de todas las Iglesias y conscientes de la importancia de la catequesis y de su prioridad en el contexto de nuestro trabajo pastoral, aceptamos solemnemente la suave carga de gastar nuestras energías al servicio de la catequización que compartiremos con nuestra ineludible responsabilidad de evangelizar»³⁴.

«En este final del siglo XX, Dios y los acontecimientos, que son otras tantas llamadas de su parte, invitan a la Iglesia a renovar su confianza en la acción catequética como en una tarea absolutamente primordial de su misión. Es invitada a consagrar a la catequesis sus mejores recursos en hombres y en energías, sin ahorrar esfuerzos, fatigas y medios materiales, para organizarla mejor y formar

³⁴ Mensaje Sínodo 77, conclusión.

personal capacitado. En ello no hay un mero cálculo humano, sino una actitud de fe» (CT 15).

Puede ser incalculable el alcance renovador de un impulso decidido a la acción catequética, si ésta no se cierra en una *actitud restauradora* —tentación tanto más posible en un tiempo de progresiva pérdida de influencia y de relevancia social por parte de la Iglesia—, sino que se plantea *en clave promocional y transformadora*, abierta a la creación de nuevas experiencias cristianas en el mundo actual. Está en juego algo muy grande, así como es grande el reto lanzado a los cristianos de nuestra sociedad. Vista en su identidad más profunda, la función catequética constituye un momento irrenunciable, fundamental, de la vida de la Iglesia³⁵. Las comunidades cristianas deben ser conscientes de ello, y sentirse estimuladas y motivadas en los esfuerzos de formación y de renovación.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ Para una profundización del tema de la *evangelización* y del significado de la *opción evangelizadora*, existe una abundante bibliografía. Sugerimos para orientación:

AMALADOSS, M., *Evangelisation in Asia a new focus?*, «East Asian Pastoral Review» 23 (1986)4, 440-461.

CANIZARES, A., *La evangelización hoy*, Madrid, Marova 1977.

CAÑIZARES, A., «Evangelización» en: DIC. CAT. 360-364.

COMBLIN, J., *Teología de la misión La evangelización*, Buenos Aires, 1974.

«Concilium» 14 (1978) n. 134: *La evangelización en el mundo de hoy*.

DAGRAS, M., *Théologie de l'évangélisation*, París, Desclée 1976.

DHAVAMONY, M., (Ed.), *Evangélisation*, Roma, Univ. Gregoriana 1975.

FLORISTAN, C., *La evangelización, tarea del cristiano*, Madrid, Cristiandad 1978.

FLORISTAN, C., «Evangelización», en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, 339-351.

GEVAERT, J., *Prima evangelizzazione Aspetti catechetici*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1990. (Trad. esp.: *Primera evangelización*, Madrid, Editorial CCS 1990).

HENRY, A. M., *La force de l'Évangile*, Tours-París, Mame 1967.

HOFINGER, J., *Evangelization and Catechesis*, Nueva York, N.Y., Paramus, N.J., Paulist Press 1976.

LAURENTIN, R., *L'évangélisation après le quatrième Synode*, París, Seuil 1975.

³⁵ «De todo esto resulta evidente: para la vitalidad de la Iglesia la catequesis tiene un significado insustituible, porque es fundamental. Sin la catequesis, quedaría la mayor parte de los miembros de la Iglesia sin la posibilidad de interiorizar y traducir el Evangelio, no sería capaz de actuar en sentido misionero y apostólico, ni de confrontarse con fruto con las corrientes espirituales y culturales de hoy» Alemania KWK, A 3 5. «La catequesis es una acción eclesial de fundamentación. Es necesaria y primordial, porque esta en la base, en la construcción de los cimientos de la comunidad cristiana» España CC 65.

MARTIN VELASCO, J., *Creencia y evangelización*, Santander, Sal Terrae 1988.

PONT. UNIV. URBANIANA (Ed.), *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»*, Roma, Pont. Univ. Urbaniana 1977.

SECRETARIA GENERAL DEL CONGRESO (Ed.), *Evangelización y hombre de hoy. Congreso*, Madrid, EDICE 1986.

■ Para las relaciones entre *evangelización, catequesis y función profética*, así como para el esclarecimiento de los términos relativos a la catequesis, se pueden consultar los documentos y obras generales de catequética, amén de los diccionarios: DIC. CAT. y G. BITTER - G. MILLER (Eds.), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, 2 vol., Munich, Kosel 1986. En particular, señalamos:

ADLER, G. - G. VOGELISEN, *Un siècle de catéchèse en France 1893-1980. Histoire-Déplacements-Enjeux*, París, Beauchesne 1981.

ALBERICH, E., «Catequesis» en: DIC. CAT. 154-159.

AUDINET, J., «Catequesis, Catecismo, Catequética», en: K. RAHNER et alli (Eds.), *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, tomo I, Barcelona, Herder 1972, coll. 683-692.

BOYS, M. C., *The standpoint of Religious Education*, «Religious Education» 76 (1981) 1, 128-143.

EMEIS, D. - K. H. SCHMITT, *Handbuch der Gemeindekatechese*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1986, pp. 13-18: «Katechese in der Tradition der Kirche».

EXELER, A., *Esencia y misión de la catequesis*, Barcelona, Flors 1968, pp. 171-213.

GRASSO, D., *Evangelizzazione, Catechesi, Omilia*, «Gregorianum» 42 (1961) 242-267.

GROOME, Th. H., *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper & Row 1980.

HATER, R. J., *The relationship between Evangelization and Catechesis*, Washington, USCC 1981.

HEMEL, U., *Probleme religionspädagogischer und katechetischer Terminologie im internationalen Rahmen: Religionsunterricht, Katechese, Evangelisation*, «Religionsunterricht an höheren Schulen» 27 (1984) 374-385.

HEMEL, U., *Zum Verhältnis von Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht*, «Theol.-prakt. Quartalschrift» 134 (1986) 3, 237-243.

Inglaterra (Cornestone), pp. 13-20: «Words and Meanings».

LAGARDE, C. y J. - Equipo Epheta, *La fe de los comienzos*, Madrid, Editorial CCS 1989.

LIEGÉ, A., «Le ministère de la Parole: du Kérygme à la catéchèse», en: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, 2 ed., Tournai, Casterman 1964, pp. 176-190.

LIEGÉ, A., «¿Qué quiere decir «catequesis»? Ensayo de aclaración», en: P. A. LIÉGÉ et alli, *¿Qué es la catequesis?*, Madrid-Asunción, Marova-CLAF 1968, pp. 13-21.

MONTERO GUTIÉRREZ, M., *La catequesis en una pastoral misionera*, Madrid, PPC 1988.

PEDROSA, V. M.^a, *La catequesis, hoy*, Madrid, PPC 1983.

RODRÍGUEZ MEDINA, J. J., *Pedagogía de la fe*, Madrid-Salamanca, Bruño-Sígueme 1972, pp. 39-59: «Terminología relacionada con la catequesis».

RUMMERY, R. M., *Catechesis and Religious Education in a Pluralist Society*, Sydney-Hong Kong, E. J. Dwyer 1974.

WARREN, M., *Catechesis as an enriching category for Religious Education*, «Religious Education» 76 (1981) 1, 115-127.

LA CATEQUESIS, SERVICIO DE LA PALABRA, ANUNCIO DE CRISTO

La catequesis es una forma peculiar del ministerio de la palabra en la Iglesia, es servicio de la palabra, «la función pastoral que transmite la Palabra de Dios para despertar y alimentar la fe»¹. Frecuentar la catequesis es, tradicionalmente, «escuchar la palabra»². Desde este punto de vista, la determinación de la identidad de la catequesis depende en forma esencial del modo de concebir la palabra de Dios y su transmisión en la Iglesia. Ahora bien, sabemos que desde hace siglos la palabra de Dios ha sido relegada en la Iglesia a una especie de forzoso «exilio», cuyo fin ha sido proclamado en el Vaticano II (cf. DV cap. 6). Es de esperar que la catequesis pueda sentirse rejuvenecida y remozada volviendo a las fuentes de la palabra.

I. CATEQUESIS Y MINISTERIO DE LA PALABRA: PROBLEMAS ABIERTOS

Es sabido que las posiciones teológicas acerca de la palabra de Dios no son siempre unánimes. Por otra parte, no faltan las discusiones sobre el modo y condiciones de transmisión y reactualización de la palabra en el mundo de hoy. No son pocos, por lo tanto, los puntos problemáticos que afectan a la teoría y a la práctica de la catequesis, en cuanto servicio de la palabra. Enumeramos algunos de los más significativos:

¹ *Directorio de pastoral catequética para las diócesis de Francia*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1968, 2 ed., n. 4.

² En los primeros siglos, los candidatos al bautismo en el catecumenado eran llamados «audientes», «auditores», los que «escuchan la palabra de Dios», cf. ORIGENES, *Hom. in Lev.*, 6,2; HERMAS, *El Pastor*, Vis. III, 2,9 y 7.3; Trad. Apostólica de HIPOLITO, *passim*.

1. Catequesis y palabra de Dios

En cuanto *forma del ministerio eclesial de la palabra de Dios*, la catequesis participa de la problemática general que atañe a tal palabra, como *acontecimiento* y como *mediación histórica*: ¿Qué es en realidad la palabra de Dios? ¿Dónde se encuentra? ¿En qué condiciones es posible hacerla «resonar»? Las dificultades provienen, ante todo, de una cierta concepción «depositaria» de la revelación, que la reduce a un conjunto bien definido de enunciados, o a los textos materiales de la Sagrada Escritura, o a un cuerpo doctrinal bien articulado y completo. En esta perspectiva, se cree que basta transmitir materialmente algunas verdades, o leer la Biblia, o enseñar tal doctrina para que automáticamente se haga presente el *acontecimiento* de la palabra de Dios. Tanto la reflexión teológica como la conciencia cristiana y la misma experiencia nos dicen que la mediación eclesial de la palabra de Dios, que suscita y alimenta la fe, no se puede reducir a un proceso tan automático y casi mecánico.

Por otra parte, parece una paradoja que la palabra *de Dios* tenga necesidad de mediaciones *humanas*. La palabra de Dios ¿es objeto de comunicación humana o consiste más bien en un don de lo alto? ¿en qué sentido y hasta qué punto la pericia humana condiciona la manifestación de la palabra de Dios en la vida de los hombres?

2. Catequesis para el hombre en situación

En el corazón de la catequesis late el eterno problema de la *integración entre fe y vida*³, con vistas a superar la proverbial *disociación* existente entre convicciones religiosas y situaciones existenciales. Con demasiada frecuencia la religiosidad constituye una especie de espacio marginal o coto cerrado, desconectado con la vida real.

No pocas veces se busca una respuesta a este problema en la así llamada *catequesis antropológica* (denominada también «inductiva», «experiencial», «situacional», «centrada en los problemas», etc.)⁴, o por lo menos en la potenciación de la *dimensión antropológica*. El anuncio cristiano se hace en relación con las situaciones y problemas humanos, que llegan a ser en cierto modo el *contenido* mismo de la comunicación religiosa⁵. Pero no siempre el procedimiento resulta convincente, ya sea porque se reduce a una consideración puramente humana de los temas tratados, ya sea porque la integración entre problema antropológico y mensaje cristiano no es satisfactoria. De ahí la desconfianza y perplejidad que tal «cateque-

³ Cf. Italia RdC 52-55.

⁴ La expresión «catequesis situacional» es típica de América Latina, sobre todo a partir de la Conferencia de Medellín (1968). Cf. AL (Líneas comunes) 56. La denominación «centrada en los problemas», referida a la catequesis o a la enseñanza religiosa escolar («Problemorientierter Religionsunterricht») se difundió mucho en Alemania, en el clima de la reforma educativa de los años 70.

⁵ Cf. Medellín (Catequesis) 6; Italia RdC 96.

sis antropológica» ha suscitado más de una vez, no sólo en sus realizaciones concretas, sino también en su concepto mismo e identidad⁶.

El Sínodo de Obispos de 1977 hizo resaltar el problema de la *inculturación* de la fe cristiana en las distintas situaciones geográficas e históricas y, por consiguiente, la necesidad de que también la catequesis se encarne en las diversas culturas. De este modo, la relación fe-cultura remite al tema de la palabra de Dios y su encarnación en la historia, concretamente al problema de las condiciones y límites dentro de los cuales la palabra revelada puede asumir, como instrumentos interpretativos y expresivos, las diferentes culturas. La catequesis, en cuanto servicio de la palabra, se ve así obligada a clarificar la naturaleza de la relación entre mensaje cristiano e identidad cultural y, por tanto, a encarar el delicado *problema del lenguaje* de la comunicación catequética, solicitada en sentido aparentemente opuesto por la *fielidad a la tradición* y por la *exigencia de inculturación*.

3. Catequesis fiel a su contenido

La fidelidad de la catequesis a su *contenido* y a su *misión*, precisamente en cuanto servicio de la palabra de Dios, presenta con frecuencia no pocos aspectos problemáticos:

— Por fidelidad a la *verdad* revelada, se insiste con frecuencia en que la catequesis debe ser *completa, ortodoxa, sistemática*, preocupada, sobre todo, de transmitir fiel y auténticamente el mensaje revelado. Cuando se enfatizan estas exigencias y se anteponen a otras de orden pedagógico o pastoral (adaptación a la edad, problemas de lenguaje, diálogo cultural, etc.), surgen tensiones y cunde el malestar entre los responsables de la catequesis.

— El ansia de autenticidad y el sentido histórico de la búsqueda humilde de la verdad llevan hoy a concebir la catequesis como un *camino de fe siempre abierto*, lejos de toda visión triunfalista que pretenda tener respuestas siempre listas y prefabricadas para todos los problemas religiosos y humanos. Pero cabe preguntarse: la catequesis ¿debe transmitir sólo *certezas* o puede también tener carácter de *búsqueda* y de *camino* hacia la verdad? ¿Es posible admitir dudas y perplejidades en la transmisión catequética? ¿Hasta qué punto la palabra de Dios deja espacio a los intentos del hombre por responder a los interrogantes fundamentales de la existencia y de la vida?

— Es frecuente, en el ámbito de la reflexión catequética, que se defienda el paso de una catequesis de *asimilación* a una catequesis de *creatividad*⁷, o que se asigne a la catequesis, junto a la tarea de transmitir los documentos de la fe⁸, el

⁶ Véanse por ej. las objeciones formuladas en Puebla 988 y CT 22.

⁷ «Ha habido un tiempo en el que el esfuerzo catequístico podía realizarse con una pedagogía de la asimilación, pero hoy parece imposible que se pueda llevar a cabo nuestra labor sin una pedagogía de la creatividad»: es una de las conclusiones del Congreso Catequístico Internacional de Roma, de 1971. Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Atti del II Congresso Catechistico Internazionale*, Roma, Studium 1972, p. 503.

⁸ Cf. Mensaje Sínodo 77, 9; Francia (Texte de référence) 2.1.2.

cometido de «producción del lenguaje de la fe»⁹. La pregunta surge espontánea: ¿es posible hablar de creatividad y de producción en la transmisión de la palabra de Dios? ¿No existe el riesgo de identificar la palabra de Dios con los frutos de la actividad humana?

— Se siente, además, la urgencia de superar una catequesis *confesionalmente cerrada*, para abrirse al diálogo ecuménico, al pluralismo, a la confrontación sincera con otras cosmovisiones religiosas y culturales. ¿Cómo conciliar esta exigencia con el respeto a la palabra de Dios, con la salvaguardia del carácter específico de la revelación cristiana?

4. Catequesis y experiencia de fe

En el ámbito de la actividad catequética, se invoca a veces el primado de la *experiencia* y se habla de catequesis de la experiencia o vivencial, de catequesis como profundización e interpretación de la experiencia, como comunicación de experiencias de fe, etc. Donde antes dominaba la enseñanza doctrinal, hoy se prefiere la experiencia, la «vivencia», la actitud vital, en un contexto que a veces privilegia el clima emotivo, la gratificación sentimental, la huida hacia lo vago y lo irracional. También en este caso surgen problemas: ¿Qué relación existe entre experiencia y comunicación de la palabra de Dios? ¿Es posible una catequesis de la experiencia que se mantenga fiel al mensaje revelado? ¿En qué consiste propiamente la catequesis: en *anunciar el Evangelio* o en *profundizar la experiencia*?

Estas y otras posibles dificultades hacen ver la importancia de un esfuerzo clarificador acerca de la naturaleza de la catequesis como servicio eclesial de la palabra de Dios. De este modo, se verá cuántas veces la catequesis, tanto la antigua como la moderna, ha quedado y queda bien lejos de responder a su auténtica misión. Y resultará patente también la correlación que existe entre teología de la palabra de Dios y catequesis: se puede afirmar que, a toda visión teológica acerca de la revelación, corresponde una cierta concepción de la catequesis y un modo particular de responder a los problemas y perplejidades a que hemos aludido.

II. DIMENSIONES DE LA PALABRA DE DIOS Y CONSECUENCIAS PARA LA CATEQUESIS

No corresponde a estas páginas desarrollar en forma orgánica la visión teológica de la revelación y de la palabra de Dios, tal como se presenta en el panorama teológico contemporáneo. Sintéticamente se puede recordar que, superada una concepción más bien unilateral y prevalentemente intelectualista de la revelación (dominada por el modelo de la transmisión magisterial de la verdad), hoy día se propone una *visión más cabal y satisfactoria, más existencial y personal, más cristológica y abierta a la historia*. De esta visión renovada, poseemos un testimo-

⁹ Cf. R. MARLÉ, *Une nouvelle étape de la catéchèse française*, «Études», octobre 1980, p. 397.

nio significativo y autorizado: la constitución «Dei Verbum» del Vaticano II, y, especialmente el n. 2 de la misma, lograda síntesis del concepto de revelación y de sus más importantes dimensiones ¹⁰:

«Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina».

Aparecen aquí descritos el *origen*, el *objeto* y el *fin* de la revelación. Se ponen de relieve la iniciativa gratuita de Dios, la naturaleza salvífica de la revelación y el contexto trinitario en el que se desenvuelve y al que tiende.

«En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; o 15, 14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía».

Aquí se supera claramente el concepto de la simple comunicación verbal o magisterial para asumir la profundidad de un *encuentro personal*, de un acuerdo entre amigos, en vista de una finalidad totalizante: la comunión.

«El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio.»

Se introduce aquí la *dimensión histórica* de la revelación divina en su misterioso entramado de hechos y palabras, íntimamente relacionados entre sí.

«La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación».

Esta última afirmación consagra *el lugar absolutamente central que ocupa Cristo* en la economía de la revelación divina, en cuanto «palabra» suprema y definitiva, vértice de la manifestación de Dios y de su proyecto sobre los hombres.

Esta breve síntesis conciliar nos permite destacar la densidad y complejidad del ministerio y acontecimiento de la palabra de Dios en la historia humana. Lejos de limitarse a una simple comunicación de verdades, por muy importantes que sean, la palabra de Dios se presenta más bien como la intervención potente y misteriosa por la que Dios se comunica a sí mismo y revela su proyecto de comunión y de salvación en favor de toda la humanidad. De esta comunicación y de este proyecto, que tienen como centro la figura de Cristo, la catequesis se acredita como instrumento y mediación durante el tiempo de la Iglesia. De ahí que el evocar algunas dimensiones fundamentales del misterio de la palabra de Dios nos ayude a profundizar la naturaleza y alcance de la acción catequética.

¹⁰ Diversos documentos catequéticos remiten en forma similar a la doctrina de DV: cf. Francia (Texte de référence), España CC 106-139, Brasil CR 33-75 y AL (Líneas comunes) 6-12.

1. Jesucristo, palabra encarnada de Dios, centro y vértice de la revelación (dimensión cristocéntrica y personalista de la palabra de Dios)

LA CATEQUESIS, ANUNCIO DE CRISTO E INVITACION A LA COMUNION PERSONAL

En el plan global de la comunicación de Dios, Cristo representa no *una* palabra, sino *la* palabra por excelencia de Dios, el culmen de la revelación, la suprema manifestación de Dios al hombre y la suprema revelación del hombre al hombre (GS 22), «el mediador y la plenitud de toda la revelación» (DV 2). Cristo es, en efecto, el *logos*, la *palabra* del Padre (Jn 1,1) la *sabiduría* de Dios (1 Cor 1,24), la *imagen* del Dios invisible (Col 1,15), esplendor de la gloria e imagen de su sustancia (Hb 1,3). En El se concentra y se realiza el proyecto de salvación y liberación del hombre. En El se encuentra la clave de lectura de la vida y de la historia.

El testimonio bíblico, por medio de los títulos mesiánicos (como Mesías-Cristo, Hijo de Dios, Señor, Salvador) y otros apelativos reveladores de su significado existencial para nosotros (camino, verdad y vida, luz, agua, buen pastor, sabiduría de Dios, etc.), patentiza de mil maneras la convicción de que en Jesús de Nazaret ha acontecido algo decisivo para la humanidad, de que en él encuentra el hombre la clave de interpretación de su vida y la garantía de realización de un proyecto renovado de humanidad.

Jesucristo representa, por consiguiente, para quien acepta su testimonio en la fe, *el sí definitivo de Dios a las expectativas humanas*, la garantía histórica de poder realizar en plenitud el ideal de persona y de sociedad que sueña en lo más hondo de sí y por el que se ilusiona y afana. La singladura humana de Jesús, y en especial su muerte-resurrección, constituyen el sello definitivo a la demanda radical de sentido con que el hombre y la historia interpelan a la vida. El él se aclara, finalmente, el sentido del trabajo y del sufrimiento, del amor y del desengaño, de la amistad y de la violencia, de la vida y de la muerte, de la convivencia y del futuro. En Jesucristo, Dios revela al hombre en forma inteligible y creíble cómo se vive y por qué se vive, cuál es el destino de la historia, hacia qué meta caminan los pueblos.

En Jesucristo, palabra de Dios hecha carne y aventura humana, alcanza también su momento culminante un aspecto fundamental de la economía de la revelación: *la dimensión personalista*. El él la palabra de Dios se hace *persona viva*, en el nivel humano e histórico que permiten el encuentro y la comunión en sentido pleno. El encuentro con Jesucristo viene a ser así el signo o sacramento por excelencia del encuentro del hombre con Dios¹¹, al mismo tiempo que manifiesta el talante personalista de todo el proceso revelador histórico. Si Dios «habla» y sigue hablando en la historia, no lo hace ante todo para informar o para comunicar verdades sobre el destino y futuro de los hombres, sino para comunicarse a sí

¹¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 2 ed., Pamplona, Dinor 1971.

mismo, invitar a un diálogo, a un encuentro personal, a un don de sí que solicita la entrega de sí mismo a Dios y a los demás.

Consecuencias para la catequesis

La dimensión cristocéntrica y personalista de la palabra de Dios debe necesariamente marcar y distinguir toda forma de servicio eclesial que quiera ser ministerio de tal palabra. Esto vale también para la catequesis, como confirman cumplidamente los principales documentos y reflexiones que a ella se refieren. Subrayamos algunas consecuencias de mayor relieve:

— *La catequesis es iniciación a un encuentro personal.* Dado que la palabra de Dios, antes de ser *algo*, es *Alguien*, se desprende que la catequesis, en cuanto servicio de la palabra, debe ser más introducción al encuentro con Cristo que comunicación de un sistema de verdades o de una serie de acontecimientos:

«En el centro de la catequesis, encontramos esencialmente una Persona: la de Jesús de Nazaret [...]. En este sentido, el fin definitivo de la catequesis es poner a uno no sólo en contacto, sino en comunión, en intimidad con Jesucristo» (CT 5).

Dar catequesis es, sí, comunicar la doctrina de Cristo, pero «esta doctrina no es un cúmulo de verdades abstractas, es la comunicación del Misterio vivo de Dios» (CT 7).

«Escogiendo a Cristo como centro vivo, la catequesis no entiende proponer simplemente un núcleo esencial de verdades que hay que creer; sino que quiere, sobre todo, que se acoja a su persona viva, en la plenitud de su humanidad y de su divinidad, como Salvador y Cabeza de la Iglesia y de todo lo creado»¹².

La centralidad de la persona de Cristo en la catequesis no sólo constituye un rasgo sustancial de su identidad, sino que se nos antoja también como un aspecto cualificante y liberador de su desarrollo. Con ella se perciben inmediatamente el espíritu y el clima dominante en todo encuentro catequético, al mismo tiempo que permite superar toda preocupación obsesiva por la *integridad doctrinal* (la necesidad de decir toda la doctrina) y cualquier *fixismo terminológico* (la necesidad de mantener inmutables ciertas fórmulas catequísticas). La fidelidad a una persona viva es algo infinitamente más existencial, dinámico, concreto y libre que la fidelidad a un cuadro doctrinal¹³.

— *La catequesis es, ante todo, anuncio de Cristo.* Jesucristo, en la plenitud de su persona y de su misterio, es el centro indiscutible de la transmisión catequística y punto de referencia obligado para todo contenido de la catequesis. Es la clásica

¹² Italia RdC 58.

¹³ Cf. C. GEFFRÉ, *La révélation comme histoire. Enjeux théologiques pour la catéchèse*, «Catéchèse» 100-101 (1985) 63-65.

instancia del *crisocentrismo*, reivindicada con fuerza a lo largo del movimiento catequístico ¹⁴ y reafirmada con clara unanimidad también en la conciencia eclesial contemporánea:

«El misterio de Cristo ilumina todo el contenido de la catequesis. Hay que referir al Hijo de Dios Encarnado los diversos elementos bíblicos, evangelicos, eclesiales e incluso humanos y cosmicos, que la enseñanza catequética debe asumir y explicar» ¹⁵

El Sínodo de los Obispos de 1977 y la sucesiva exhortación apostólica (CT) han subrayado también el crisocentrismo de toda auténtica catequesis, en un doble sentido: *objetivo*, en cuanto que Cristo constituye el centro esencial del anuncio catequético (CT 5) y *subjetivo*, en cuanto que es El el verdadero agente y protagonista de toda catequesis:

«En la catequesis, el crisocentrismo significa también que, a través de ella se transmite no la propia doctrina o la de otro maestro, sino la enseñanza de Jesucristo, la Verdad que El comunica o, más exactamente, la Verdad que El es. Así pues, hay que decir que en la catequesis lo que se enseña es a Cristo, el Verbo encarnado e Hijo de Dios y todo lo demás en referencia a El: el único que enseña es Cristo, y cualquier otro lo hace en la medida en que es portavoz suyo, permitiendo que Cristo enseñe por su boca» ¹⁶.

— *La catequesis es comunicación personal e iniciación en la comunicación personal*. El carácter personal de la palabra de Dios, como proyecto de comunicación vital entre personas, imprime a la catequesis una connotación de globalidad existencial. Ella debe afectar a las *personas* en la totalidad de su existencia y de su personalidad, tanto a los catequistas como a los catequizandos, o más propiamente a las comunidades y grupos comprometidos en la catequesis.

Además, la dimensión personalista ha de impregnar también los *contenidos* de la comunicación catequística, privilegiando los *aspectos relacionales* de las realidades cristianas, de manera que no aparezcan éstas como «cosas» o «hechos» impersonales. Piénsese, en esta perspectiva, en la presentación de realidades como la gracia, el pecado, la ley moral, los sacramentos, la escatología, etc.

— Por otra parte, el crisocentrismo de la catequesis *no debe ser entendido en un sentido exclusivo, ni como contenido ni como método* ¹⁷. No tiene sentido pretender, por ejemplo, que el anuncio de Cristo sea el único contenido de la catequesis, con exclusión de otros desarrollos. Ni se debe entender la prioridad del anuncio

¹⁴ Merece un recuerdo especial la obra de J A JUNGSMANN, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung* (Friburgo de Brisgovia, Herder 1939), que fue considerada como una especie de manifiesto del crisocentrismo catequético y que tuvo enorme repercusión en la renovación de la catequesis europea. Cf también J COLOM, *Manual de catequética*, vol I, Barcelona, Herder 1971, pp 87-101

¹⁵ DCG 41 Cf también R GIACOMELLI (Sínodo 77) 21-24, Mensaje Sínodo 77, 7, Francia (Texte de reference) 2 2 1, Puebla 994, España CC 123, AL (Lineas comunes) 17 68

¹⁶ CT 6 Cf también DCG 40, Italia RdC 57, Mensaje Sínodo 77, 7

¹⁷ Cf a este proposito A EXELER (Sínodo 77) 75-78, Francia (Texte de reference) 2 2 1 1

de Cristo como itinerario obligado en el ejercicio concreto de la catequesis, como si todo camino catequístico tuviese que partir siempre y en todo caso de la presentación explícita de la figura y de la obra de Jesús

De hecho se dan muchas formas de catequesis en las que no se llega, o no es posible llegar, al anuncio explícito del misterio de Cristo, por circunstancias particulares de los ambientes o de los destinatarios. Ahora bien, así como es verdadera evangelización, aunque incompleta, todo auténtico testimonio de los valores evangélicos, aun sin hablar de Cristo¹⁸, así también se da *verdadera catequesis* —aunque *parcial*— en todo itinerario que, antes de nombrar a Cristo, trata de profundizar experiencias y situaciones que preparan su anuncio. Conviene recordar en este sentido la doctrina tradicional de los «*semina Verbi*», de la presencia del Verbo en todo hombre y en el corazón de la historia, con las perspectivas que esta presencia abre para que todo hombre pueda reconocer en Cristo a aquel que responde a sus más profundas aspiraciones¹⁹. Naturalmente, una catequesis que no llega al anuncio de Cristo quedará siempre *incompleta*²⁰, así como incompleta será toda obra de evangelización que no llegue a la proclamación abierta de la vida y del misterio del Señor²¹.

2. La palabra de Dios, mensaje para el hombre (carácter signifiante y liberador de la palabra de Dios)

LA CATEQUESIS ILUMINACION E INTERPRETACION DE LA VIDA

Otro aspecto fundamental de la palabra de Dios, en su manifestación histórica, es su significado salvífico o antropológico, en cuanto palabra dirigida al hombre, mensaje de salvación, de liberación. Mas concretamente

— La palabra de Dios es *mensaje de salvación para el hombre*. En su intención más profunda, la palabra de Dios es siempre «evangelio», «buena nueva», posee un carácter funcional en cuanto palabra que da sentido a la vida y abre caminos nuevos a la historia de los hombres. Se ha podido decir que «la Biblia no es un libro del hombre sobre Dios, sino un libro de Dios sobre el hombre» (A. Heschel) y que toda teología es siempre antropología teológica²², ya que Dios revela y se

¹⁸ Cf EN 21. El Concilio ha evitado hablar de «preevangelización», y enseña que ya en el testimonio de la caridad «empieza a esclarecerse el misterio de Cristo» (AG 12).

¹⁹ Cf J. C. BARREAU, *La reconnaissance ou qu'est ce que la foi?*, Paris, Seuil 1968, K. RAHNER, *Misión y Gracia* vol. I San Sebastián, Dínor 1966, pp. 171-172.

²⁰ Pero parece demasiado poco llamarla «pre catequesis», en cuanto constituye ya de alguna manera parte integrante del anuncio de Cristo. Cf J. LE DU, *Catechese et precatechese*, en «Catechèse» 4(1964) 395-414. A. M. NEBREDÁ, «Catequesis fundamental precatequesis», en *Catequesis y promoción humana* 43-70. J. COLOMB, *op. cit.*, pp. 434-456. E. ALBERICH, «Precatequesis», en DIC CAT 669-670, J. GEVAERT, *Prima evangelizzazione Aspetti catechetici*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1990, pp. 56-62.

²¹ «No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncien el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios» (EN 22).

²² Cf H. FRIES *Un reto a la fe* Salamanca Sigueme 1971, p. 25.

revela, no en su «en sí», sino en su «para nosotros», en su significado para la existencia humana²³. Quiere decir que hay correlación entre la palabra de Dios y la existencia del hombre, *que todos los misterios revelados tienen un alcance existencial e histórico y que toda la existencia puede ser iluminada por el mensaje revelado*²⁴.

— La palabra de Dios es *interpretación e iluminación de la existencia*. Según una ley constante en la economía de la revelación, existe una relación estrecha entre *palabras y hechos*, entre mensaje y acontecimiento, en el dinamismo del plan de Dios: «Las palabras declaran las obras y clarifican el misterio contenido en ellas» (DV 2). Por esto se ha podido hablar de *revelación-acontecimiento y de revelación-palabra*²⁵, para subrayar especialmente la función iluminadora de la palabra revelada que interpreta los acontecimientos y problemas humanos, sacándolos de su opacidad y ambigüedad y haciendo de ellos una lectura religiosa, a la luz del proyecto salvador de Dios. A esta luz adquiere actualidad el papel del profeta, del sabio, del salmista, del hagiógrafo sagrado y la palabra de Dios adquiere su carácter profético, sapiencial, como lectura religiosa de la vida, interpretación de la historia y promesa de futuro. Esta función iluminante de la palabra alcanza su vértice en Jesús de Nazaret, profeta por excelencia y sabiduría encarnada, clave definitiva de interpretación de la vida y de la historia. A la escucha fiel de esta palabra iluminadora, la comunidad cristiana da con el sentido profundo de la vida, descubre el misterio de salvación que ésta encierra, y espera, por la promesa divina, el desenlace positivo de las vicisitudes humanas: «El cristiano es el enemigo del absurdo, el profeta del sentido»²⁶.

— La palabra de Dios es *fuerza transformadora y liberadora, empeño operativo para construir la historia*. La palabra de Dios tiene un carácter de eficacia, de dinamismo transformador, de fuerza que no sólo interpreta la historia, sino que *crea* historia. Es una palabra que realiza cuanto anuncia y promete: salvación, liberación, comunión, paz. Es una palabra que anuncia y *realiza* una liberación *integral*, de todo el hombre y de todos los hombres²⁷. No sólo: quien entra en contacto con la palabra de Dios y la acoge en la fe, no puede quedar pasivo, en

²³ Pero no siempre ha sido así «Tal vez la mayor desgracia del catolicismo moderno es haberse convertido en una teoría y una catequesis sobre el *en sí* de Dios y de la religión sin insistir al mismo tiempo sobre la dimensión de *para el hombre* que todo eso encierra». Y CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca, Sigueme 1970, pp 130-131

²⁴ Cf AL (Lineas comunes) 11 La recta aplicación de estos principios exige, además de una comprensión adecuada de la «correlación», la superación de los tradicionales «dualismos» que, por tanto tiempo, han caracterizado la fe y la vida cristiana. Sobre este tema véase E ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973, pp 107-120, Ph ROQUEPLO, *Experiencia del mundo ¿experiencia de Dios?*, Salamanca, Sigueme 1967

²⁵ Cf E SCHILLEBEECKX, «Revelación-suceso y revelación-palabra», en *Revelación y teología*, Salamanca, Sigueme 1969, pp 41-62

²⁶ P RICOEUR, «Tareas de la comunidad eclesial en el mundo moderno», en *Teología de la renovación*, vol 2, Salamanca, Sigueme 1972, pp 200

²⁷ Cf EN 31 De aquí un ley catequética importante «no es posible un *anuncio* de salvación sin una *experiencia* de salvación» Mas adelante, pondremos de manifiesto el papel insustituible de la experiencia en el proceso de la catequesis

contemplación, sino que se siente responsablemente comprometido en un proyecto histórico de transformación existencial y social ²⁸.

Consecuencias para la catequesis

En cuanto servicio de la palabra de Dios, la catequesis refleja en su naturaleza y en sus cometidos estos rasgos típicos del dinamismo de la palabra revelada. La reflexión catequética ha sabido sacar las lógicas consecuencias, de importancia decisiva en una concepción renovada de la catequesis:

— *La catequesis está en función de la realización plena del hombre.* En cuanto transmisión de la palabra liberadora y salvadora de Dios, la catequesis no puede limitarse al aspecto «religioso» de la existencia, sino que abraza la totalidad del proyecto humano de vida, asumiendo el carácter global de la buena nueva y su condición de «ayuda para la vida» ²⁹. O bien, como ha dicho con vigor el documento sinodal alemán:

«La finalidad más importante de la actividad catequética consiste en ayudar al hombre a realizarse en su propia vida, aceptando la llamada y las exigencias de Dios» ³⁰.

«La catequesis debe poner de manifiesto que la fe en Dios y la salvación ofrecida en Jesucristo dan la posibilidad de una vida llena de sentido. En un tiempo en el que la humanidad del hombre aparece amenazada desde muchos puntos de vista, se anuncia cada vez más importante el significado existencial de las afirmaciones centrales del Evangelio» ³¹.

Es importante subrayar este respiro existencial y vital de la catequesis, ya que, con demasiada frecuencia, la obra catequística ha podido parecer desencarnada, abstracta, como dejando de lado los problemas fundamentales del hombre y su realización individual y social ³².

— *La catequesis es profecía que ilumina e interpreta la vida y la historia.* La dimensión antropológica de la catequesis, su pertenencia a la función profética de lectura en profundidad e interpretación religiosa de la existencia son ya patrimonio común de «la reflexión catequética». Buena prueba de ello son estas descripciones o «definiciones» de la catequesis, algunas muy famosas:

«Entendemos por catequesis la iluminación de la existencia humana como una acción salvífica de Dios, en cuanto que testimonia el misterio de Cristo en forma

²⁸ Cf N SCHIFFERS, «Revelación», en J B BAUER, *Temas candentes para el cristiano*, Barcelona, Herder 1976, pp 440-459

²⁹ «Glaubenshilfe als Lebenshilfe» D EMEIS - K H SCHMITT, *Handbuch der Gemeindekathechese*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1986, p 70

³⁰ Alemania KWK A3

³¹ *Ibid*, A3 1

³² Cf E ALBERICH, *Naturaleza y tareas de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS, 1973, pp 99-118 «La catequesis para dar sentido a la vida»

de proclamación de la palabra con el objeto de despertar y alimentar la fe y transformarla en una realización operante»³³.

«Se podría decir que la catequesis, desde este punto de vista, puede definirse así: la acción por la cual un grupo humano interpreta su situación, la vive y la expresa a la luz del Evangelio»³⁴

«En consecuencia, la catequesis debe iluminar con la Palabra de Dios las situaciones humanas y los acontecimientos de la vida para hacer descubrir en ellos la presencia o la ausencia de Dios»³⁵.

Una nota dominante resalta con claridad: el afán por que la catequesis hable de la vida y preste atención a sus exigencias, de modo que la palabra de Dios se presente a los ojos de cada uno «como una apertura a sus problemas, una respuesta a sus preguntas, una dilatación de los propios valores, al mismo tiempo que la satisfacción de sus aspiraciones más profundas»³⁶. En el fondo palpita la convicción de que es *en la vida* donde hay que ponerse a la escucha de la palabra de Dios³⁷; de que, dondequiera se hable de fe, «se está hablando del hombre y de su mundo, no como de algo añadido, sino en un modo totalmente central»³⁸.

— *La catequesis es obra de concientización y liberación*, cara al compromiso por un mundo más conforme al plan de Dios³⁹. Es el aspecto *activo y promocional* de la catequesis, en cuanto anuncio de un proyecto de liberación humana integral e invitación a adherirse responsablemente a él. Es la dimensión justamente destacada en el documento catequístico de Medellín:

«La catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor»⁴⁰.

Los rasgos que estamos ilustrando son típicos del nuevo rostro de la catequesis posconciliar y traen consigo notables consecuencias en orden a la acción. Por otra parte, es justo reconocer que no faltan facetas problemáticas que reclaman atención y discernimiento. La dimensión *antropológica y liberadora* de la catequesis se presta a interpretaciones reductoras o temporalistas que no siempre la praxis concreta ha sabido evitar. Pero de ahí no se sigue que se deba olvidar o subestimar tal

³³ Holanda (Grondlijnen) p 43

³⁴ J AUDINET, «La renovación de la catequesis en la situación contemporánea», en *Catequesis y promoción humana*, p 35

³⁵ Puebla 997 Cf también DCG 26, Italia RdC 52, *Catequesis y promoción humana*, p 260, Alemania KWK A3, España CC 113, Brasil CR 113, AL (Líneas comunes) 11 19

³⁶ Card A CICOGNANI, carta en nombre del Papa al IV Congreso Nacional francés sobre la enseñanza religiosa (23 3 1964) «La Documentation catholique» 46 (1964) N 1 422, col 503 Cf Italia RdC 52

³⁷ Cf Francia (Texte de référence) 2 1 1 1 3

³⁸ Alemania KWK, A3 1

³⁹ AL (Líneas comunes) 20

⁴⁰ Medellín (Catequesis) 6 «Es tarea de la catequesis ayudar a la evolución integral del hombre, dándole su auténtico sentido cristiano» *ibid* 7 Cf también AL (Líneas comunes) 58

dimensión, fundada como está sólidamente en la naturaleza misma de la palabra de Dios que la catequesis debe transmitir y explicar.

3. La palabra de Dios, encarnada en la historia (dimensión histórica y dialogal de la palabra de Dios)

LA CATEQUESIS, REINTERPRETACION DE LA FE Y DIALOGO CULTURAL

Dios se revela y habla a los hombres *en la historia, en una historia concreta* de acontecimientos y de testimonios, culminando en la historia humana de Jesús de Nazaret. De este fundamental aspecto de la palabra de Dios, subrayamos algunos elementos cargados de consecuencias para la comprensión de la catequesis:

— La palabra de Dios *se encarna en la respuesta creyente del hombre*. La revelación de Dios en la historia no se encuentra nunca en estado puro, al margen de los hombres interlocutores del mensaje revelado. La palabra de Dios llega a nosotros siempre en forma mediata, a través de la conciencia de personas y grupos que manifiestan el mensaje divino, al mismo tiempo que lo acogen y responden a él en actitud de fe. La palabra de Dios se mezcla así inseparablemente con la palabra de los hombres ⁴¹.

— *La palabra de Dios se encarna en las culturas históricas*. Asumiendo la historia como lugar e instrumento de automanifestación, la palabra de Dios se reviste necesariamente de los rasgos culturales de los lugares y tiempos en que se hace presente. De ahí la multiplicidad de lenguajes, categorías interpretativas y géneros literarios que, sin agotar jamás el contenido de la palabra ni identificarse con ella, constituyen su vehículo expresivo y el instrumento necesario de su interiorización y comunicación. Es la ley estructural que consagra el vínculo indisoluble de la palabra de Dios con las culturas históricas, aun cuando tal palabra no se identifique nunca con una cultura determinada (Cf. GS 58; EN 20).

— La palabra de Dios debe ser *reformulada continuamente en un proceso de interpretación y de actualización*. Tal exigencia hermenéutica supone el doble esfuerzo de *interpretación* de las formulaciones tradicionales de la palabra, siempre condicionadas por concretos contextos culturales, y de *repensamiento* en las nuevas coordinadas de hoy. Todo esto plantea delicados problemas, tanto para la recta comprensión del patrimonio cristiano tradicional, como de cara a una nueva formulación que respete los valores de la *continuidad* y de la *actualidad*, para que todos y cada uno puedan escuchar el mensaje de la salvación en su propia lengua.

— La palabra de Dios se encarna *en procesos humanos de comunicación*, por lo que será imprescindible tener en cuenta los factores integrantes y requisitos propios de toda auténtica y eficaz comunicación.

⁴¹ Cf. C. GEFFRÉ, *La révélation comme histoire*, pp. 59-76.

Consecuencias para la catequesis

Estas características de la palabra de Dios repercuten en la concepción de la catequesis y en las condiciones concretas de su ejercicio. He aquí algunas exigencias a tener en cuenta:

— *La catequesis es proclamación de una palabra encarnada en narraciones históricas e implica, por lo mismo, la narración de hechos significativos para el hombre.* Es el aspecto de «memoria», esencial a la catequesis⁴². De acuerdo con el carácter histórico de la palabra revelada, «el recuerdo del pasado, la conciencia del presente, la esperanza del futuro deben reencontrarse en toda exposición de la catequesis» (DGG 44). En este sentido, la «narración» o mejor, la «narración significativa», es pieza constitutiva de la comunicación catequística:

«Toda catequesis es una evocación de los acontecimientos a través de los cuales Dios se ha revelado a los hombres»⁴³.

«Sin embargo, la narración es portavoz de historia de salvación solo si permitimos que ella llegue a ser nuestra historia»⁴⁴.

— *La catequesis supone y realiza la inculturación de la fe.* Es la exigencia, subrayada con fuerza a propósito de la evangelización (EN 20), que ha hecho irrupción también en la reflexión eclesial sobre la catequesis con ocasión del sínodo de 1977: a saber, que la catequesis, como toda forma de evangelización y de ministerio de la palabra, debe participar también en el cometido delicado, pero necesario, de repensar y transmitir la fe en los moldes culturales de cada nación y cada pueblo:

«En este sentido, puede decirse que la catequesis es un instrumento de 'inculturación', es decir, que desarrolla y, al mismo tiempo, ilumina desde dentro las formas de vida de aquellos a quienes se dirige»⁴⁵.

El tema de la «inculturación» o «aculturación» de la fe⁴⁶ ocupa merecidamente un puesto de primer plano en las preocupaciones teóricas y prácticas de cuantos se interesan hoy de evangelización y de catequesis⁴⁷. El cometido es al mismo tiempo prometedor y difícil, y reclama esfuerzos valientes y equilibrados para poder responder a las llamadas que Dios sigue dirigiendo a los hombres de todos los tiempos.

⁴² Cf Mensaje Sínodo 77, 9

⁴³ Francia (Texte de reference) 2 2 2 3

⁴⁴ *Ibid*, 2 2 2 1

⁴⁵ Mensaje Sínodo 77, 5 Cf GS 44, DCG 37, CT 53, Italia RdC 76, AL (Lineas comunes) 23-26 Sobre este tema, vease J GEVAERT, «Inculturación», en DIC CAT 458-460, «Concilium» 25(1989) 224. *¿Catecismo universal o inculturación?*

⁴⁶ Los dos terminos, aunque impropriamente, son usados en este contexto como sinonimos cf CT 53 Sobre la distinción entre ellos, vease mas adelante, cap 4, nota 67

⁴⁷ En el capitulo siguiente se hablara mas extensamente del problema de la relacion entre transmision cultural y educacion de la fe

La catequesis participa también en el esfuerzo hermenéutico de interpretación y reformulación de la fe. Este esfuerzo, actuado de varias maneras en la labor teológica y en todo el conjunto de la praxis eclesial, atañe también a la catequesis en su afán de actualización de la palabra para el crecimiento de la fe en las personas y comunidades. Tan importante es esta tarea, dada la sensibilidad del mundo de hoy, que la actual coyuntura del movimiento catequístico puede recibir el apelativo de *hermenéutica* ⁴⁸.

4. La palabra de Dios, don del Espíritu de Cristo (dimensión espiritual de la palabra de Dios)

LA CATEQUESIS, ACCION DEL ESPIRITU Y EN EL ESPIRITU

En toda la disposición providencial de la palabra de Dios, el Espíritu desempeña un papel de primerísimo orden y aparece, por lo tanto, indisolublemente unido a la suerte de la palabra y de su transmisión. Todo el plan de la encarnación de la palabra —del «Verbo»— en la historia, es obra del Espíritu: es El quien inspira las Escrituras, es El el que habla a través de los profetas, es El el que obra la encarnación del Verbo, es El el que, dado en plenitud por Cristo resucitado, llena la Iglesia de los dones proféticos y el corazón de los fieles para que habite y crezca en ellos la palabra de la salvación. Es una presencia misteriosa y potente que domina y preside la «carrera» de la palabra de Dios ⁴⁹.

— En el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios se presenta a lo largo de la historia como la fuerza vivificante y transformadora de Dios que supera la inercia de la *carne*, transforma la naturaleza y anima, sobre todo, el espíritu del hombre y lo aferra desde dentro, dándole una conciencia y una capacidad nuevas. Sus manifestaciones son muy dispares y se patentizan según un proceso de progresiva interiorización y perfección. El Espíritu está en la raíz de las manifestaciones exaltadas de los «nabi», de las gestas de los jueces y de los reyes. Con la aparición del profetismo, el Espíritu es fuente interior de renovación moral y de palabra iluminadora. En los profetas, el *Espíritu se hace luz*. Los profetas son, por excelencia, los hombres y mujeres del Espíritu, los que, llenos del Espíritu de Dios, son capaces de anunciar su palabra (Os 9,7; Miq 2,11; Is 30, 1s; 48,16; Ez 2,2; 3,24; 11,5...). El Espíritu está en el origen de la vocación profética de estas personas que, transformadas y reforzadas interiormente, se vuelven capaces de un mensaje mucho más grande que ellas. La palabra de Dios desciende hasta los hombres *llevada sobre las alas del Espíritu*, que de este modo asegura su eficacia, como la lluvia fecundadora arrastrada por el viento (Is 55, 10-11) ⁵⁰. En la Biblia, una ley constan-

⁴⁸ Cf. R. MARLE, *Hermenéutica y catequesis*, Barcelona, Herder 1973.

⁴⁹ Sobre este tema se pueden consultar: J. GUILLET, *Temas bíblicos*, Madrid, Paulinas 1963; ID., «El Espíritu de Dios», en: *Grandes temas bíblicos*, Madrid, Fax 1972, 5 ed.; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai, Desclée 1954, pp. 183-199; Y. CONGAR, *La Parola e il Soffio*, Roma, Borla 1985.

⁵⁰ J. GUILLET ha destacado justamente que el Espíritu y la Palabra constituyen en la economía de la revelación dos aspectos o dimensiones inseparables, complementarios: «La palabra se impone como de

te une la palabra con el Espíritu: cuando el Espíritu viene, baja, penetra en una persona, ésta «habla» en nombre Dios (cf. Lc 1,41-42; 1,67; 2,25-32 etc.).

— *El Mesías* anunciado por los profetas será el profeta por excelencia, *aquel sobre el que residirá en plenitud el Espíritu del Señor*. Jesús de Nazaret reivindica para sí la posesión del Espíritu para la misión profética (Lc 4, 18-19), y demuestra que en Él alcanza su vértice la presencia y la potencia del Espíritu; más aún, que Él mismo es la fuente de donde mana el Espíritu de verdad y de vida para la humanidad entera (Jn 7,39).

— Constituido «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), por la resurrección de entre los muertos, el Señor glorificado *difunde con abundancia el Espíritu pentecostal* y suscita el nuevo pueblo sacerdotal y profético, que con la «unción» del Espíritu vive también la plenitud de la palabra de Dios. En la Iglesia, el Espíritu distribuye sus dones, suscita apóstoles y profetas, mueve los corazones hacia la luz de la fe, a la escucha de la palabra. Todas las manifestaciones de la palabra de Dios se hallan bajo el influjo del Espíritu.

— En consecuencia, *las manifestaciones de la palabra de Dios en la Iglesia asumen las características del Espíritu de Dios* que es su origen y fuerza animadora. En este sentido, la palabra se manifiesta como «don» y «gracia», traída por el «don» por excelencia que es el Espíritu. Se revela con la fuerza y seguridad del Espíritu, con libertad y franqueza —«parresía»— acompañada de signos y pronunciada con autoridad. Traída por el Espíritu, la palabra de Dios imprime en la Iglesia la impronta de Cristo y es fuente de unidad y comunión, de edificación y de paz (EN 75).

— Suscitada por el Espíritu, la palabra de Dios participa en la Iglesia también de la *dialéctica carne-espíritu*, propia de la existencia cristiana. La palabra eclesial debe manifestarse como obra del espíritu, no de la «carne» (en el sentido bíblico de «humanidad pecadora», de lógica «mundana» que se opone al querer de Dios). En este contexto, en el que «espiritual» no se opone a «material», sino a «carnal» o «mundano», la palabra de Dios encuentra la condición de su autenticidad y eficacia, si logra librarse de las ataduras de la «carnalidad» y «mundanidad», a saber: el egoísmo, la ambición, el ansia de poder y de dominio, el apego a la riqueza, etc. Según el Espíritu, en cambio, la palabra de Dios resuena como buena nueva para los pobres, portadora de paz y de alegría, palabra de reconciliación y de perdón, animada solamente con la fuerza de Cristo muerto y resucitado.

Consecuencias para la catequesis

Cuanto se ha dicho permite barruntar la riqueza de consecuencias que la dimensión espiritual de la palabra de Dios comporta para la catequesis. Esta, en

fuera. Sin duda es penetrante hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y las médulas» (Hb. 4,12), pero su tajo es el del acero, que todo lo pone al desnudo. El Espíritu fluido se infiltra sin que se le vea. La palabra se hace oír y conocer, nadie sabe los caminos del Espíritu: La palabra es revelación; el espíritu transformación interior»: «El Espíritu de Dios», *loc. cit.*, p. 278.

efecto, en cuanto servicio de la palabra para el crecimiento de la fe, «es por consiguiente una obra del Espíritu Santo, obra que sólo El puede suscitar y alimentar en la Iglesia» (CT 72).

Muchas de estas consecuencias ya han sido puestas de relieve a lo largo del movimiento catequético⁵¹ y en los documentos oficiales de la catequesis. Otros aspectos quedan todavía por valorizar en la teoría y en la práctica eclesiales, en parte debido al retraso habitual de la teología católica respecto al papel y la persona del Espíritu Santo. Señalamos algunos puntos dignos de atención:

— *La catequesis necesita un clima de acogida y docilidad al don del Espíritu.* El proceso catequístico no puede apoyarse solamente en las leyes humanas de la comunicación o en la eficacia de una bien organizada acción educativa. Carece de sentido una catequesis que no esté arropada por el clima espiritual de la acogida de un don, de la actitud humilde y dócil de quien recibe una gracia:

«La catequesis (mediante la palabra unida a la vez al testimonio de la vida y a la plegaria), desempeña su función de disponer a los hombres a acoger la acción del Espíritu Santo y a convertirse más profundamente» (DCG 22).

«Está claro que la Iglesia, cuando ejerce su misión catequética [...] debe ser muy consciente de que actúa como instrumento vivo y dócil del Espíritu Santo» (CT 72)⁵².

— *La catequesis exige un ambiente espiritual de oración y de contemplación.* Para superar la pesadez «carnal» de la palabra humana no sostenida por el Espíritu, la catequesis debe ser palabra dicha *en el Espíritu*, en un clima de interioridad y de oración⁵³, y ser ella misma iniciación en la oración y en la meditación⁵⁴. De ahí la exigencia de una profunda *espiritualidad* para el ejercicio de la catequesis⁵⁵, no concebida en sentido puramente negativo u opuesto a la racionalidad, sino como animación interior de una actividad abierta a la renovación del Espíritu:

«La espiritualidad no debe confundirse con la huída en el silencio, con la renuncia a la discusión o al compromiso público. Ella debe más bien dar un impulso vital a estas actividades. La espiritualidad no mortifica en modo alguno el espíritu crítico. Donde ella aparece alimentada por el Evangelio y por la acción del Espíritu, se muestra como una fuente inagotable de renovación en la vida personal, en la Iglesia y en la sociedad. Ella hace posible la crítica en el amor»⁵⁶.

— *La catequesis en el Espíritu debe ser una palabra dicha con autoridad, libre, valiente, creativa.* Son las características del Espíritu que anima a la Iglesia, re-creando en ella el ejercicio de la palabra:

⁵¹ Ha sido, sobre todo J. COLOMB *Manual de catequética*, vol. I, pp. 186-232 el que ha desarrollado en forma sistemática las consecuencias prácticas de una catequesis fiel al Espíritu.

⁵² Cf. EN 75; Italia RdC 37.40; España CC 110-111.

⁵³ Cf. J. COLOMB, *op cit* p.197.

⁵⁴ Cf. DCG 25; Italia RdC 44; Alemania KWK 3.2.

⁵⁵ En relación con el Sínodo de 1977, esta exigencia ha sido subrayada por A. EXELER (Sínodo 77), 114-119.

⁵⁶ Alemania KWK A3.2.

«El catequista habla con la autoridad misma del Espíritu de Dios. Por una parte, habla con seguridad, orgullo y hasta con audacia, porque tiene la conciencia de ser enviado de Dios y sabe que su fuerza reside en Dios. Por otra parte, siente para con los hombres la fuerza misma del amor de Dios, pues su misión es participación de este amor»⁵⁷.

Muchas aplicaciones cabría deducir de este aspecto peculiar de la palabra de Dios, como palabra en el Espíritu de libertad y de verdad, dotada con la fuerza creadora y renovadora del Espíritu. Son rasgos que invitan a superar tantas formas de inmovilismo, de apego cerrado a los esquemas «tradicionales», tanto miedo a la novedad y a la franqueza. Otras consecuencias importantes de la dimensión espiritual de la catequesis se refieren a su horizonte eclesial, en donde encuentra aplicaciones insospechadas una bien entendida eclesiología de comunión dominada por la presencia del Espíritu. Pero a este respecto, remitimos al capítulo 5, que examinará la relación entre catequesis e Iglesia.

5. La palabra de Dios, palabra dada y prometida (dimensión escatológica de la palabra de Dios)

LA CATEQUESIS, ANUNCIO DE CERTEZAS Y BUSQUEDA DE LA VERDAD

Como todos los bienes de la salvación, también la palabra de Dios participa de la tensión escatológica entre el *ya* y *todavía no*, entre la salvación *dada* y la salvación *prometida*, entre la alegría de la posesión y el sufrimiento de la espera. Son aspectos complementarios y dignos de atención, con importantes consecuencias para la comprensión de la catequesis:

— *La palabra de Dios alcanza en Cristo su cumplimiento y perfección.*

«La economía cristiana, por ser alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública, antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (DV 4).

En Cristo, Palabra encarnada, sabiduría de Dios, aparece desvelado finalmente el plan o «misterio» de salvación y, en este sentido, es revelación definitiva, segura, insuperable. El cristiano es consciente de poseer, no *una* palabra de salvación, sino *la* Palabra suprema, *la clave* definitiva de interpretación de la realidad y la certeza absoluta del cumplimiento de las promesas. Es un mensaje que jamás podrá ser desmentido. En la existencia histórica de Jesús de Nazaret ha sucedido algo radical y definitivo para la suerte de la humanidad: *Dios se ha comprometido irrevocablemente con el hombre*, y en esto se funda la esperanza del cristiano.

— *La palabra de Dios aguarda la manifestación final de la verdad.*

El carácter definitivo de la palabra de Dios no debe hacernos olvidar la otra vertiente de la tensión escatológica: el aspecto de verdad *prometida* y, por tanto, no

⁵⁷ J. COLOMB, *op cit*, p. 191.

poseída aún. Jesucristo es, sí, el que *ha venido* en la carne para revelar el plan de Dios, pero es también el *que viene y el que ha de venir* al final de los tiempos. El es la palabra definitiva, pero sólo en cuanto Dios es principio y término de la relación religiosa en el plan de la salvación⁵⁸; en cuanto revelación, no de algún que otro elemento del proyecto divino, sino del *plan total* de salvación.

En este sentido, la revelación deja abiertos muchos problemas que reclaman una confrontación continua del mensaje revelado con la realidad de la historia. La palabra de Dios experimenta así un largo camino de revelación y de descubrimiento, de manifestación y de búsqueda bajo la guía del Espíritu⁵⁹. Todo esto indica que el ministerio de la palabra en la Iglesia no excluye la oscuridad y la duda, el sufrimiento de la ignorancia y el esfuerzo de la búsqueda. Los cristianos no son los felices poseedores de una verdad que los libra de toda angustia ante los problemas acuciantes de la vida, sino que participan, con los demás hombres y mujeres, en la búsqueda continua de respuestas y soluciones.

Consecuencias para la catequesis

Todo esto tiene claras repercusiones en el modo de concebir la catequesis. Como es posible comprobar a lo largo de la historia, de una concepción de la palabra de Dios como verdad *dada y poseída*, deriva una visión «depositaria» de la catequesis, entendida como transmisión de un sistema definido de afirmaciones religiosas, según el modelo de la enseñanza magisterial. Muy distinto es, por el contrario, el tipo de catequesis que se concibe como servicio de la palabra de Dios *dada y prometida*, en clave de dinamismo abierto y dialogante. Veamos los rasgos característicos de una catequesis así entendida.

— *La catequesis es transmisión de certezas, pero también búsqueda de la verdad.* El catecismo tradicional de preguntas y respuestas se presentaba como un sistema cerrado de afirmaciones claras, convencido de que debía transmitir *solamente certezas* y de que todo debía resultar *igualmente cierto*. Hoy la catequesis sabe que no debe olvidar el sentido de lo provisional, la búsqueda de la verdad, la humildad de aceptar lo problemático, sin ignorar los elementos seguros y definitivos del mensaje cristiano. Las dos cosas son esenciales: es necesario, por una parte, que la catequesis ostente la valentía de la verdad, que sepa reforzar en los cristianos la propia identidad (CT 56), librándolos de todo «ambiente de dudas, de incertidumbres y de debilidad» (CT 56); pero es no menos importante respetar la esencial limitación de todo discurso acerca de Dios, dejarse guiar por el Espíritu en el camino hacia la verdad total y «no hacer de la fe cristiana una actitud de instalado, sino una marcha hacia adelante, como la de Abrahán» (CT 60).

— *La catequesis no es un acto puramente magisterial, sino también testimonio y camino hecho en comunidad.* Queda superado el modelo habitual de la *cateque-*

⁵⁸ Cf. Y. M. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder 1970, p. 37.

⁵⁹ Esta dimensión dinámica y abierta de la revelación, y por lo tanto de la catequesis, aparece claramente ilustrada en Francia (Texte de référence) 2.2.2.1-3.

sis de dirección única, como simple transmisión de contenidos del catequista a los catequizandos. En todo proceso catequético, se trata en realidad de ponerse en camino juntos, pequeños y grandes, sacerdotes y seglares, hacia un testimonio y una maduración en la fe, con la participación de todos ⁶⁰.

— *La catequesis debe ser diferenciada.* No todo debe tener la misma importancia o el mismo grado de certeza. Una catequesis, abierta al dinamismo de la palabra, no ofrece su contenido en forma indiferenciada y monolítica, sino que sabe distinguir lo que es central de lo que es periférico, las cosas ciertas de las inciertas, los puntos esenciales de los elementos secundarios. Sabe respetar *la jerarquía de las verdades* ⁶¹.

— *La catequesis debe estar abierta al diálogo y a la confrontación.* En una visión absolutizante de la verdad poseída, la catequesis podía aparecer como posesión exclusiva de una verdad religiosa que nos distinguía claramente de los demás, con un sentido de suficiencia y cerrazón. De aquí la actitud polémica y falsamente apologética, el peligro de intolerancia, de incomprensión, de incitación al prejuicio y a la rivalidad ⁶². Una catequesis abierta al dinamismo de la verdad en la historia, bajo el impulso del Espíritu, no teme la confrontación y el diálogo, se abre a la colaboración, se convierte en educación para la paz, para la unidad y la convivencia social.

— *La catequesis se adapta a las condiciones de los sujetos y de los tiempos.* En la antigua concepción, la catequesis aparecía como cristalizada en fórmulas idénticas para todos, sin diferenciaciones según la edad, con escasa sensibilidad ante las diferencias culturales e históricas. En una visión histórica y escatológica de la palabra de Dios, la catequesis se abre a un continuo esfuerzo de adaptación y reformulación, de cara a la multiplicidad de sujetos y de situaciones, atenta a las exigencias de la contemporaneidad y al dinamismo de todo crecimiento.

— *La catequesis es profundización permanente de la fe.* Una catequesis concebida como transmisión de un compendio doctrinal podía lógicamente llegar a su término en un determinado ciclo de tiempo o edad de la vida. Una catequesis abierta se manifiesta, en cambio, como dinamismo *permanente* de crecimiento, a lo largo de todo el arco de la existencia, aunque según una gama muy variada de ritmos e intensidad ⁶³.

⁶⁰ Cf Mensaje Sínodo 77, 13, Francia (Texte de référence) 2 2 1 1, 1 «El camino»

⁶¹ Cf DCG 43 («Hay que guardar la jerarquía de las verdades en catequesis») También CT recuerda que «la integridad no dispensa del equilibrio ni del carácter orgánico y jerarquizado, gracias a los cuales se da a las verdades que se enseñan, a las normas que se transmiten y a los caminos de vida cristiana que se indican, la importancia respectiva que les corresponde» (CT 31) Cf también A EXELER (Sínodo 77) p 73

⁶² Cf O KLINEBERG et alii, *Religion y prejuicio*, Salamanca, Sigueme 1972, H HABLFAAS, *Catequética fundamental*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1974, pp 261-265, E ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973, pp 139-161

⁶³ Hoy se habla con frecuencia de catequesis *permanente*, como exigencia constante de la vida cristiana «para que sea eficaz, la catequesis ha de ser permanente y sería ciertamente vana si se detuviera precisamente en el umbral de la edad madura puesto que, si bien ciertamente de otra forma,

— *La catequesis no es sólo asimilación sino también creatividad.* No se trata sólo de recibir pasivamente una enseñanza autorizada, sino de adoptar una actitud activa de búsqueda y de reflexión, en armonía con la conciencia creyente de la comunidad cristiana y según «una pedagogía de la creatividad».

Todas estas reflexiones nos llevan a trazar un modelo de catequesis profundamente renovado respecto a los cánones tradicionales. Y sabemos que los jóvenes y adultos de hoy —principales participantes en el proceso catequético— son muy sensibles a estos rasgos de una catequesis finalmente «adulta». Aunque no faltan ciertamente problemas concretos de actuación, se puede afirmar que el modelo trazado goza de buenas perspectivas de eficacia y merece ser apoyado para que pueda penetrar en la mentalidad y en el ámbito concreto de las realizaciones pastorales.

III. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA, LUGAR DE LA PALABRA Y ELEMENTO CENTRAL DE LA COMUNICACION CATEQUETICA

En la economía de la palabra de Dios desempeña un papel de importancia central la *experiencia religiosa*, gracias a la cual es posible leer la vida y la historia como lugares en donde la palabra de Dios alcanza la conciencia de los hombres. Si, como se ha dicho, se entrelazan continuamente la revelación-acontecimiento y la revelación-palabra, los hechos y las palabras que manifiestan el plan de Dios, esto no ha de entenderse en un sentido material y casi automático, como si los hechos y palabras reveladores lloviesen desde fuera en la historia de los hombres y reclamasen una pura aceptación pasiva por parte de ellos. Aunque la Escritura hable con frecuencia de intervención directa de Dios, en hechos y palabras⁶⁴, sabemos que existe una ley de encarnación según la cual la revelación asume en realidad y utiliza los procesos de la acción y de la reflexión humanas. Solamente por medio de la palabra interpretativa y de la conciencia creyente del hombre es posible percibir la presencia operante de Dios en la historia⁶⁵. Y esto se realiza normalmente *en el contexto de la experiencia religiosa*.

se revela no menos necesaria para los adultos» (CT 43). En términos semejantes, cf. Puebla 998. Pero no todos están de acuerdo en extender la tarea de la catequesis a lo largo de la vida: cf. por ejemplo, España CC 101. Para una visión histórica del problema, cf. A. EXELER, *Esencia y misión de la catequesis*, Barcelona, Flors 1968, pp. 47-89.

⁶⁴ Por ejemplo: Dios «se deja oír en los oídos del profeta» (cf. Is 5,9; 22,14), «grita dentro de ellos» (Ex 9, 1-5), «pone sus palabras en la boca del profeta» (Núm. 22,38; 23,5.12.16; Jr 1,9), «entonces el Señor dirigió su palabra a...» (112 veces en la Biblia), etc.

⁶⁵ Cf. CH. LARCHER, «La Parole de Dieu en tant que révélation dans l'Ancien Testament», en: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai, Casterman 1964, pp. 35-67.

Quiere decir que la manifestación de la palabra de Dios tiene lugar dentro de la compleja experiencia religiosa que lleva a la comunidad creyente —a Israel primero y a la comunidad apostólica después— a leer en su historia, guiada por el Espíritu, los signos de la presencia y de la acción de Dios. La «palabra de Dios» se percibe sólo a través de una «experiencia de Dios»⁶⁶.

Es tal la importancia de esta dimensión «experiencial» de la palabra de Dios que es posible formular una ley estructural básica: *sin experiencia religiosa no hay comunicación ni escucha de la palabra de Dios*. Y ya que esto tiene repercusiones importantes en la comprensión del acto catequético, vale la pena reflexionar sobre ello e ilustrar sus aplicaciones fundamentales.

1. Sobre el concepto de experiencia

Dentro de la reflexión, especialmente filosófica, relativa a la experiencia, conviene evocar algunos caracteres propios de su estructura de fondo. Nos interesa aquí el concepto de experiencia en su *densidad antropológica* y en su *significado hermenéutico*, esto es, en cuanto vía de acceso a la comprensión de la realidad. Y, a este respecto, hay que superar ante todo una concepción superficial según la cual, la experiencia se identifica con el tiempo transcurrido o con el conjunto de situaciones vividas o de cosas vistas. Esquemáticamente, podemos resumir así los elementos constitutivos de la experiencia en su significado antropológico:

a) *Realidad o situación vivida*. Es el carácter de *inmediatez*, de *implicación personal*, de contacto vivencial y directo con la realidad. Todos sabemos distinguir lo que es saber *por experiencia* de lo que se sabe de oídas, o a través del estudio, de los libros, etc.

b) *Realidad vivida intensa y globalmente*. Para no quedar en la superficie, la realidad experimentada debe ser vivida con una cierta intensidad y en forma totalizante, es decir, con vibración de toda la persona (a nivel intelectual, emotivo, operativo).

c) *Realidad sometida a reflexión e interpretación*. Es la dimensión de la *profundidad*, que hace que la realidad experimentada, por medio de la reflexión y del esfuerzo interpretativo, adquiera significado y valoración, sea integrada en el contexto vital de la existencia y confrontada con otros acontecimientos y experiencias. Solamente con este esfuerzo interpretativo, la *vivencia* (Erlebnis) llega a ser *experiencia* (Erfahrung)⁶⁷ y, por ende, lección de vida, acceso a la realidad, orientación existencial.

d) *Realidad expresada y objetivada*. Es el momento de la expresión, en el que lo vivido *se dice, se objetiva* en formas diversas de lenguaje (palabra, gesto, rito, conducta, etc.). Téngase en cuenta que la expresión es necesaria, no sólo para poder comunicar a otros la experiencia, sino en cuanto *mediación* necesaria para

⁶⁶ Cf P SCHOONENBERG, *Expérience et Révélation*, «Verite et Vie» 88 (1970) 632, p. 5

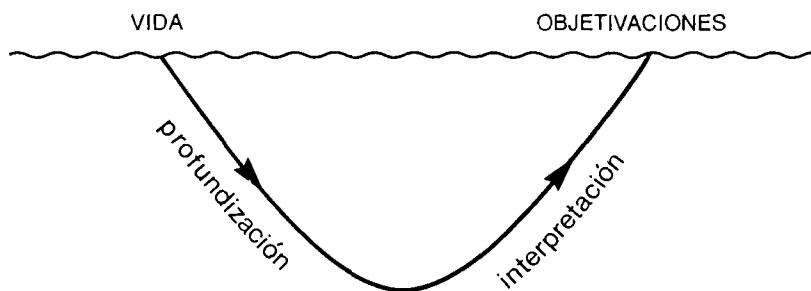
⁶⁷ Cf D EMEIS - K H SCHMITT, *op cit*, p. 58

la existencia y profundización de la experiencia misma. También aquí, como en el proceso general de la revelación, es la «palabra» la que interpreta la vida y descubre su «misterio»:

«Las experiencias religiosas pueden darse solamente en personas que han aprendido el lenguaje para interpretar religiosamente la realidad. Quien no ha oído jamás hablar de Dios no puede tampoco tener experiencia de Dios»⁶⁸.

e) Realidad *transformadora*. A medida que las experiencias son profundas y auténticas, las personas quedan transformadas, cambiadas. Es difícil que haga verdadera experiencia quien no está dispuesto a cambiar, así como es difícil cambiar de vida, si no se viven experiencias significativas.

A la luz de este análisis, podemos representar gráficamente la experiencia como una especie de sonda que se sumerge en la realidad de la existencia y, tras el esfuerzo de reflexión e interpretación, reaparece en superficie en forma de objetivaciones o mediaciones:



2. La experiencia religiosa

Teniendo en cuenta la estructura fundamental de la experiencia humana, intentamos señalar las características propias de la experiencia *religiosa* en cuanto tal:

a) La experiencia religiosa *no es propiamente experiencia de un sector particular de la realidad, sino más bien un modo particular y más profundo de vivir y captar la realidad*. Por esto, la experiencia religiosa no surge necesariamente de realidades o situaciones extraordinarias de la vida, sino de *la vida misma* en sus situaciones fundamentales —amor, odio, lucha, esperanza, compromiso, dolor, muerte, etc.— aunque, eso sí, captadas a un nivel interpretativo más profundo y radical.

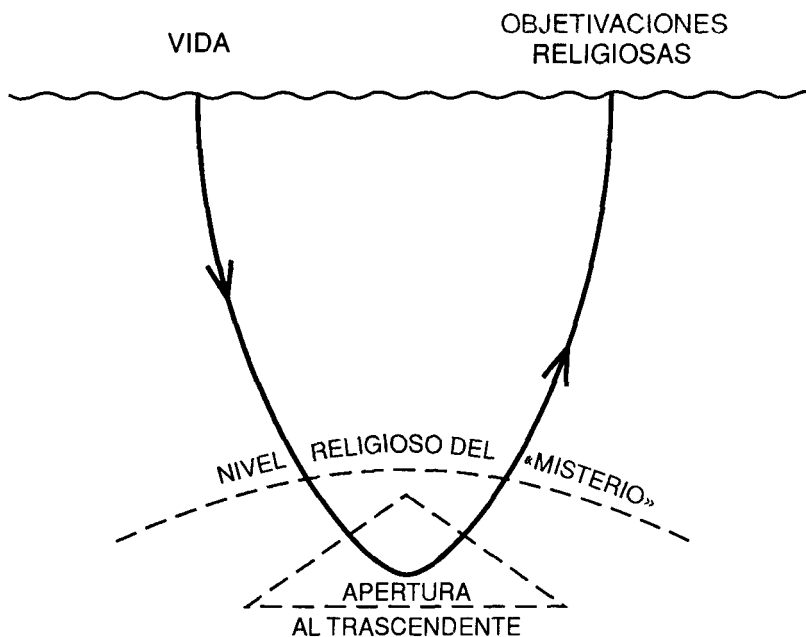
b) La experiencia religiosa es *lectura en profundidad* de lo vivido, hasta el nivel religioso del «misterio» y la *apertura al trascendente*. Se da experiencia reli-

⁶⁸ J. M. VAN DER LANS, cit. por J. BULCKENS, *Opvoeding van jongeren tot religieuze ervaring. De bijdrage van J. M. van der Lans*, «Korrel» 6 (1984) 3, p. 192.

giosa cuando la realidad aparece en el horizonte de la *totalidad* (significado último, origen y fin último, etc.), en su problemática más *radical* (búsqueda de sentido, demanda de salvación, invocación absoluta, etc.) y como apertura a la dimensión *trascendente* del «totalmente Otro».

c) La experiencia religiosa es *expresada y condensada* en las diversas *objetivaciones o expresiones* de lo religioso: ritos, creencias, narraciones, instituciones, conductas, símbolos, etc. Estas pueden ser verbales o no verbales, sagradas o profanas, individuales o comunitarias. Desde el punto de vista de la estructura de la experiencia religiosa, las objetivaciones de lo religioso tienen un importante y delicado papel de mediación y de expresión, ya que deben permitir el acceso a la profundidad del misterio y a la alteridad de lo trascendente. Toda experiencia religiosa auténtica es como un *iceberg*, que deja ver solamente en la superficie una mínima parte de su consistencia y profundidad. De ahí que no todos los lenguajes sean capaces igualmente de expresar esta profundidad: poco apropiados son, por ejemplo, el lenguaje simplemente informativo y el racional o demostrativo; mucho más adecuados son los lenguajes de tipo evocativo o «sacramental»: la narración, el testimonio, el símbolo, la poesía, la celebración, el rito, etc.⁶⁹.

En forma esquemática, podemos representar la experiencia religiosa con la figura ya antes expuesta, modificada respecto a la profundidad de la sonda, que alcanza el nivel de lo religioso, o del «misterio»:



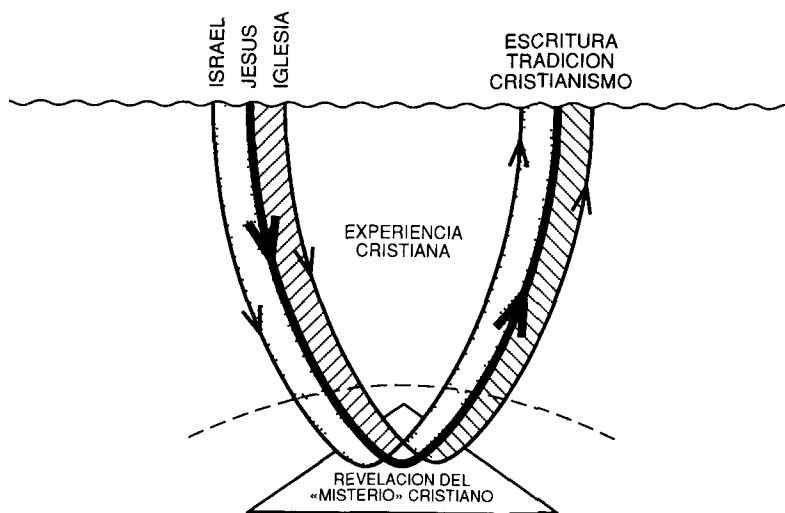
⁶⁹ Cf. LL. DUCH, *Historia y estructuras religiosas*, Madrid-Barcelona, Bruño-Edebé 1978, pp. 113-120, «Los lenguajes olvidados».

Hay que advertir, en esta perspectiva, que las típicas manifestaciones del hecho religioso (fórmulas, narraciones, ritos, etc.) pueden ser comprendidas en profundidad solamente si se llega a captar su relación con las *experiencias* religiosas de las que son expresión. O dicho de otra manera: *la comunicación religiosa no es del orden de la transmisión de lo factual, sino más bien de la lectura en profundidad de lo factual*, por medio de la comunicación de experiencias. Por otra parte, la experiencia religiosa, dado que posee la estructura del lenguaje, *puede ser comunicada y evocada*, no obstante su originalidad y relativa inefabilidad. Estas consideraciones son de gran importancia en su aplicación a la catequesis, como veremos a continuación.

3. La experiencia de fe

¿Qué es lo que distingue a la experiencia religiosa *cristiana*? ¿Qué características presenta concretamente la experiencia de la escucha de la palabra de Dios revelada en Jesucristo y de la respuesta de fe?

Hemos evocado antes las dimensiones propias de la lectura en profundidad de la vida y de la historia presente en la revelación judeo-cristiana. Nos hallamos, por tanto, ante una experiencia religiosa muy original en sus contenidos. Pero en cuanto a la estructura formal, podemos decir que también la tradición cristiana puede ser esbozada con el esquema de toda experiencia religiosa ⁷⁰:



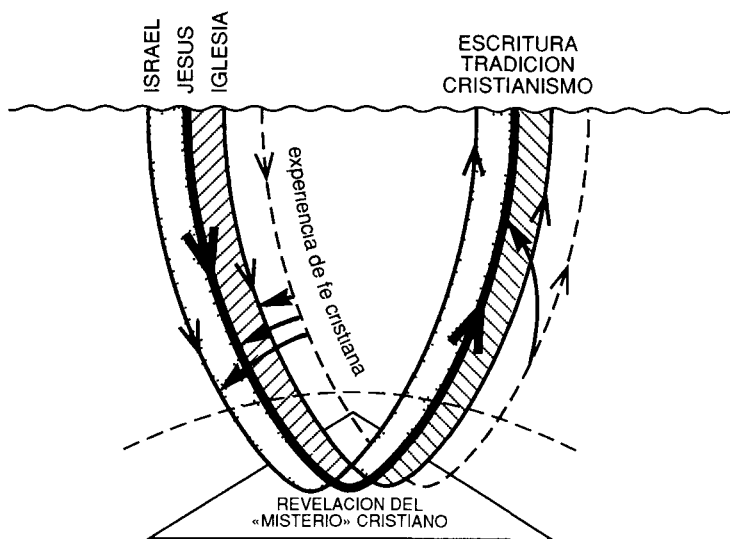
⁷⁰ Aunque no hay que olvidar que por mucho tiempo —y en cierto sentido también hoy—, el concepto de «experiencia» ha suscitado sospecha y desconfianza, como término interpretativo cristiano. F. Coudreau [*Es posible enseñar la fe?*, Madrid, Marova 1976, pp. 70-71] recuerda a este propósito el mérito de la obra de J. MOUROUX [*L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier 1952] para legitimar el uso del término.

a) La Escritura del Antiguo Testamento se presenta como la cristalización literaria de la extraordinaria *experiencia religiosa de Israel*, experiencia compleja y atormentada, rica y profunda. Esta experiencia histórica ha sido el lugar de la manifestación de la palabra de Dios en su camino siempre abierto hacia la plenitud de Cristo.

b) El Nuevo Testamento es para nosotros el testimonio y objetivación de la excepcional y decisiva *experiencia religiosa de Jesús de Nazaret y de la comunidad apostólica*. En él se nos transmite, de manera insuperable, la profundidad del misterio vivido y su interpretación salvadora.

c) *La experiencia religiosa eclesial*, continuación de la de la Iglesia apostólica, queda plasmada en numerosos documentos y manifestaciones de la tradición de la Iglesia: historia, liturgia, herencia patristica y teológica, figuras de santos, magisterio pastoral, formas de espiritualidad, etc.

d) En este cuadro, *el conjunto de la experiencia bíblica desempeña un papel de fundamentación* respecto a cualquier otra experiencia que quiera llamarse *cristiana*, en cuanto fuente obligada de interpretación y evaluación. Por otra parte, la *experiencia eclesial* posbíblica constituye también un punto de referencia y un lugar obligado de comunión. En este sentido, se da una *experiencia de fe cristiana*, en la escucha de la palabra de Dios, cuando una persona o un grupo profundiza y expresa su propia vida con referencia esencial a las experiencias bíblica y eclesial. Se actúa así un proceso de *identificación* entre el propio itinerario experiencial y las experiencias de Cristo y de la Iglesia. Interpretar la propia vida a la luz de las experiencias fundamentales cristianas, adoptar una visión del mundo inspirada por tales experiencias, aceptar este proceso de *identificación dinámica*: he aquí la sustancia de la experiencia de fe y lo que significa existencialmente oír la palabra de Dios y ponerla en práctica. Gráficamente:



4. La catequesis, comunicación de la fe a través de la experiencia de fe

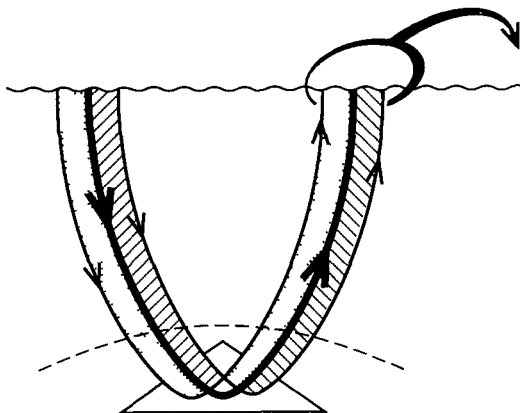
La relación existente entre la palabra de Dios y la experiencia religiosa como lugar de su encarnación y acogida, permite relacionar la catequesis, como servicio pastoral de la palabra, con la estructura fundamental de la experiencia de fe. Se puede decir que, *fuera del contexto de la experiencia religiosa*, no puede darse un proceso de comunicación de la palabra: *sin experiencia religiosa no hay comunicación religiosa; sin experiencia de fe, no hay comunicación ni educación de la fe*. Son convicciones que hoy circulan con abundancia entre los estudiosos y responsables de la actividad catequética:

«La experiencia humana entra en el proceso catequético por derecho propio. Si hoy la Iglesia insiste en el papel de la experiencia en la educación de la fe, no es por concesión a una corriente de la pedagogía general en los tiempos actuales. La misma naturaleza de la fe cristiana y de su trayectoria de maduración postula que se atienda debidamente a la experiencia en el acto catequético. Diciéndolo de otro modo, se puede afirmar que una «catequesis de la experiencia» es algo más que una mera modalidad transitoria de la pedagogía catequética, es algo más que una metodología: es algo inherente a la transmisión del Evangelio para que éste pueda ser recibido como mensaje de salvación»⁷¹.

Ahora bien, si se tiene presente la estructura peculiar de la experiencia cristiana, es posible, ya de entrada, individuar algunos modelos usuales de comunicación religiosa y, por tanto, de catequesis, claramente inadecuados e ineficaces, precisamente por no respetar la exigencias fundamentales de tal estructura. Algunos ejemplos:

— *Catequesis como mera transmisión de objetivaciones religiosas.*

Es la concepción de la catequesis —dominante por largo tiempo— como simple comunicación de objetivaciones religiosas (creencias, tradiciones, ritos, normas morales, etc.). La catequesis se reduce aquí a *enseñanza* de una doctrina y a *transmisión* de un determinado patrimonio de tradiciones y normas. Revela su insuficiencia y falta de credibilidad por considerar las objetivaciones religiosas como simples contenidos a transmitir, sin el trasfondo de las experiencias reli-

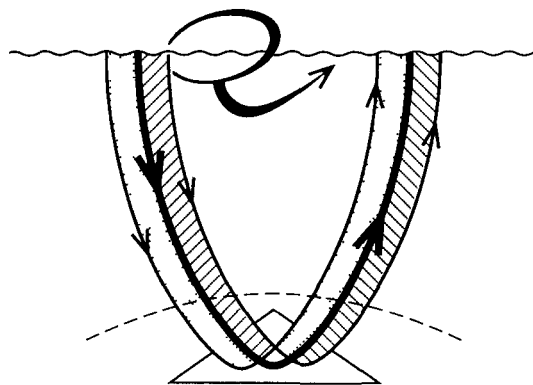


⁷¹ España CC 223. «En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe?»; EN 46. cf. J. GEVAERT, «Experiencia», en: DIC. CAT. 366-368.

gias que las sustentan (o deben sustentarlás). Este tipo de catequesis degenera fácilmente en formas de adoctrinamiento, de instrucción intelectualista y moralizante, de enseñanza no integrada en la vida (y esto aun en el caso de que en vez de «doctrina» se hable de «historia de la salvación», de manifestaciones de la vida de la Iglesia, de estudio cultural del cristianismo, etc.).

— **Catequesis como simple consideración de hechos o problemas de vida.**

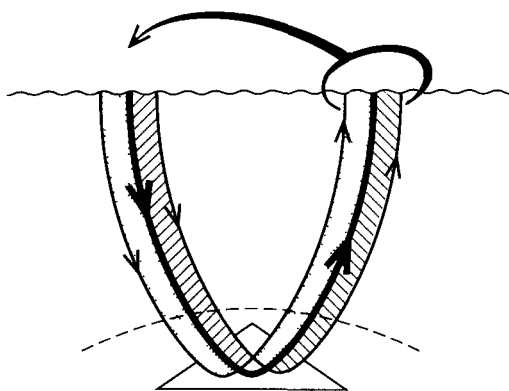
Es lo que sucede cuando la catequesis, en su afán por salvar la distancia entre la fe y la vida, adopta como contenido situaciones y problemas existenciales, pero sin



el esfuerzo de profundización que permite llegar al nivel de la problemática religiosa y a la referencia vital con las experiencias fundamentales cristianas. Puede ser que se trate en este caso de reflexiones interesantes y útiles, incluso de indudable valor cultural y educativo, pero insuficientes para constituir una comunicación propiamente religiosa que merezca el nombre de catequesis.

— **Catequesis como «aplicación» de contenidos religiosos a la vida.**

En este modelo la catequesis, concebida sustancialmente como comunicación de objetivaciones religiosas, busca 'in extremis' un enganche con la realidad existencial, bajo la forma de *aplicación* o *consecuencia* práctica. La lección de catecismo, dedicada principalmente a la explicación de un argumento religioso, trata al final de

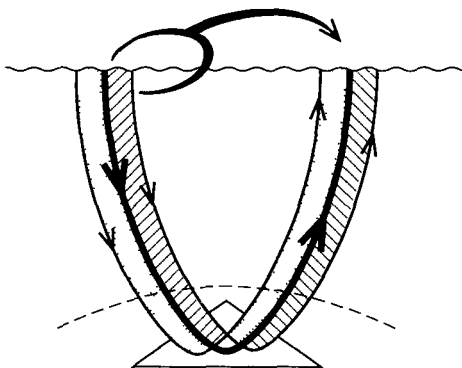


«aterrizar», de descender a lo concreto por medio de aplicaciones de tipo moral o ritual o devocional, etc. La vida aparece como campo de aplicación del mensaje religioso, no como contenido del mensaje mismo.

— **Catequesis como «transición» de la vida a la fe.**

Es el caso de muchas catequesis llamadas «antropológicas» o «situacionales» que toman en consideración problemas y situaciones humanas e intentan, en un determinado momento, el «paso» al mensaje cristiano (Biblia, Sacramentos, vida

cristiana, etc.), pero no a través de la profundización de la experiencia, sino por simple yuxtaposición o aplicación artificial. Con frecuencia delata una cierta instrumentalización de los problemas humanos (utilizados tan sólo como punto de partida), o una deficiente integración entre la vida y la fe a nivel de experiencia religiosa. El recurso a la «transición» revela la falta de una adecuada *profundización* ⁷².



5. La catequesis: profundización-identificación de la propia experiencia con las experiencias fundamentales de Cristo y de la Iglesia

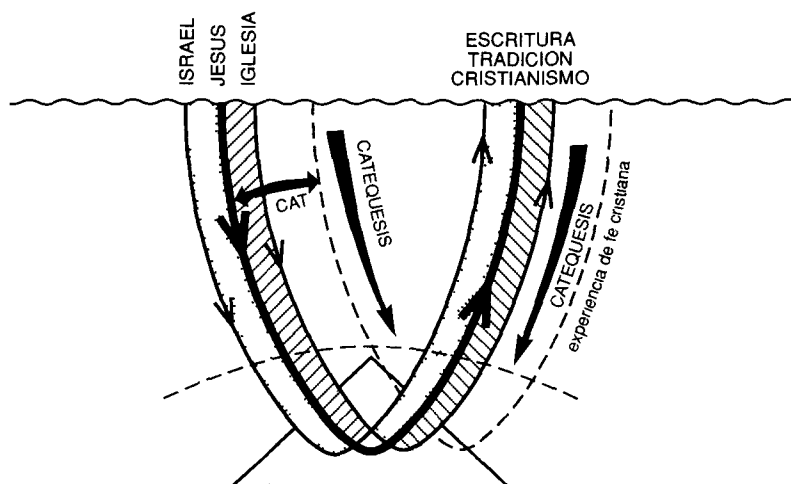
La catequesis es auténtica cuando respeta la estructura experiencial de la comunicación de la fe. En este sentido, se da catequesis cuando se lleva a cabo la *profundización* de la propia experiencia y su *confrontación* con las experiencias básicas de la realidad cristiana: Israel, Cristo y la Iglesia. El proceso catequético debe permitir una *identificación* global de la propia experiencia con las experiencias bíblicas y eclesiales (evangelización-conversión) y una progresiva *extensión* y *profundización* de este proceso identificador en las diversas situaciones y momentos de la vida (catequesis, maduración de la fe). Ver gráfico en la página siguiente.

La catequesis se presenta así como un *proceso de profundización y de confrontación* a lo largo de la existencia individual y comunitaria, como un *esfuerzo progresivo por leer la vida y la historia en relación vital y profunda con las experiencias fundamentales de Cristo y de la Iglesia*, concebidas como clave de interpretación de la existencia y como proyecto de vida ⁷³. Se trata, por tanto, de un esfuerzo de reflexión, de confrontación, de compenetración vital, de lectura religiosa de la vida a la luz del Evangelio:

⁷² Cf. España CC 225.

⁷³ Debe darse por lo tanto un movimiento *horizontal* de confrontación y otro *vertical* de profundización: «El hombre no tiene ojos para ver ni oídos para oír la palabra de Dios, si no alcanza un cierto nivel de profundización de la existencia» (Kierkegaard).

«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. Pero esta revelación no está aislada de la vida ni yuxtapuesta artificialmente a ella. Se refiere al sentido último de la existencia y la ilumina, ya para inspirarla, ya para juzgarla, a la luz del Evangelio» (CT 22).



La catequesis, desde este punto de vista, puede ser definida como *comunicación experiencial significativa* de la fe cristiana. Y esto es posible precisamente por el principio de *correlación*⁷⁴ (o *integración*⁷⁵ o *interacción*⁷⁶ o *reciprocidad*⁷⁷) entre problemas humanos y mensaje revelado, que es propio de la palabra revelada de Dios en su encarnación histórica.

⁷⁴ El principio de la «correlación», inspirado en P Tillich, goza de amplio uso en campo catequético. cf. *Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5-10 Schuljahr*, Munich, DKV 1984; España CC 223; J. WERBICK, «Correlacion (Principio de la)», en: DIC. CAT. 226-229; J. GEVAERT, *La dimensión experiencial de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1985, pp. 65-100.

⁷⁵ «Integración entre fe y vida», Italia RdC 52-53.

⁷⁶ Cf. Brasil CR 113-117; AL (Líneas comunes) 21-22.

⁷⁷ Cf. F. KANNHEISER FELIZIANI, *Un progetto di educazione religiosa per la scuola elementare*, «Catechesi» 55 (1986)5, pp 53-65. G. Vogeisen habla de la catequesis como «articulación de la fe», lugar y momento en que las experiencias humanas son interpretadas a la luz de la fe, G. VOGELISEN, *Articuler la foi*, «Catéchèse» 21 (1981) 82, p. 35.

A la luz de estas reflexiones, es posible subrayar aspectos importantes de la tarea catequética en relación con la experiencia. Se puede decir, en efecto, que *en la médula de la catequesis se halla el arte y la ciencia de suscitar y ampliar experiencias, profundizar experiencias, comunicar experiencias, expresar experiencias*:

— *Suscitar y ampliar experiencias*: es decir, incidir en el área vivencial, aportando nuevas realidades, testimonios, situaciones, dilatando el ámbito de la propia experiencia, tanto en extensión como en profundidad.

— *Profundizar experiencias*: es decir, ayudar a superar los niveles superficiales de la vivencia; romper la superficie aparentemente tranquila de la vida para que aparezca el fondo misterioso y problemático de las situaciones existenciales. Y, tratándose de catequesis, esto supone también introducir las experiencias cristianas como clave de lectura y de interpretación de la vida. Pertenece, por tanto, al arte del educador religioso iniciar en la reflexión, en la meditación, en la contemplación; saber ofrecer instrumentos de análisis y de profundización de las experiencias de vida.

— *Comunicar experiencias*: el proceso catequético está todo él franqueado por un continuo intercambio de experiencias, dentro de la gran experiencia radical de Cristo y de la Iglesia. De ahí la necesidad de dominar los lenguajes propios de la comunicación experiencial (la narración, el símbolo, el testimonio, etc.), y la urgencia de que tales experiencias *se den* verdaderamente, no sólo en el pasado (experiencia bíblica y eclesial primitiva), ni sólo en una idealización abstracta, sino en reales y visibles encarnaciones históricas.

— *Expresar experiencias*: la expresión, el lenguaje, las objetivaciones no son sólo medios para comunicar experiencias ya hechas: son también y sobre todo instrumentos indispensables para la elaboración y profundización de las experiencias. Incumbe, por lo tanto, a la catequesis el cometido de proporcionar medios de expresión, permitir su libre curso, favorecer, a través del lenguaje, la identificación de la propia vivencia con las experiencias cristianas fundamentales.

6. Catequesis fiel a Dios, al hombre y a la Iglesia

La reflexión sobre la catequesis como servicio de la palabra en el ámbito de la experiencia religiosa permite ponderar algunos aspectos de su identidad, en sintonía con el tradicional principio de la doble (o triple) fidelidad: a Dios y al hombre (y a la Iglesia)⁷⁸. Son aspectos y consecuencias de gran importancia para el desarrollo y organización de la praxis catequística.

⁷⁸ Cf. DCG 34. «En la base de todo método catequístico está la ley de la fidelidad a la palabra de Dios y de la fidelidad a las exigencias concretas de los fieles», Italia RdC 160. Cf. J. COLOMB, *op cit*; Puebla 994-997 (Fidelidad a Dios, a la Iglesia, al hombre latinoamericano).

6.1. Las fuentes de la catequesis

A la luz de las consideraciones hechas, encuentra justificación el tema tradicional de las fuentes de la catequesis⁷⁹, es decir, la determinación de los lugares y documentos en donde es posible encontrar, o de donde brota el contenido genuino de la catequesis. Teniendo en cuenta la relación existente entre experiencias cristianas, cabe destacar en la urdimbre de la catequesis:

— El lugar absolutamente central de la *Sagrada Escritura*, que, tras tantos años de forzado «exilio», vuelve a ocupar el puesto primordial que le corresponde (DV 21; DCG 14). La S.Escritura es, en efecto, el «alma» y el «libro» de la catequesis⁸⁰, el «libro por excelencia de la catequesis»⁸¹, mucho más que un simple subsidio⁸².

— La función insustituible de la *Tradicón eclesial* como fuente de catequesis⁸³. La Tradición, en el sentido pleno y dinámico que asume en el pensamiento conciliar (cf DV 8), constituye para la catequesis un punto esencial de referencia, sobre todo bajo la forma de los «símbolos de fe» y en la *liturgia*, en el patrimonio *patrístico* y en las riquezas inagotables de la *historia* de la Iglesia.

— El papel específico del *Magisterio* de los pastores, sobre todo en la tarea que le incumbe de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida (DV 10). Es un cometido que no debe ser absolutizado, dado que el Magisterio «no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio» (DV 10) y que nunca debe quedar desligado del contenido vivo de las auténticas fuentes de la catequesis⁸⁴.

6.2. El problema del lenguaje

Al ser «comunicación experiencial significativa», se infiere para la catequesis la importancia del lenguaje como factor no secundario sino absolutamente esencial. A la luz de los análisis hechos, no es posible reducir el tema del lenguaje a una simple cuestión de ropaje exterior de un contenido preexistente. En cuanto comunicación, la catequesis debe considerar el lenguaje como algo consustancial a su propia problemática. En este sentido, no se debe olvidar:

⁷⁹ Para una visión detallada del problema, cf. E ALBERICH, «Fuentes de la catequesis», en: DIC CAT 392-395

⁸⁰ Italia RdC 105

⁸¹ Brasil CR 154

⁸² Cf Italia RdC 107, AL (Lineas comunes) 37

⁸³ Cf DCG 13, CT 27

⁸⁴ «El Magisterio auténticamente comprendido nada tiene que ver con la dictadura intelectual o con una imposición arbitraria, sino que sus intervenciones son faros que guían al Pueblo de Dios en su continua búsqueda y caminar. Esta al servicio de los hombres», AL (Lineas comunes) 38 Cf Ch. WAC KENHEIM, *Catechese, Ecriture, Magistere*, «Lumiere et Vie» 53 (1984) 169, 99-110

— La necesidad de privilegiar *los lenguajes propios de la comunicación religiosa*. Muchas veces se ha lamentado el hecho de que la catequesis, descuidando tales medios expresivos, haya recurrido con preferencia a lenguajes menos aptos al discurso religioso ⁸⁵. Hoy asistimos a un cierto redescubrimiento de las más genuinas formas de comunicación religiosa, especialmente de la *narración* ⁸⁶, del *símbolo* ⁸⁷, de la expresión icónica, gestual, y en general de los lenguajes no verbales ⁸⁸.

— Especial atención despierta hoy el fenómeno de la *comunicación de masas* y de los *media* o *medios de comunicación social*. No se trata simplemente del posible uso de los medios de comunicación, sino de la necesidad de tomar conciencia del giro cultural que la comunicación entraña y de reflexionar sobre los retos que este importante fenómeno lanza a toda la labor profética de la comunidad cristiana ⁸⁹.

6.3. Pluralidad metodológica

La estructura experiencial de la comunicación catequética permite también entrever la posibilidad de *itinerarios metodológicos diferenciados*:

— Algunos prefieren acentuar la radicación de la revelación en el terreno vital de la existencia, y consideran la catequesis, ante todo, como *iluminación o interpretación de la vida* ⁹⁰. Otros insisten en la importancia de las objetivaciones religiosas cristianas como esenciales a la comunicación de la fe, y destacan en la catequesis el papel de las «*traditiones*» (*Traditio symboli, traditio Pater* ⁹¹), o la transmisión de los *documentos de la fe* ⁹², o la *pedagogía de los signos* ⁹³ o la mediación de los *símbolos* de la fe, etc. Ambas opciones son legítimas, se complementan entre sí y encuentran su sentido y su lugar en una catequesis entendida como comunicación de la experiencia de fe.

⁸⁵ Vease, por ejemplo, el agudo análisis de J PIVETEAU, *Langages et catechese*, «Catechese» 21 (1981) 82, 53-58 Cf J GEVAERT, *Il linguaggio della catechesi (esigenze di fondo e criteri particolari)*, «Catechese» 48 (1979) 11, 3-11, A HUERTAS, *El lenguaje de la catequesis*, «Teología y Catequesis» 2 (1983) 1-2, 65-75

⁸⁶ Cf A PASQUIER, *Initiation, recit, catechese*, «Catechese» 22(1982) 87, 71-82, *Religious Education Through Story*, «British Journal of Religious Education» 4 (1982) 3, 114-176, E J KORHERR, «Narracion», en DIC CAT 595-596

⁸⁷ El estudio del símbolo y de la didáctica del símbolo, en el campo de la educación religiosa, es un tema dominante en algunos países, como Alemania y Francia Para una visión de conjunto, cf E FEI-FEL, «Símbolos religiosos», en DIC CAT 754-758

⁸⁸ Cf P BABIN, «Audiovisual», en DIC CAT 77-82

⁸⁹ Cf P BABIN, *La era de la comunicación Para un nuevo modo de evangelizar*, Santander, Sal Terrae 1990, F LEVER, «Comunicación», en DIC CAT. 202-205

⁹⁰ Cf las definiciones arriba citadas del Directorio holandés y de J Audinet

⁹¹ Cf Mensaje Sínodo 77, 8, CT 28, España CC 135

⁹² Cf Mensaje Sínodo 77, 9, Francia (Texte de reference) 3 1 y 3 1 2

⁹³ Cf A APARISI, *Invitación a la fe*, Madrid, ICCE 1972, pp 91-103

— Si se tiene en cuenta el área experiencial escogida como punto de partida o como contenido principal del proceso catequético, cabe admitir *dos posibles tipos o modelos* de itinerario metodológico: el modelo o itinerario «*descendente*», que parte de las expresiones o documentos de la fe, ya sean de tipo bíblico (catequesis bíblica, kerigmática, evangélica, etc.), o de tipo eclesial (catequesis patristica, litúrgica, histórica, doctrinal, etc.); y el modelo o itinerario «*ascendente*» (llamado a veces «inductivo»), de talante *existencial* (catequesis antropológica, situacional, política, liberadora, etc.). De por sí, cada uno de estos itinerarios puede ser legítimo, pero a condición de que no se limiten al área experiencial privilegiada, sino que se abran a la confrontación con las demás y hagan posible así el proceso de identificación y profundización de la experiencia religiosa propio de la catequesis.

6.4. Realismo pedagógico

En el ejercicio concreto de la acción catequética, es importante tener presente la *situación existencial de los sujetos interesados*, no sólo por el deseo de adaptación metodológica, sino como requisito intrínseco de la función de la catequesis. Con cada edad, en cada condición individual y social se han de descubrir y valorar las reales posibilidades de experiencia religiosa, en relación con cada ámbito vivencial y teniendo en cuenta las concretas capacidades de interiorización. La catequesis no debe dar respuestas a preguntas no existentes o no formuladas, ni debe sacrificar los ritmos de crecimiento y de maduración en aras de urgencias doctrinales o institucionales impuestas desde fuera.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ El primer punto de referencia para la profundización del capítulo es el texto de la «*Dei Verbum*» y sus principales comentarios, como por ejemplo:

ALONSO SCHOCKEL, L. (Ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina Revelación*, Madrid, BAC 1969.

DUPUY, D. B. (Ed.), *La Révélation divine. Constitution dogmatique «Dei Verbum»*, 2 vol., París, Cerf 1968.

LATOURELLE, R. (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme 1989, Parte II, «La Palabra de Dios».

SCHUTZ, R. - M. THURIAN, *La parole vivante au Concile*, Taizé 1966.

■ Sobre el tema central de la *Revelación*:

FISICHELLA, R. (Ed.), *Gesù rivelatore. Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato, Piemme 1988.

FRIES, H., «La revelación», en: J. FEINER - M. LÖHRER (Eds.), *Mysterium Salutis*, 1/1, Madrid, Cristiandad 1969, pp. 207-286.

KASPER, W., *Introducción a la fe*, Salamanca, Sígueme 1976.

LATOURELLE, R., *Teología de la revelación*, 4 ed., Salamanca, Sígueme 1979.

RAHNER, K., «Revelación», en: *Sacramentum mundi. Enciclopedia Teológica*, tomo VI, Barcelona, Herder 1976, col. 78-103.

PANNENBERG, X. et alii, *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme 1977.

SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe*, Salamanca, Sígueme 1973.

VALENTINI, D., «Revelación», en: DIC. CAT. 721-727.

■ Gran utilidad tienen también los estudios sobre la *Palabra de Dios* y la *predicación*, como por ejemplo:

ALDAZABAL, J., «Predicación», en: C. FLORISTÁN, - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, 817-830.

BARTH, K., *La proclamación del Evangelio*, Salamanca, Sígueme 1969.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., «Palabra de Dios», en: FLORISTÁN-TAMAYO, *op. cit.* pp. 677-696.

GRASSO, D., *Teología de la predicación*, Salamanca, Sígueme 1968.

MALDONADO L., *El menester de la predicación*, Salamanca, Sígueme 1972.

RODRÍGUEZ MEDINA, J. J., *Teología pastoral de la Palabra de Dios*, Madrid, PPC 1978.

SCHLIER, H., *Wort Gottes, Eine neutestamentliche Besinnung*, Würzburg, Werkfund 1962.

SEMMELROTH, O., *Parole efficace. Pour une théologie de la prédication*, París, St. Paul 1963.

WALGRAVE J. H., *Palabra de Dios y existencia*, Madrid, Marova 1971.

■ Sobre la relación entre *catequesis* y *experiencia religiosa*, existen estudios interesantes de índole teológica, antropológica y psicológica, como por ejemplo:

«Concilium» 14(1978) n.133: *Revelación y experiencia*.

DUCH, LL., *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Madrid-Barcelona, Bruño-Don Bosco 1979.

GEVAERT, J. *Experiencia humana y anuncio cristiano*, Madrid, Editorial CCS 1976.

GODIN, A., *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, 2.^a ed., París, Centurion 1983.

GODIN, A., «Experiencias religiosas», en: DIC. CAT. 369-373.

LOHFINK, G., *Glaube braucht Erfahrung*, Würzburg, Echter 1977.

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad 1978.

MILANESI, G. - M. ALETTI, *Psicología de la religión*, Madrid, Editorial CCS 1974.

MOUROUX, J., «Experiencia religiosa», en: K. RAHNER et alii, *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, tomo 3, Barcelona, Herder 1973, col. 79-82.

SCHILLEBEECKX, E., *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1979.

SCHOONENBERG, P., *Expérience et révélation*, «Lumen Vitae» 25 (1970) 383-392.

VERGOTE, A., *Psicología religiosa*, Madrid, Taurus 1969.

■ La relación entre *revelación y catequesis*, y más concretamente, la identidad de la catequesis, a la luz de una renovada comprensión de la revelación y de la Palabra de Dios, son argumentos tratados por lo general en los estudios y manuales de catequética fundamental. Entre los autores que dedican atención particular al tema, señalamos:

APARISI, A., *Invitación a la fe*, Madrid, ICCE 1972, libro 2.º

COUDREAU F., «Théologie de la Parole et pédagogie de la foi», en: L. CHARLIER et alii, *La parole de Dieu en Jésus-Christ*, Paris, Casterman 1964, pp. 191-199.

GEFFRE, C., *La révélation comme histoire. Enjeux théologiques pour la catéchèse*, «Catéchèse» N.100-101 (1985) 63-65.

LIÈGE, A., «Le ministère de la Parole: du Kérygme à la catéchèse», en: L. CHARLIER et alii, *op. cit.*, pp. 176-190.

MORAN, G., *Catequesis de la Revelación*, Santander, Sal Terrae 1968.

VAN CASTER, M., *Dios nos habla. 1. Estructuras de la catequesis*, Salamanca, Sígueme 1968.

■ En el contexto del capítulo, reviste importancia especial el problema de la *catequesis antropológica o situacional*, con cuanto supone de presupuestos, condiciones y perspectivas. Entre los numerosos estudios existentes sobre el tema, cf.:

ALBERICH, E., *Fede ed esperienza nel movimento catechistico postconciliare*, «Catechesi» 50 (1981) 17, 3-37.

BAUDLER, G., *Religiose Erziehung heute*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, F. Schöningh 1969, pp. 93-209.

BRIEN, A., *De l'anthropologie en catéchèse*, «Vérité et Vie» (1972-1973) sér. 97, n. 684.

LE DU J., *Catéchèse et anthropologie*, «Catéchèse» 6 (1966) 289-312.

LE DU J., *Realidad humana y reflexión cristiana*, Valencia, Comercial Edit. de Publicaciones 1970.

EXELER, A., *La catéchèse, annonce d'un message et interprétation d'expériences*, «Lumen Vitae» 25 (1970) 393-404.

EXELER, A., *Religiose Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung*, Munich, Kosel-Verlag 1982.

GEVAERT, J., *Dimensión experiencial de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1985.

GRUPPO DI «CATECHESI», *Fede ed esperienza nella catechesi*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1982.

MARLE, R., *Hermenéutica y catequesis*, Barcelona, Herder 1973.

MAYMI, P., *¿Hacia una catequesis antropocéntrica?* «Sinite» 10 (1969) 253-272.

■ Dada la importancia del concepto de «*experiencia religiosa*» en la economía del servicio de la Palabra, reviste interés especial la profundización de la relación entre *catequesis y experiencia religiosa de fe*. También aquí nos limitamos a una selección indicativa:

- COUDREAU, F. *¿Es posible enseñar la fe?*, Madrid, Marova 1976, pp. 67-71.
- FUCHS, G., *Glaubenserfahrung-Theologie-Religionsunterricht Ein Versuch ihrer Zuordnung*, «Katechetische Blätter» 103 (1978) 190-216.
- GEVAERT, J., «Experiencia», en: DIC. CAT. 366-368.
- HALBFAS, H., *Catequetica fundamental*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1974, pp. 87-94.
- LOPEZ, J. - V. PEDROSA, *Experiencia humana y experiencia de fe*, «Actualidad catequética» 17 (1977) 11-137.
- MARTIN VELASCO, J., *La educación de la experiencia religiosa en una sociedad secularizada*, «Actualidad catequética» n. 141 (1989) 31-53.
- IV JORNADAS DE PASTORAL EDUCATIVA, *Catequesis hoy Catequesis de la experiencia*, Salamanca, San Pio X 1974.

LA CATEQUESIS, EDUCACION DE LA FE

En el capítulo anterior, se ha hablado de la catequesis en cuanto servicio de la *palabra de Dios* que se manifiesta en la historia y alcanza su vertice en Jesucristo. Vamos a mirar ahora hacia el polo «subjetivo» del dinamismo de la revelación, es decir, hacia la *fe* como respuesta humana a la interpelación de la palabra. Frente al acontecimiento de la palabra de Dios, el hombre responde con la *fe*: la catequesis se cualifica, por ende, como mediación eclesial para el crecimiento de la fe en las personas y en las comunidades.

I. ¿ES POSIBLE EDUCAR LA FE?

Desde hace tiempo, especialmente a partir del periodo «kerigmático» del movimiento catequístico, se ha reivindicado para la catequesis la naturaleza de «servicio de la fe»¹, y, poco a poco, se ha hecho usual en la literatura catequética y eclesial denominar a la catequesis como «educación de la fe» (o educación *a la fe*, o educación *en la fe*), o con otras expresiones semejantes relacionadas con la *fe*: *transmisión de la fe*, *pedagogía de la fe*, *enseñanza de la fe*, *itinerario de fe*, etc. Los documentos oficiales, en línea con el decreto conciliar *Christus Dominus* (CD 14) y el Directorio Catequístico General (DCG 21), califican claramente la catequesis como educación de la fe.

«[La catequesis] consiste en la educación ordenada y progresiva de la fe, ligada estrechamente al permanente proceso de maduración de la misma fe»²

«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 18)

¹ Basta recordar la obra clásica de F. X. ARNOLD, *Dienst am Glauben*, Friburgo, Herder 1948 (trad. esp. *Al servicio de la fe*, Buenos Aires, Herder 1960)

² Mensaje Sínodo 77, 1, recogido también en Puebla 977 y en Francia (Texte de référence) 132

Denominar a la catequesis como *educación de la fe* constituye un acceso privilegiado a la comprensión de su identidad y de su significado en la praxis eclesial. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que la pretensión de la catequesis de ser educación de la fe entraña no pocas dificultades y objeciones, que habrá que tener en cuenta a la hora de intentar una clarificación del concepto.

1. Por una parte, la naturaleza *teológica* de la fe hace problemática la *pretensión de intervenir pedagógicamente*, desde el exterior, en la realidad interna de la fe. Esta, en efecto, es fruto del encuentro entre la gracia de Dios y el misterio de la libertad humana. ¿Es posible entonces programar y guiar desde fuera el dinamismo interior y secreto del trabajo de la gracia en el corazón de los hombres? ¿Tiene sentido querer *dominar desde el exterior semejante proceso*?

2. Desde otro punto de vista, la *situación religiosa y cultural* de hoy parece cercenar de raíz todo esfuerzo por avivar y educar la fe de los cristianos. ¿Qué sentido puede tener hablar de fe en una sociedad dominada por el pensamiento racional, por el gusto de la demostración científica y por la perspectiva de un futuro programado y planificado? ¿Qué acogida puede encontrar una invitación al abandono confiado de la fe en un mundo altamente secularizado, consumista y pragmático? La tarea de educar en la fe por medio de la catequesis resulta imposible, desproporcionada y es fuente de frustración y desánimo para muchos responsables de la actividad catequética.

3. Por el contrario, si se tiene en cuenta la reaparición de una cierta inquietud religiosa en el mundo actual, la obra paciente de la educación y maduración de la fe aparece amenazada por fáciles fugas hacia formas ambiguas de espiritualismo, por la búsqueda de seguridad emotiva, por la continua tentación de refugiarse en formas de religiosidad compensatoria o en experiencias inmaduras de fe.

4. Es frecuente hoy formular los objetivos de la acción catequística, no ya en términos de conocimientos, sino de *actitudes* interiorizadas de fe. Ahora bien, el concepto de «actitud» suscita perplejidades semejantes al de «experiencia» (como vimos en el capítulo anterior): parece algo impreciso, incontrolable, que escapa a la evaluación y a la claridad conceptual. Una catequesis que se propone favorecer actitudes de fe parece carecer de las dotes de claridad y eficiencia que se podrían esperar de ella.

5. Algo parecido ocurre con el concepto de «madurez de fe», utilizado normalmente para indicar la meta del proceso catequético. ¿De qué madurez se trata? ¿Hasta qué punto la maduración de la fe presupone la madurez afectiva y humana de las personas? ¿Qué exigencias presenta una catequesis que quiera ser «maturante», evitando las fáciles tentaciones del infantilismo religioso?

6. Finalmente, hablar de *educación de la fe*, respecto a la catequesis, parece escamotear la realidad concreta de la praxis catequística que, con frecuencia, se reduce a enseñanza doctrinal, o a simple socialización religiosa al servicio de grupos o instituciones, o incluso a formas más o menos conscientes de adoctrinamiento ideológico. Muchas veces el afán por comunicar una «fe» puede esconder de hecho un deseo no declarado de adoctrinamiento y proselitismo por parte de instancias ideológicamente bien definidas. En este sentido, la catequesis puede repre-

sentar un obstáculo a una efectiva acción educativa y promocional y contradecir los valores del ecumenismo y de la convivencia democrática.

La simple enumeración de estas objeciones y dificultades, a las que sería fácil añadir otras, nos lleva a considerar con atención la naturaleza de la catequesis como «educación de la fe» y a intentar dilucidar sus implicaciones y consecuencias más importantes.

II. EL ROSTRO RENOVADO DE LA FE

Punto obligado de partida de nuestra reflexión es una concepción renovada de la fe que ofrezca una plataforma segura y estimulante en la búsqueda de la identidad de la catequesis. A nadie se le oculta lo delicado de este punto de partida. Es, en efecto, evidente que, a toda concepción del dinamismo y crecimiento de la fe, corresponde una particular concepción de la tarea catequética.

En el contexto en que nos movemos, interesa destacar solamente aquellos rasgos característicos de una teología renovada de la fe que arrojan luz más directamente sobre la reflexión catequética. Conviene recordar, sobre todo, que, respecto a un pasado que frecuentemente ha reducido la fe a alguno de sus aspectos (por ejemplo, la fe como «tener por verdadera» una doctrina o algunas verdades), la teología contemporánea, sea católica o protestante, se orienta hacia una *concepción más bíblica y, por tanto, más global, más personalista y totalizante* de la actitud de fe. Queda como punto de referencia esencial la Constitución *Dei Verbum*, que representa al respecto una clara ampliación de horizonte en relación con el Vaticano I:

«Cuando Dios revela, el hombre tiene que *someterse con la fe* (cf. Rm 16,26; comp. con Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece «el homenaje total de su entendimiento y voluntad», asintiendo libremente a lo que Dios revela» (DV 5).

Evocamos brevemente algunos aspectos característicos de esta concepción renovada de la fe:

1. La palabra de Dios es una interpelación que exige respuesta

Sabemos que la palabra de Dios no se reduce a simple enseñanza, sino que se presenta, sobre todo, como oferta salvífica, interpersonal, ante la que no cabe permanecer pasivos o indiferentes. Al escuchar realmente la interpelación de la palabra, el hombre se ve forzado a tomar posición, a definirse ante un proyecto de vida que compromete su destino. En este sentido, se puede hablar del *carácter existencial y dramático* de la revelación de Dios en la historia.

Siendo la palabra de Dios una oferta de comunión personal y un plan interpre-

tativo de la vida y de la historia, el hombre se encuentra en la necesidad de decidir su propia actitud, de conceder o negar su participación en tal proyecto. A la luz del testimonio bíblico y eclesial, se ve claramente que, en la vida de los hombres llamados a la fe, la palabra de Dios irrumpe como fuerza arrolladora, como llamada que desinstala, que hace perder la tranquilidad y la indiferencia. Para todo hombre abierto a la llamada de la existencia, el encuentro con la palabra de Dios marca un viraje decisivo, algo profundamente determinante en la orientación de la propia vida.

En todos los aspectos de su manifestación, la *palabra* de Dios es siempre una palabra *que interpela*, que pide respuesta. En cuanto *revelación*, la palabra es luz que debe ser acogida; en cuanto *promesa*, pide abandono confiado y perseverante; en cuanto *interpelación personal*, la palabra es ley y compromiso que ha de ser asumido y llevado a la acción; en cuanto *plan divino* de salvación, la palabra es también *juicio* que condena y salva, según las relativas actitudes de rechazo o de acogida. La Escritura nos presenta la palabra de Dios actuando como juicio, amenaza, castigo, derrota, separación, salvación del «resto», paz y felicidad para cuantos se muestran fieles, etc. El Nuevo Testamento dice claramente que el hombre es juzgado por su actitud ante la palabra: «Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre» (Mc 8,38).

2. La fe es respuesta personal y global del hombre a Dios

En la Sagrada Escritura, la fe aparece como *abandono religioso de toda la persona* y no simplemente como adhesión intelectual u obediencia moral, de acuerdo con la naturaleza dinámica, vital y personal de la palabra de Dios. El concepto bíblico de fe reclama para sí a todo el hombre con todas sus facultades, invitándole a responder ante Dios que se revela y dona, con un movimiento integral de voluntad, inteligencia, afectividad y acción. Creyente, en el sentido bíblico, es el que «acepta someterse y entregarse a Dios por la fe; dar a Dios *ese crédito total* de admitir que *él es la verdad, tomar apoyo* en él, no en uno mismo, y así llegar a ser sólido y verdadero de la solidez y de la verdad misma de Dios»³.

Este adherirse a Dios como verdad no ha de entenderse en un sentido puramente noético:

«Para un semita, la verdad no es un objeto al que podamos conocer como una cosa, independientemente de aquel que la expresa. Y, cuando se trata de la Verdad, creer es apoyarse en la Roca misteriosa, en el Dios vivo y verdadero, es experimentar incesantemente su solidez»⁴.

³ Y. M. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder 1970, pp. 111-112.

⁴ X. LÉON-DUFOUR, «Crear en Dios», en: *Grandes temas bíblicos*, 5 ed., Madrid, Fase 1972, p. 130.

La misma derivación etimológica hebrea de fe, *he' emîn*, (de la raíz '*aman*') indica que creer significa «sentirse seguro», «fiarse de», «hacer llevar su peso o su debilidad por otro, *apoyarse sobre*, y, por consiguiente, en el plano espiritual, *confiar en*»⁵. Creer en Dios significa, por tanto, reconocer y dejarse llevar por su inconcusa fidelidad y solidez, es decir *amén* (en el sentido bíblico, que significa: esto es sólido, firme, digno de confianza) a Dios que es fiel a sus promesas y potente para realizarlas.

En el Nuevo Testamento la fe conserva siempre su carácter preponderante de adhesión personal, de confianza y abandono totales, con la novedad de dirigirse no sólo a Dios, sino también a Cristo, que es la suprema revelación de Dios.

Se ve, a la luz de estas reflexiones, el carácter complejo y la densidad existencial de la fe que, lejos de reducirse a un acto de aceptación religiosa o a un movimiento de adhesión voluntarística o emotiva, consiste en una *actitud* básica de la persona que da una orientación nueva a toda su vida⁶.

Se puede comprender también por qué, dada la centralidad del misterio de la palabra en la economía de la salvación, la Biblia considera la fe como la síntesis y fuente de toda vida religiosa, en cuanto respuesta por excelencia del hombre a la totalidad del plan de Dios. Abrahán es «padre de los creyentes», los justos viven de fe, de la fe que «Cristo inicia y consuma» (Hb 12,2), y los cristianos en general serán llamados «fieles». En este sentido, la fe no puede ser separada de la esperanza y del amor: encierra toda la riqueza de la vida cristiana, vista como respuesta acogedora del hombre al plan de salvación revelado por Dios.

3. La fe es don y gracia

La respuesta de la fe es *ante todo obra de Dios*, no sólo porque es Dios quien toma la iniciativa de ir al encuentro de las expectativas del hombre, sino, sobre todo, porque el acto mismo con el que el hombre acoge la palabra, se halla bajo la moción del Espíritu y es, por tanto, *gracia*:

«Para dar esta respuesta de la fe, es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede 'a todos gusto en aceptar y creer la verdad'» (DV 5).

La primacía de la iniciativa divina en el plan de la salvación es por lo tanto total, en cuanto que se extiende también a la respuesta humana requerida por la palabra. La fe sería imposible si Dios, en el momento mismo en que hace su oferta, no estuviese ya presente en el corazón del hombre, transformándolo interiormente y disponiéndolo a la escucha:

⁵ Y M CONGAR, *op cit* p 112, nota 5

⁶ Cf F ARDUSSO, «Fe», en *Diccionario Grandes temas de la fe cristiana*, Madrid-Barcelona, Bruno-Don Bosco 1981, p 117

«A la palabra corresponde, en el Nuevo Testamento, un «entender» que también tiene a Dios por autor primero. Dios preordena y atrae. El Señor o el Espíritu Santo dispone el corazón, cuyos oídos abre. En suma, a la revelación objetiva corresponde, en el sujeto llamado a la fe, un «espíritu de revelación»⁷.

4. Aspectos complementarios de la estructura de la fe

La reflexión teológica sobre la fe arroja luz sobre la existencia de aspectos bipolares o complementarios dentro de su estructura:

— Bipolaridad entre adhesión global (conversión) y profundización sucesiva de la opción creyente, entre fe de *conversión* y fe de *conocimiento*⁸. Corresponde, como ya vimos a su tiempo⁹, a la tensión existente en el ministerio de la palabra entre el primer anuncio y la etapa ulterior de explicación y profundización.

— Bipolaridad entre el aspecto *fiducial* de la fe (*credere Deo, fides qua*) y el aspecto *de contenidos*, objetivo (*credere Deum, fides quae*)¹⁰, entre la fe *existencial* y la fe *doctrinal*¹¹:

«Si es verdad que ser cristiano significa decir «sí» a Jesucristo, recordemos que este «sí» tiene dos niveles: consiste en entregarse a la Palabra de Dios y apoyarse en ella, pero significa también, en segunda instancia, esforzarse por conocer cada vez mejor el sentido profundo de esa Palabra» (CT 20).

Son dos componentes esenciales que no hay que descuidar, pero sin olvidar que el aspecto más importante y absolutamente primario es la dimensión personal y fiducial de abandono incondicional, el *credere Deo*. Sólo en esta perspectiva, tiene significado y autenticidad la explicitación doctrinal y de contenidos de la actitud de fe, como advierte Sto. Tomás:

«Ya que todo el que cree asiente a la palabra de alguien, resulta que lo más importante y casi el fin de toda creencia es la persona a cuya palabra se asiente. tienen en cambio importancia secundaria las cosas que uno admite al asentir a alguien»¹².

⁷ Y M CONGAR, *op cit*, pp 40-41

⁸ Cf A LIEGE, «Le ministère de la parole du kerygme a la catechese», en *La parole de Dieu en Jesus-Christ*, Tournai, Casterman 1964, pp 182-184

⁹ Cf mas arriba, cap 2, parte III, 2

¹⁰ Cf DCG 36, España CC 129, F ARDUSSO, «Fe (El acto de)», en L PACOMIO et alii, *Diccionario Teológico interdisciplinar*, Salamanca, Sigueme 1982, vol II, pp 526-529, ID, «Fe», en DIC CAT pp 380-383

¹¹ Cf L MALEVEZ, *Foi existentielle et foi doctrinale*, «Nouvelle Revue Theologique», 100 (1968) 137-154

¹² «Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire» STO TOMAS, *Summa Theol II-IIae*, q 11, a 1, in c Cf H FRIES, *Un reto a la fe*, Salamanca, Sigueme 1971, pp 20-23

— Bipolaridad entre la *actitud radical* de la fe, como adhesión al proyecto existencial revelado en Cristo, y la *expresión o manifestación* de la fe en formas culturalmente condicionadas (fórmulas, creencias, ritos, tradiciones, etc.)¹³. De ahí deriva una cierta tensión siempre abierta entre fe y lenguaje, y la búsqueda continua de autenticidad y de encarnación histórica, dentro del mismo dinamismo de fe

III. LA CATEQUESIS AL SERVICIO DE LA FE

1. Catequesis: educación de la fe

{} Cuanto se ha dicho sobre la nueva concepción de la fe permite ahora {}
{} comprender mejor la importancia y el significado de la expresión «educa- {}
{} ción de la fe», aplicada a la catequesis {}

— Es evidente que, *solo en sentido indirecto e instrumental*, se puede hablar de «educación» de la fe. Es decir, solo en el ámbito de las mediaciones humanas que pueden facilitar, ayudar o quitar obstáculos en orden al crecimiento de la actitud de fe, y siempre *fuera de toda posible intervención directa sobre la fe misma*, que depende de la acción gratuita de Dios y de la libre respuesta del hombre. Como ya vimos hablando de la acción del Espíritu en la economía de la palabra de Dios, también aquí vale la exigencia de que la catequesis sea consciente de sus límites y de sus posibilidades, en cuanto mediación educativa puramente *instrumental y dispositiva*, al servicio del encuentro inefable de las personas con la propuesta interpelante de Dios¹⁴

Esta exigencia impone a la catequesis un clima, un espíritu, una actitud de fondo que debe transparentarse en todo momento de su ejercicio. No es que la acción de Dios y la labor catequística sigan sendas tan dispares que resulte vano todo esfuerzo humano por fomentar el crecimiento de la fe. Tranquílcese el catequista su misma acción catequística, si esta bien cumplida, *es gracia* de la que Dios se sirve para el incremento de la fe. Sabemos, en efecto, que la gracia de Dios se encarna normalmente en las mediaciones eclesiales de la salvación, siendo la Iglesia misma la gracia salvadora de Dios en su visibilidad histórica.

— Dentro de los límites señalados, es justo reivindicar por otra parte la *naturalidad genuinamente educativa* de la acción catequística, que debe ser estímulo, ayu-

¹³ Cf C MOLARI, «Fede», en J B BAUER - C MOLARI (Eds.), *Dizionario Teologico*, Asis, Cittadella 1974, p. 262

¹⁴ Quizas por esto se prefiere a veces, en lugar de decir «educación de la fe», hablar de «educación a la fe». J Audinet, en este contexto y por el mismo motivo, propone la expresión «transmisión de las realidades de la fe» («Transmission (ou tradition) des realites de la foi») cf J AUDINET, «Catechese, action d'Eglise et culture», en *Chercheurs et temoins de Dieu*, Paris, Centurion 1975, p. 105, nota 2

da, intervención intencional en vista de un *crecimiento personal, libre e interiorizado*, al servicio de un convincente proyecto de vida, abierto a los valores y capaz de discernimiento crítico. La sensibilidad y capacidad educativas son, por lo tanto, parte integrante de la función catequética, que, atenta a las diversas exigencias de los sujetos en orden al desarrollo de la vida de fe, «tiene la función de ayudar en el decurso de la existencia humana, el despertar y el progreso de esta vida de fe hasta la plena explicación de la verdad revelada y su aplicación a la vida del hombre» (DCG 30).

— Otra consecuencia importante: la catequesis es educación de la fe en su *totalidad existencial* y en todas sus dimensiones. No está justificado limitarse unilateralmente a algún aspecto particular del dinamismo de la fe, como el conocimiento de la verdad revelada o la adquisición de normas morales. Es necesario extender su función a la complejidad y densidad de la fe como respuesta personal y total al proyecto de vida cristiana, que es adhesión y «seguimiento» de Cristo. Los documentos oficiales de la catequesis son muy explícitos al enunciar la variedad de cometidos implicados en la educación de la fe y, superando visiones parciales y tradicionales, invitan a respetar la integridad de la misión educativa:

«En toda catequesis integral, hay que unir siempre, de modo indisoluble:

- el conocimiento de la Palabra de Dios,
- la celebración de la fe en los sacramentos,
- la confesión de la fe en la vida cotidiana»¹⁵.

Ahora bien, si queremos indagar más profundamente la identidad de la catequesis, debemos confrontar su función, no solamente con la fe en general, sino más concretamente con el *dinamismo de crecimiento y maduración* de la fe misma, con aquel «camino de fe» que deben hacer las comunidades y los creyentes. De ahí la necesidad de intentar una descripción de este dinamismo, en sus momentos esenciales y en la medida de lo posible. Dos aproximaciones —bíblica y antropológica— se nos brindan con riqueza de perspectivas.

2. El dinamismo de la fe: aproximación bíblica

Desde el punto de vista *bíblico*, el dinamismo de la fe se puede describir como un proceso que parte de la *conversión* al Evangelio y crece en un movimiento de adhesión y de «sequela» de Cristo, hacia una *plenitud escatológica*.

— Punto de partida y alma de todo crecimiento en la fe es la *conversión*, giro determinante que transforma la vida del creyente y que supone una ruptura con el pasado y la adquisición de una nueva mentalidad y estilo de vida. Es una situación de novedad radical, un proceso de «desestructuración» que lleva a una «reestructu-

¹⁵ Mensaje Sínodo 77, 11. Cf. también DCG 22-31; CT 19-24; Italia RdC cap. III; Alemania KWK, A 3.1-3.5.; Francia (Texte de référence) cap. III.

ración» o recomposición de la propia personalidad y de la propia vida en torno a un nuevo centro vital, Cristo ¹⁶.

— La vida de fe se desarrolla después en un dinamismo de crecimiento y de maduración que afecta tanto a las personas como a las comunidades. Por lo que se refiere a *cada creyente*, el Nuevo Testamento usa diversas expresiones y figuras para describir la realidad de una fe que debe ser cultivada, intensificada, llevada a la madurez. La palabra de Dios es una *semilla* que tiene que crecer hasta producir el ciento por uno (Mt 13,23); la existencia cristiana es desarrollo de la *vida divina*, crecimiento hasta la estatura de Cristo, edificación del templo espiritual; la palabra debe «dar fruto», debe ser «conservada», etc. Estas expresiones abarcan, en cierto sentido, la totalidad de la vida cristiana, pero suponen en su centro siempre la fe. El verdadero crecimiento del reino de Dios es algo interior que comprende también el orden del conocimiento. El cristiano debe, en efecto, crecer en la fe (2 Cor 10,15; Fil 1,25), en el conocimiento de Dios (Col 1,10), en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo (2 Pe 3; 18).

Por lo que se refiere a las *comunidades*, la Escritura expresa también con figuras variadas el dinamismo de las iglesias locales que crecen, se edifican, avanzan, etc. Encontramos también la amonestación dirigida a algunas comunidades porque se muestran aún inmaduras en su fe. Así Pablo escribe a los cristianos de Corinto que debe darles de beber leche, no alimento sólido, porque todavía son «carnales» (1 Cor 3,2-3). En el Apocalipsis se amonesta a la Iglesia de Laodicea porque ha perdido el vigor de su fe y no es «ni fría ni caliente» (Cf. 3,16).

Este modo de hablar atestigua la realidad de un camino personal y colectivo que debe llevar la fe hacia su madurez.

— El punto de llegada del dinamismo creyente es la plena madurez y perfección de la fe, el nivel del «hombre perfecto que realiza la plenitud de Cristo» (Ef 4,13). Es una meta inalcanzable, que remite a la consumación escatológica y que impide considerar como concluido, en el horizonte concreto de la vida humana, el camino de la fe.

3. El dinamismo de la fe: aproximación antropológica

Desde el punto de vista antropológico, se puede analizar el dinamismo de la fe utilizando sobre todo dos conceptos de conocida vigencia en el campo psicopedagógico: el concepto de *actitud* y el concepto de *madurez*.

3.1. La interiorización de actitudes de fe

El concepto de *actitud* (attitude, Haltung, atteggiamento), bien conocido en el campo de la psicología social ¹⁷, se emplea también en la psicología de la religión

¹⁶ Cf. J. P. BAGOT, «Conversión», en: DIC. CAT. 225-226. También la psicología religiosa ha subrayado el significado de la conversión para el desarrollo y estructuración de la personalidad. Cf. G. MILANESI - M. ALETTI, *Psicología de la religión*, Madrid, Editorial CCS 1974, pp. 31-34.

¹⁷ Para una visión de conjunto, cf. G. D. WILSON, «Actitud», en: W. ARNOLD - H. J. EYSENCK -

para denominar y describir la maduración de la religiosidad, en oposición a los niveles de *religiosidad espontánea*¹⁸ y de *simple creencia*:

«La actitud es más amplia que la creencia: mientras esta última se refiere casi únicamente a las fases cognoscitivas de una conducta, la actitud engloba *momentos valorativos y una disposición proxima a la acción en armonía con las apreciaciones dadas a una determinada situación de vida*, unida a una intensa participación emotivo-afectiva.

La actitud es, pues, un «sistema duradero de juicios positivos o negativos, de sentimientos y emociones y de tendencias a obrar en forma favorable o contraria con respecto a una determinada situación de vida» (Krech, Crutchfield y Ballachey).

Nos inclinamos a aceptar esta última definición como la que, aplicada al concepto teológico de «acto de fe», responde mejor, en el plano psicológico y sociológico, a sus múltiples exigencias»¹⁹.

En la idea de actitud va incluida la realidad de un *modo de ser*, de una *conducta global* que, frente a una situación de vida, moviliza la esfera *congnoscitivo-valutativa*, los procesos *afectivos* y las tendencias *volitivo-operativas*²⁰.

Las actitudes radicadas gozan en general de relativa *estabilidad* (que de por sí no excluye la posibilidad de cambio²¹) y ocupan un lugar-clave, *central*, en el dinamismo de la personalidad. Las actitudes, en efecto, «tienen una función esencial en la determinación de nuestro comportamiento: condicionan nuestros juicios y percepciones, influyen en nuestra prontitud y eficacia de aprendizaje, nos ayudan a elegir los grupos a que pertenecemos, las profesiones que escogemos y nuestro modo de vivir»²².

Aplicadas al área catequética, estas indicaciones aportan no pocos datos y consecuencias operativas útiles. Además, la distinción de los tres componentes esenciales de la actitud, *cognoscitivo*, *afectivo* y *comportamental*, se anuncia fecunda en aplicaciones concretas. También en el ámbito teológico, se ha reconocido la conveniencia de expresar en términos de actitud, tanto la fase decisiva de la conversión²³ como el eje central de la vida cristiana: fe, esperanza y caridad:

R MEILI (Eds), *Diccionario de Psicología*, I, Madrid, Rioduero 1979, pp 15-18, V VOLPE, «Actitud», en F DEMARCHI - A ELLENA (Eds), *Diccionario de sociología*, Madrid, Paulinas 1976, pp 138-143, L BONCORI, «Atteggiamento», en M LAENG (Ed), *Enciclopedia pedagogica*, vol I, Brescia, La Scuola 1989, col 1181-1185, E ALBERICH, «Actitudes», en DIC CAT pp 17-18

¹⁸ Cf A VERGOTE, *Psicología religiosa*, Madrid, Taurus 1969, p 257

¹⁹ G MILANESI, «Integrazione tra fede e cultura, problema centrale della pastorale catechetica», en ID, *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Zurich, PAS-Verlag 1970, pp 62-63

²⁰ Cf A VERGOTE, *op cit*, p 259

²¹ El estudio de las condiciones de estabilidad de las actitudes es conocido en ambito psicopedagogico cf L BONCORI, *loc cit* y H CARRIER, *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1988, cap XIII «Stabilità e progresso degli atteggiamenti religiosi» También en el campo didáctico, se subraya la estabilidad de las actitudes. En orden al aprendizaje, si es relativamente fácil incidir en el plano de las ideas y conocimientos, resulta muy difícil lograr el cambio de actitudes

²² V VOLPE, *loc cit*, p 141

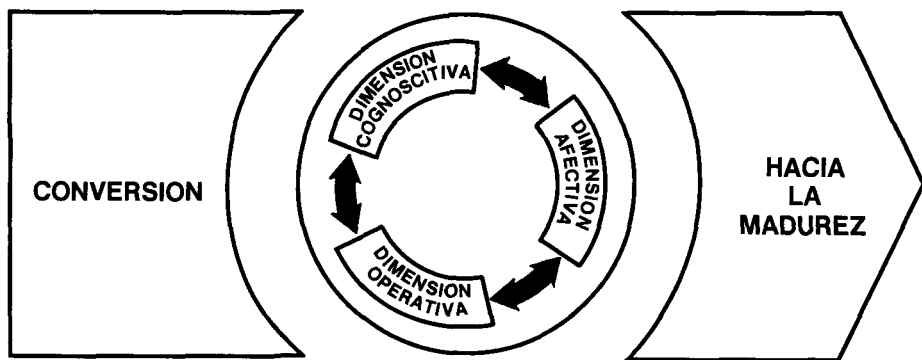
²³ Cf J ALFARO, «Actitudes fundamentales de la existencia cristiana», en ID, *Cristología y antropología*, Madrid, Cristiandad 1973, p 472

«Al llamar a la fe, esperanza y caridad *actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, se emplea un lenguaje inteligible y plenamente significativo para el hombre de nuestro tiempo. Dado el carácter totalizante y la mutua inmanencia de la fe, esperanza y caridad, se podría hablar de una *actitud fundamental de la existencia cristiana*, que recibiría el nombre de fe, esperanza o amor, con tal de que a estas palabras se dé la plenitud de sentido que tienen en la experiencia cristiana y en la revelación bíblica»²⁴.

A la luz de estas consideraciones, es posible describir el crecimiento de la fe como un proceso:

- de **conversión**, es decir, de asunción de una **actitud** totalizante y central, hecha de renuncia a la lógica del orden «mundano» y de *opción fundamental* por Cristo en la Iglesia;
- de progresiva interiorización de **actitudes** de fe, informadas por la esperanza y por el amor, en continuidad extensiva e intensiva con la actitud fundamental de la conversión y con el desarrollo armónico de los tres niveles: cognoscitivo, afectivo y comportamental;
- de camino hacia la **madurez**, en un *dinamismo progresivo* de interacción de los elementos propios de la actitud de fe dentro de la realidad viva de la experiencia eclesial.

Un esquema gráfico permite representar plásticamente cuanto hemos dicho:



3.2. La meta de la madurez de fe

El dinamismo de la fe apunta hacia la meta —nunca del todo alcanzada— de la *madurez*. Intentar la descripción de esta meta, esbozando sus rasgos más determinantes, es de gran utilidad en catequesis, ya que ilumina el horizonte ideal hacia el que debe orientarse la praxis pastoral y educativa.

²⁴ J. ALFARO, *ibid*, p. 475.

También en este caso, se revela muy eficaz el diálogo entre reflexión teológica y ciencias humanas. En efecto, en la comprensión del concepto de madurez de la fe, los datos bíblicos y teológicos se enriquecen con aportaciones de la psicología de la personalidad, de la psicología de la religión y de las ciencias pedagógicas en general ²⁵.

Refiriéndonos al concepto de *actitud* y a su estructura, podemos compendiar de este modo los *rasgos característicos de la madurez de la fe*:

3.2.1. *Madurez de la fe como actitud global*

{ La fe madura *constituye un rasgo central y estable de la personalidad* (en {
{ *contraposición a la religiosidad o fe marginal*). }

La actitud de fe es madura si goza de *estabilidad* y resulta *integrada en el conjunto de la personalidad*, como punto central de referencia de todos los resortes de la vida y de la acción. Es el resultado de un proceso de integración que coordina y armoniza todos los valores y motivaciones de la personalidad en torno a la actitud de fe:

«Existe integración cuando la actitud de fe [...] llega a ser la actitud fundamental, la mentalidad de vida, el rasgo cardinal que organiza la personalidad de un individuo, en cuanto que viene a ser el esquema fundamental de interpretación de las situaciones existenciales» ²⁶.

Donde no se llega a alcanzar la estabilidad e integración, la fe y la religiosidad permanecen *marginales*, disociadas, reducidas a algún que otro ángulo de conducta o de emotividad, pero sin influjo sobre el comportamiento global y las opciones éticas ²⁷. O bien quedan relegadas a un estadio infantil o adolescente de *exterioridad* psicológica, que no permite a la fe ser acto interior, profundamente enraizado en el centro del psiquismo y de la conducta ²⁸.

{ La fe madura desarrolla de manera coherente *las tres dimensiones de la* {
{ *actitud: cognoscitiva, afectiva y comportamental* (en *contraposición a una* {
{ *fe unilateral o parcial*). }

²⁵ Cf. las sugerencias bibliográficas al final del capítulo. No nos detenemos a considerar los recientes intentos de describir las fases o periodos de la fe o de la religiosidad a lo largo de la vida, según las teorías de J. Fowler y F. Oser: cf. J. W. FOWLER, *Stages of Faith The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row 1981; F. OSER - P. GMUNDER, *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung Ein strukturgegenetischer Ansatz*, 2 ed., Gutersloh, 1988. Estas teorías, aparte de suscitar no pocas reservas, pueden sugerir datos interesantes en la metodología catequética de las diferentes edades. Cf. A. BUCHER, *Fasi dello sviluppo religioso secondo James W Fowler e Fritz Oser Panorama comparativo e critico*, «Orientamenti Pedagogici» 36 (1989) 6, 1090-1121.

²⁶ G. MILANESI, «Integrazione tra fede e cultura», p. 70.

²⁷ Cf. B. GROM, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Dusseldorf-Göttingen, Patmos-Vandenhoeck & Ruprecht 1981, pp. 17-18; F. GARELLI, *La religione dello scenario La persistenza della religione tra i lavoratori*, Bologna, Il Mulino 1986.

²⁸ Cf. J. ONIMUS, *Conditions psychologiques d'une foi adulte*, «Catéchèse» 6 (1966) 282.

No existe madurez de fe si no crecen *conjuntamente y en forma integrada* las tres dimensiones constitutivas de toda actitud. Así, por ejemplo, la adquisición de conocimientos religiosos, si carece de complementos afectivos y operativos, puede reducirse a saber teórico sin conexión con la vida y la acción. De modo semejante, el cultivo de sentimientos y emociones religiosas (entusiasmo, valentía, generosidad, satisfacción, alegría, etc.), no ofrece garantías de madurez, si no va acompañado de una conciencia iluminada y orientada hacia formas convincentes de compromiso cristiano. Digamos lo mismo del momento comportamental: una conducta exteriormente ejemplar, pero sin el sostén de adecuadas actitudes y motivaciones, fácilmente se revela conformista, compensatoria, evasiva, etc.²⁹. Sólo el crecimiento armónico de sus dimensiones esenciales aseguran la madurez de la actitud de fe.

3.2.2. *Madurez de la fe en su dimensión cognoscitiva*

{ La fe madura *desarrolla y profundiza la dimensión cognoscitiva* y, por tanto, *valorativa y motivacional* de la actitud (en oposición a la religiosidad fideísta o irracional). Esto supone en concreto: }

— Una fe *informada, profundizada* y, por consiguiente, no *superficial*, o *infantil*, o *irracional*. No demuestra madurez quien se declara incapaz de «dar razón» de la fe que profesa, quien ignora sus fundamentos, sus implicaciones, sus tradiciones, etc., o se basa simplemente en tópicos y prejuicios. Hoy día no convence la famosa «fe del carbonero», ni basta alegar que «doctores tiene la Santa Iglesia» para resolver los trances difíciles de la vida cristiana.

— Una fe *diferenciada*, capaz de *discernimiento*, no *monolítica ni integrista*. Es la cualidad que permite distinguir lo esencial de lo secundario, lo inmutable de lo contingente, lo central de lo periférico, lo seguro de lo opinable. Es el sentido interiorizado de la «jerarquía de las verdades» (DCG 43), unido al don del discernimiento que conduce a una experiencia religiosa abierta y dinámica y a la posibilidad de cambios y adaptaciones, sin dramas ni laceraciones. En el otro extremo se halla el rígido monolitismo religioso que, bajo apariencias de adhesión y fidelidad, esconde de hecho la inmadurez del inmovilismo, de la intolerancia y del integristismo.

— Una fe *crítica y autocrítica*, no *ingenua, acrítica o pasiva*. La capacidad de espíritu crítico, rectamente entendido, pertenece a la madurez de la actitud de fe. Se entiende la crítica constructiva y equilibrada, fundada en la palabra profética de Dios y en el uso responsable de los instrumentos humanos de evaluación y de juicio. Si es verdad que la fe, en su motivación interior, es siempre abandono incondicionado a Dios que se revela, no se sigue de aquí que los creyentes deban aceptar con el mismo abandono las múltiples cristalizaciones de la experiencia

²⁹ B. GROM habla en este contexto de «religiosidad motivada extrínsecamente»: *op. cit.* pp. 18-20.

cristiana a lo largo de la historia. De ahí que también la catequesis deba proponerse entre sus metas el crecimiento equilibrado del sentido crítico ³⁰.

3.2.3. *Madurez de la fe en su dimensión afectiva*

La fe madura *desarrolla en forma integral la dimensión afectivo-emotiva de la actitud* (en oposición a la religiosidad adolescente o infantil). He aquí algunas aplicaciones:

— La fe madura goza de *autonomía motivacional* y, por tanto, no juega un papel puramente *funcional o de compensación*.

Esto quiere decir que «no se halla funcionalmente sujeta a las necesidades, deseos, instintos que le han dado origen, sino que ella misma es fuente motivacional del comportamiento. Domina sobre los otros niveles y fases de la conducta, alcanza en sí misma las propias justificaciones, se mantiene al margen de los condicionamientos directos de carácter psíquico y social» ³¹. La actitud de fe no puede considerarse madura si no se apoya en una conseguida *madurez psicológica*, afectiva, con cuanto ésta supone de libertad interior y de aceptación de los demás ³². Sólo una personalidad equilibrada, capaz de donación y libre de ansiedades y frustraciones puede responder en forma plena y madura a la llamada existencial de la fe, ya que «sólo el hombre psicológicamente adulto parece capaz de reconocer realmente al otro por lo que es en sí mismo y de amarlo por sí mismo» ³³.

La falta de autonomía motivacional reduce con frecuencia la actitud de fe a una religiosidad puramente *funcional o de compensación*, fácil refugio de personas inseguras o frustradas que buscan en la vida religiosa una respuesta a sus problemas no resueltos ³⁴. No faltan en este sentido espiritualidades que satisfacen el ansia de seguridad psicológica, pero a precio «de infantilizar psicológicamente, —de crear dependencia infantilizante—, de alejarse de la libertad del Evangelio, —de bloquear el desarrollo humano y cristiano» ³⁵.

— La fe madura es *creativa*, no *inmóvil o conformista*. Lejos de permanecer bloqueada o temerosa frente a las nuevas situaciones, la fe debe ser fuente permanente de nuevas motivaciones, interpretaciones, iniciativas. *No teme el cambio*, sino que lo considera ley normal de crecimiento vital y condición de autenticidad.

³⁰ Cf. en este sentido: CONFERENCIA DEL EPISCOPADO ESPAÑOL - COMISION EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y EDUCACION RELIGIOSA, *La Iglesia y la educación en España, hoy*, Madrid 1969, n. 13; Alemania KWK A 3.5. Sobre el recto ejercicio de la crítica y su aceptación por parte de la Iglesia, cf. J. I. GONZALEZ FAUS, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología*, Santander, Sal Terrae 1985, pp. 117-129.

³¹ G. MILANESI - M. ALETTI, *Psicología de la religión*, loc. cit., p. 304. Cf. B. GROM, *op. cit.* pp. 21-22; A. GODIN, *Psicología delle esperienze religiose*, Brescia, Queriniana 1983, pp. 13-59.

³² Cf. la presentación que de la personalidad madura hacen G. W. ALLPORT, *La personalidad*, Barcelona, Herder 1973, pp. 329-367 y M. ORAISON, *Vivre en adulte. Immaturité et maturation*, París, Le Centurion, 1974.

³³ A. VERGOTE, *Pour une foi adulte*, «Lumen Vitae» 23 (1968) p. 432.

³⁴ Cf. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, pp. 257-316.

³⁵ F. URBINA, en: T. RUIZ - J. LOPEZ, *VIII Jornadas Nacionales de Catequesis de Adultos*, «Actualidad Catequética», N. 116 (1984) 81.

Todo el que acepta adherirse profundamente al Dios vivo que se ha revelado en Cristo, se pone bajo la moción del Espíritu, que es fuente perenne de vida y de novedad.

— La fe madura es *constante*, capaz de *comprometerse a largo plazo*, no *caprichosa o voluble*. Este rasgo completa al de la creatividad, y deriva de la naturaleza misma de la fe, que es también «un proyecto de vida *comprometido*, es decir, que tiende a los bienes a largo plazo y no a la fruición inmediata»³⁶.

El fácil cansancio, el desánimo, el ceder a la moda o a los impulsos inmediatos están en contradicción con la solidez de una actitud de fe-esperanza interiorizada y madura.

— La fe madura es *comunicativa, contagiosa, abierta al diálogo y a la confrontación*, no *autosuficiente o intolerante*. La persona madura en la fe no rehúye la confrontación con posiciones culturales e ideológicas distintas de las suyas, sino que, por el contrario, ve en ello una fuente continua de purificación y de enriquecimiento. Lejos de sentirse amenazada en su propia identidad, la fe madura desea compartir y dialogar, con los creyentes y no creyentes, con otras confesiones cristianas (diálogo ecuménico), dentro de la propia comunidad religiosa (respeto del pluralismo). En cambio, dondequiera que la aceptación de lo diverso —sea dentro o fuera de la institución o comunidad— es escamoteada o rechazada, se cae necesariamente en la intolerancia y la fe degenera en ideología.

3.2.4. *Madurez de la fe en su dimensión activa*

{ La fe madura *desarrolla en forma coherente la dimensión comportamental y operativa de la actitud* (en oposición a la religiosidad inoperante o incoherente): }

— La fe madura es *dinámica y activa*, no *pasiva o estéril*. La religiosidad adulta constituye en sí misma una fuente continua de motivaciones que estimulan a la acción o refuerzan la acción ya emprendida. Es signo de inmadurez, en cambio, la esterilidad operativa de muchos creyentes, cuya religiosidad se mantiene impasible y tranquila al margen de la vida activa, profesional, social, política, sin influjos ni relaciones. O bien se cristaliza en hábitos rutinarios de una cierta práctica devocional y caritativa, ignorando la urgencia del compromiso inherente al proyecto del Reino. Si la fe no se traduce en una convincente *praxis de fe* y no se vive como una tarea abierta, queda muy lejos de la meta de la madurez.

— La fe madura es *consecuente en su vertiente operativa*, no *incoherente o disociada*. El rasgo de la consecuencialidad, característico de todo sentimiento religioso maduro³⁷, supone una relación coherente entre fe profesada y fe vivida, entre el pensamiento y la acción, entre el proyecto evangélico y la organización de

³⁶ A RONCO, «Psicologia della religione una disciplina in costruzione», en *In Ecclesia*, Roma, LAS 1977, p 464

³⁷ Cf G MILANESI - M ALETTI, *op cit*, p 306

la propia actividad. A esto se oponen las diversas formas de disociación o esquizofrenia entre convicciones, inspiraciones y consecuencias operativas, la incoherencia de conductas masificadas o institucionalizadas, la falta de unidad y de alegría interior. Es un último aspecto del conjunto armónico e integrado que llamamos *actitud madura de fe*, que, como toda forma de religiosidad lograda y madura, «es una organización dinámica de factores cognoscitivos, afectivos, volitivos, que poseen ciertas características de profundidad y de sublimidad, incluyendo un sistema de creencias altamente consciente y articulado, purificado a través de procesos críticos de los deseos infantiles, capaz de dar un significado positivo a todas las vicisitudes de la vida»³⁸.

IV. LA TAREA DE LA CATEQUESIS: OBJETIVOS Y METAS

Al hilo de la descripción hecha del proceso de crecimiento de la fe, es posible indicar ahora las metas y objetivos propios de la acción catequética en cuanto mediación eclesial para la educación de la fe. Tendremos en cuenta el esquema antes expuesto, que parte del momento de la conversión y hace consistir el dinamismo de la fe en la interiorización y maduración de actitudes cristianas. La tarea de la catequesis puede ser pormenorizada en estos términos:

1. Es tarea de la catequesis favorecer y suscitar la conversión

La conversión, punto de partida y núcleo unificante del dinamismo de la fe, pertenece propiamente al ámbito del primer anuncio o evangelización. Pero de hecho, especialmente en las regiones de antigua tradición cristiana, no se puede suponer una opción de fe al comienzo del camino de la catequesis. Debido a la práctica generalizada del bautismo de los niños, y en parte por la falta de una educación eficaz en la fe profesada, no se da de hecho la actitud fundamental de la conversión³⁹.

De ahí que la catequesis deba preocuparse, no sólo de alimentar la fe, sino también de suscitarla continuamente con la ayuda de la gracia, de abrir el corazón, de preparar una adhesión global a Jesucristo en cuantos se acercan al umbral de la fe (CT 19). La conversión, como adhesión totalizante a Cristo, puede fraguar en momentos y modalidades muy diversas, en forma repentina o gradual, pero será «una dimensión siempre presente en el dinamismo de la fe» (DCG 18). Un camino de fe, no estructurado y unificado por el momento global de la conversión, se cierra de antemano a la posibilidad de una auténtica maduración.

La conversión, sin embargo, no constituye de por sí un momento aislado o único de la propia historia religiosa. Más bien hay que entenderla como una

³⁸ O. STUNK, *Mature Religion*, Nueva York, Abingdon Press 1965, pp. 144-145, citado en G. MILA- NESI - M. ALETTI, *op. cit.*, p. 307.

³⁹ Cf. CT 19; España CC 49.

estructura fontal que, en el desarrollo de la fe personal, continuamente reaparece y se renueva. Especialmente en los momentos significativos de la vida, la fe debe revivir el momento fuerte de la conversión, renovando su entusiasmo y reafirmando su adhesión consciente al Dios que interpela en tales circunstancias. Piénsese, por ejemplo, en las *etapas humanas* de la infancia, adolescencia, entrada en la vida adulta, elección de la profesión, matrimonio, enfermedad, muerte; o en los *trances decisivos y cruciales* de la existencia (opciones importantes, situaciones de emergencia, desgracias, éxitos, crisis, etc.). En estos casos está en juego generalmente el proyecto global de vida que una persona o un grupo han forjado, y esto reclama, si se quiere ser coherentes con la fe, la densidad existencial de una renovada conversión al plan de Dios.

2. Es tarea de la catequesis suscitar y hacer madurar las actitudes propias de la vida cristiana de fe

Juntamente con la tarea fundamental de favorecer y profundizar la conversión, la educación de las *actitudes cristianas* constituye *el rasgo unificante y más decisivo del cometido de la catequesis*. Sólo la interiorización de actitudes maduras de fe permite superar los defectos tan frecuentes de una catequesis reducida a simple instrucción religiosa, o a la preparación exterior a los sacramentos, o a la simple transmisión de preceptos morales. En el centro de todo proyecto catequístico debe estar el objetivo de la maduración de verdaderas y auténticas actitudes de fe.

Si queremos ahora especificar *qué actitudes* constituyen concretamente el objetivo central de la catequesis, lo mejor es inspirarse en la concepción bíblica y tradicional que define el eje de la existencia cristiana en términos de *fe, esperanza y caridad*. No por eso nos salimos del campo propio de la educación de la *fe* porque, como vimos, la esperanza y la caridad son fundamentalmente dimensiones inherentes a la vida de fe. O, si se prefiere, se puede hablar de *fe robustecida por la esperanza e informada por la caridad*: he aquí el sistema estable de actitudes que la catequesis ha de estimular y hacer madurar. S. Agustín lo ha sintetizado en una expresión memorable: «Cuando narres algo, hazlo de manera que aquél a quien hablas oyendo crea, creyendo espere, esperando ame»⁴⁰.

Más en particular:

— Educar la *actitud de fe* significa concretamente suscitar sentimientos de docilidad, escucha y abandono en la palabra de Dios. Significa, sobre todo, llevar a la *adhesión personal e incondicional a Jesucristo*, con amor y confianza, como punto de referencia esencial para la propia vida. En este contexto se habla del «seguimiento de Cristo» (cf. CT 20), del «discipulado» y de la «mentalidad de fe» como objetivo de la catequesis:

«Educar para pensar como Cristo, para ver la historia como El, para juzgar la vida como El, para escoger y amar como El, para esperar como enseña El, para vivir en

⁴⁰ «Quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris, audiendo credat, credendo speret, sperando amet», *De catechizandis rudibus*, IV,8 (PL 40,316).

El la comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. En una palabra: nutrir y guiar la mentalidad de fe: ésta es la misión fundamental del que imparte la catequesis en nombre de la Iglesia»⁴¹.

— Educar la *esperanza* como dimensión esencial de la actitud de fe, significa inculcar la confianza inquebrantable en las promesas de Dios, la espera de la salvación, la paciencia y fortaleza frente a las adversidades, la actitud global de apertura a Dios y la renuncia a toda forma de engreimiento⁴². Vivir con esperanza significa también arraigarse en un optimismo de base ante la historia y el futuro, ya que «nada es imposible para Dios» (Lc 1,37). Significa también —y hoy es importante recordarlo— comprometerse activamente por un mundo más humano y cercano al proyecto de Dios, sin caer en la desesperación ni cerrarse en la resignación inoperante.

— Educar en la *fe informada por la caridad* significa llevarla a la perfección del amor, que es el «mandamiento nuevo» (Jn 13, 34-35), la «plenitud de la ley» (Rm 13, 8-10), el sello que hace operante y válida la fe misma (Ga 5,6; Ef 4,15). Y, dado que la ley central de la existencia cristiana es *el amor de Dios realizado en el amor de los hombres*⁴³, se comprende la riqueza e importancia de las actitudes que tal ley incluye: amor apasionado a Cristo y, a través de él, al Padre en el Espíritu; renuncia a toda forma de egoísmo y de opresión; desapego de los bienes y de la propia vida para poder compartir y entregarse a los hermanos; capacidad de ver a Cristo en los demás, en los pobres; solidaridad y empeño en el servicio de todos, etc. En este sentido, el crecimiento en la fe, por medio de la catequesis, debe afinar la *conciencia de los valores* y llevar a la formación de una *robusta personalidad ética*.

3. Es tarea de la catequesis llevar al conocimiento pleno del mensaje cristiano

En el ejercicio de la educación de la fe, no hay que olvidar su aspecto *noético* y su *componente cognoscitivo* esencial. Compete a la catequesis, por tanto, asegurar un conocimiento cada vez más profundo del misterio y mensaje de Cristo, objeto central de la fe:

«La finalidad de la catequesis, en el conjunto de la evangelización, es la de ser un período de enseñanza y de madurez, es decir, el tiempo en que el cristiano, habiendo aceptado por la fe la persona de Jesucristo como el solo Señor y habiéndole prestado una adhesión global con la sincera conversión del corazón, se esfuerza por conocer mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto: conocer su «misterio», el Reino de Dios que anuncia, las exigencias y promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que El ha trazado a quien quiera seguirle»⁴⁴.

⁴¹ Italia RdC 38.

⁴² Cf. J. ALFARO, *Esistenza cristiana*, (texto ciclost.), Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1975, p. 152.

⁴³ J. ALFARO, *ibid.*, pp. 185-197.

⁴⁴ CT 20; cf. DCG 24.

Dentro de este cometido, se encuentra la «transmisión de los documentos de la fe»⁴⁵ y, por lo tanto, la iniciación en la lectura de la Sagrada Escritura⁴⁶ y la entrega del «símbolo» o «símbolos» de la fe (CT 28), en cuanto fórmulas que resumen la totalidad de la fe.

Se sabe que el movimiento catequístico de nuestro siglo ha insistido mucho en denunciar una catequesis reducida al aprendizaje de verdades religiosas. Crítica más que justificada, ya que, con demasiada frecuencia, se ha pecado de evidente unilateralidad, desfigurando el rostro del mensaje cristiano y transformándolo en un amasijo antieducativo de formulaciones religiosas. Ahora bien, la reacción contra este defecto no debe llevar a un empobrecimiento cultural que infravalore el papel insustituible del conocimiento en todo proceso de maduración humana⁴⁷. Lo importante es saber *integrar el desarrollo cognoscitivo en el proceso educativo de la maduración de actitudes de fe*, con el fin de afianzar convicciones, reforzar motivaciones, dar respuestas a los interrogantes y problemas de la vida.

En relación con este tema afloran con frecuencia dos problemas tradicionales que merecen una atención especial: el de la *integridad* del contenido y el de la *memorización* como método y objetivo de la catequesis.

El problema de la integridad del contenido

Por lo que se refiere a la *integridad* de los contenidos catequéticos, es conocida la insistencia para que la catequesis transmita *toda* la doctrina, el mensaje cristiano *completo*, sin lagunas ni mutilaciones:

«A fin de que la oblación de su fe sea perfecta, el que se hace discípulo de Cristo tiene derecho a recibir la «palabra de fe» no mutilada, falsificada o disimulada, sino completa e integral, en todo su rigor y su vigor. Traicionar en algo la integridad del mensaje es vaciar peligrosamente la catequesis misma y comprometer los frutos que de ella tienen derecho a esperar Cristo y la comunidad eclesial» (CT 30; cf. DCG 38).

Esta urgencia *teológica*, en sí legítima, corre el peligro de comprometer a veces la no menos legítima necesidad *pedagógica* de respetar las reales posibilidades y exigencias de las personas implicadas en la catequesis.

No hay que olvidar que la catequesis es, sí, *enseñanza*, pero dentro de un contexto de *educación* de la fe que apunta a la maduración de la actitud global y vital de la fe cristiana. Esto significa que el *conocimiento* de la fe no es un objetivo válido en sí mismo, sino que cobra sentido si está en función de una *maduración* de la actitud de fe.

Concretamente, la reflexión catequética nos brinda una serie de criterios que permiten conciliar exigencias aparentemente contradictorias:

⁴⁵ Mensaje Sínodo 77, 9.

⁴⁶ Cf. CT 27; DCG 24.

⁴⁷ Cf. España CC 86. Cf. también a este propósito la justificada insistencia de G. MORAN, *Catequesis de la revelación*, Santander, Sal Terrae 1968, pp. 97-107.

a) El criterio de la *adaptación a los catequizandos*. Una relación educativa no puede ignorar la gradualidad de las exigencias y posibilidades del creyente en camino, y si la integridad de la fe es siempre «meta», es decir, objetivo final de la catequesis (DCG 38), esto no debe impedir que el mensaje cristiano sea presentado «de manera adecuada a las diversas situaciones culturales y espirituales de los catequizandos» (DCG 38).

b) El criterio de la *jerarquía de las verdades*. Este principio, de gran valor en el ámbito ecuménico (cf. UR 11), puede y debe ser aplicado también al campo de la catequesis (cf. DCG 43). No todo tiene la misma importancia y la misma urgencia, dentro del terreno de la fe, como atestigua la tradición de los distintos símbolos y la clásica distinción teológica entre *fe implícita* y *fe explícita*⁴⁸ y entre *jerarquía teológica* y *jerarquía existencial* de las verdades de fe⁴⁹.

c) El criterio de la *integridad intensiva*. El Sínodo de 1977 sobre la catequesis afirma que la integridad del contenido catequístico debe ser entendido *en sentido intensivo*, no extensivo o de explicitación materialmente completa:

«Este modo intensivo de transmitir el Evangelio (= Sagradas Escrituras) se distingue del modo extensivo, explícito o analítico que pretende transmitir todo el mensaje de la revelación cristiana según su integridad: todo lo que desde el origen definieron (sensu stricto) Concilios Ecuménicos y Magisterio pontificio sobre fe y costumbres. Lo deben investigar los teólogos, pero no se deben dar explícitamente en la catequesis, a no ser que haya peligro de negarlas u olvidarlas.»⁵⁰

□ *El problema de la memorización*

Respecto a la *memorización*, sabemos que la costumbre de hacer aprender de memoria fórmulas o expresiones catequísticas tiene raíces muy antiguas y aflora continuamente a lo largo del movimiento catequístico. La importancia de la memoria ha sido subrayada por el Sínodo de la catequesis⁵¹ y con más insistencia en «Catechesi Tradendae» (CT 55), aunque reconociendo también sus límites y riesgos. El aprendizaje por medio de la memorización tiene a su favor una larga y antigua tradición y aún hoy constituye, en diversas regiones, un instrumento indispensable de transmisión de la fe. Por otra parte, se lamenta con razón la inutilidad y el contrasentido educativo de un aprendizaje memorístico que descuida y hasta impide la maduración de auténticas actitudes de fe.

⁴⁸ Cf. España CC 200-201; AL (Líneas comunes) 43-44; P. A. LIEGE, *Un «abrége de la foi»?*, «Catéchèse» 49 (1972) 414-415.

⁴⁹ Cf. G. BITTER, «*Qué fe debemos transmitir? Posibilidades de una síntesis kerigmática*», «Concilium» 20 (1984) 4, p. 67; F. ARDUSSO, «Fe», en DIC. CAT. p. 382.

⁵⁰ Proposición n. 10 del Sínodo de 1977: cf. MATOS (Sinopsis). A este propósito existe un importante y documentado estudio de A. GARCIA SUAREZ, *En torno a la integridad extensiva e intensiva del mensaje cristiano*, «Actualidad Catequética» N. 81/82 (1977) 139-225. Cf. también España CC 200-201; Brasil CR 98-102; AL (Líneas comunes) 43-44.

⁵¹ Mensaje Sínodo 77, 9. Cf. U. GIANETTO, «*Catechesi Tradendae*» e *metodo catechistico Alla radice dei problemi*, «Catechesi» 49 (1980) 7, 60-64; ID., «*Memorización*», en DIC. CAT. 549-550; V. M. PEDROSA, *La memoria de la catequesis*, «Actualidad Catequética» N. 99 (1980) 528-534.

Una solución equilibrada del problema debe llevar a la *integración* del ejercicio de la memoria en el proceso global de la educación de la fe como maduración de actitudes. Es, por consiguiente, *dentro* del proceso educativo global, y *en función* del mismo, en donde tiene sentido el uso de la memoria. Es más, en este contexto, este ejercicio resulta necesario, de gran importancia educativa. Ahora bien, si se habla de *integración* y de *funcionalidad* de la memoria en el proceso educativo de la fe, se excluyen de hecho los esfuerzos memorísticos puramente nocionales o exigidos exclusivamente por razones de plenitud doctrinal.

Más concretamente, conviene tener presente:

a) Ejercitar la memoria no es lo mismo que *aprender de memoria*. La fe cristiana no puede desarrollarse sin referencias al pasado bíblico y eclesial, sin evocaciones y recuerdos que permitan vivir en la fe la propia existencia. Pero esto no significa que tales referencias deban tomar necesariamente la forma de verdades o fórmulas aprendidas de memoria.

b) Esto no impide que pueda ser útil la memorización de aquellas expresiones de la experiencia cristiana que mejor contribuyen a la interiorización de actitudes de fe y encarnan lo nuclear de la tradición de fe, «como necesidad de guardar cariñosamente lo esencial de la experiencia de Dios iniciada o realizada en el proceso catequético»⁵². En este sentido, convendrá retener de memoria, especialmente, algunas expresiones bíblicas, litúrgicas, fórmulas comunes de oración, etc.⁵³.

4. Es tarea de la catequesis iniciar en el comportamiento cristiano

En el dinamismo de la educación de la fe, como proceso de maduración de actitudes, no se puede olvidar la *dimensión operativa o comportamental*, en relación con las formas de vida y de acción propias de la existencia cristiana. Es una función de *iniciación*, ante todo, en el sentido profundo y tradicional de paso y entrada en el «misterio» de la existencia cristiana por medio de diversos momentos, pruebas y ritos, a través de una profunda transformación interior de muerte y resurrección (misterio pascual), como aparece en la antigua institución del *catecumenado*, «modelo de toda catequesis»⁵⁴.

Los documentos oficiales asignan unánimemente a la catequesis la tarea de educar para la conducta cristiana, y especifican en formas muy variadas todo lo que esto implica: educación para la *oración* y la *meditación*, *iniciación sacramental* y *litúrgica*, *formación moral*, educación para la *paz* y la *justicia*, para el *compromiso político* y *social*, para la *causa ecuménica*, etc.⁵⁵.

⁵² Brasil CR 141.

⁵³ Cf. Mensaje Sínodo 77, 9; CT 55; Puebla 1009; Francia (Texte de référence) 3.3.2; Brasil CR 140.

⁵⁴ Mensaje Sínodo 77, 8.

⁵⁵ Cf. por ejemplo: DCG 22-31; CT 19-24; España CC 91-92; Alemania KWK A 3.1.-3.5.; Francia

Quizás convenga ordenar todo este conjunto de objetivos catequéticos recurriendo al esquema general de las funciones eclesiales: diaconía, koinonía, martyría, liturgia ⁵⁶:

- ***La catequesis debe ser iniciación en la diaconía eclesial***

Pertenece a este ámbito la iniciación en las diversas formas de testimonio cristiano en el mundo, en el ejercicio de la caridad y del servicio desinteresado, en el compromiso por la justicia y la paz, en la acción social y política para la promoción humana y la liberación, etc.

- ***La catequesis debe ser iniciación en la koinonía eclesial***

Se incluye en este objetivo cuanto concierne a la vida de la comunidad cristiana: el espíritu de fraternidad y de generosidad, la capacidad de comunicación, de diálogo y de participación, la obediencia equilibrada y madura a la autoridad. Se relaciona también con la comunión eclesial el importante problema *ecuménico*: compete a la catequesis la tarea de iniciar en la acción ecuménica, fomentando el conocimiento de los hermanos separados y las distintas iniciativas de diálogo y colaboración.

- ***La catequesis debe ser iniciación en la escucha y anuncio de la Palabra***

La catequesis, forma peculiar de la «martyría» o ministerio de la palabra eclesial, tiene también la tarea de iniciar en la participación viva y plena en el ministerio profético de la Iglesia. Esto incluye la iniciación en la lectura de la Biblia, la educación para escuchar la palabra de Dios en la Iglesia y en el mundo y, en sentido activo, la preparación para la tarea apostólica y misionera.

- ***La catequesis debe ser iniciación en la liturgia eclesial***

Encontramos aquí la concepción clásica de la catequesis como iniciación en los sacramentos, especialmente la Eucaristía, y en la participación consciente y activa en las celebraciones litúrgicas de la comunidad cristiana. Reviste gran importancia también en este contexto la educación para la oración y para la meditación como momentos insustituibles de la existencia de la fe.

- ***La catequesis debe educar para la opción vocacional y ministerial***

Haciendo ahora referencia al nivel personal e institucional de la acción eclesial ⁵⁷, se ve también la necesidad de que la catequesis, en cuanto educación de la fe, ayude a las personas y a las comunidades a descubrir el propio papel y función en la Iglesia y en el mundo. En este sentido, la catequesis adquiere el valor de auténtica *orientación vocacional* para el descubrimiento y maduración de los distintos carismas y ministerios al servicio de la comunidad.

(Texte de référence) cap. III; USA (NCD) passim; AL (Líneas comunes) 16 y 20; Brasil CR 246-276. Un interesante intento de ordenación lógica de los objetivos de la catequesis se encuentra en: D. EMEIS - K. H. SCHMITT, *Handbuch der Gemeindekatechese*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1986, pp. 80-84.

⁵⁶ Nos limitamos aquí a una simple enumeración, pues muchos de estos objetivos serán objeto de consideración más detallada en capítulos sucesivos.

⁵⁷ Cf. en el cap. I el cuadro general de la acción eclesial.

Del cuadro de objetivos que hemos presentado se puede recabar una indicación importante sobre la identidad de la catequesis como acción pastoral. Esta, en definitiva, se define, al mismo tiempo, como *evangelización* (en vista de la conversión), *enseñanza* (transmisión de conocimientos), *iniciación* (en las diversas formas de comportamiento cristiano) y *educación* (sobre todo de las actitudes de fe) (Cf. DCG 31). Su tarea es, pues, rica, compleja, no reducible a aspectos parciales. Y, en este cuadro, se debe afirmar que la calificación de *educación de la fe* es la que mejor expresa y resume la totalidad del cometido catequético.

5. Algunas consecuencias y aplicaciones concretas

En estas páginas hemos intentado captar los elementos estructurales, materiales y formales de todo proceso de crecimiento en la fe, especificando el cuadro general de objetivos catequéticos que de él resulta. También se ha diseñado el horizonte ideal de la madurez de fe hacia el que tiende todo el proceso. Ahora es posible destacar algunas indicaciones conclusivas:

— La catequesis, en cuanto obra educativa para la maduración de la fe, supone y promueve también necesariamente el proceso general de *crecimiento y maduración humana*. Sin madurez humana *no es normalmente concebible la madurez de la fe*. Se subraya de este modo la vocación *pedagógica*, en sentido integral, de los agentes de la catequesis⁵⁸.

— La meta de la fe madura, objetivo fundamental de la catequesis, *no puede ser alcanzada* en un momento determinado de la vida y en forma definitiva, sino que queda como cometido abierto a lo largo de toda la existencia. Se confirma en este sentido el carácter permanente de la catequesis.

— El horizonte de la madurez de fe debe constituir un criterio para verificar si un determinado proceso catequético es realmente educativo o impide la auténtica maduración.

— Es fácil advertir la relación estrecha que une el crecimiento de la fe, así como lo hemos expuesto, con la categoría fundamental de la *«experiencia religiosa»*. Si recordáramos en el capítulo anterior que, «sin experiencia religiosa no hay comunicación religiosa», podemos añadir ahora que: *sin experiencia de fe no madura la actitud de la fe*.

— La estructura de la actitud permite entrever caminos y niveles diversos de intervención metodológica para la educación de la fe: el nivel *cognoscitivo*, el

⁵⁸ Cf. F. GROppo, *Educación cristiana y catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1976, pp. 125-138.

afectivo y el *operativo*⁵⁹, de la misma manera que la estructura de la experiencia cristiana permitía distinguir dos modos o lenguajes fundamentales de la comunicación de la fe el «descendente» y el «ascendente»⁶⁰.

— El camino de fe de cada persona o grupo depende naturalmente de muy distintos factores contexto cultural y social, cualidades y relaciones personales, edad, sexo, etc. Todo esto exige que, para cada situación concreta, se especifiquen y adapten los elementos propios de toda programación catequística objetivos, agentes, contenidos, métodos. Sobre todo, es importante individualizar bien los objetivos, de cara a una auténtica educación de la fe para cada edad y condición han de ser identificados los conocimientos, actitudes y comportamientos propios de un itinerario ordenado de crecimiento en el dinamismo de la fe

V. ORIGINALIDAD DE LA CATEQUESIS COMO EDUCACION DE LA FE

La genuinidad de la catequesis como educación de la fe se ve con frecuencia comprometida por experiencias catequéticas que no responden a la función educativa y reducen la catequesis a enseñanza doctrinal, o a simple socialización religiosa, o a adoctrinamiento ideológico, etc. Son concepciones y experiencias que, de alguna manera, olvidan la verdadera naturaleza de la tarea catequética de educación de la fe, o porque no son propiamente *educación* (sino simple enseñanza, o socialización, o adoctrinamiento), o no alcanzan propiamente la *fe* (sino el saber, o la cultura, o la ideología, o la religión). De ahí que convenga precisar la distinción entre catequesis y otras realidades afines, como son concretamente la enseñanza teológica, la socialización religiosa, la transmisión cultural y la religiosidad

1. Catequesis y teología

Durante mucho tiempo, la relación entre teología y catequesis ha sido concebida en términos de *subordinación* pura y simple de la catequesis a la teología y a sus cánones interpretativos. Todo el período de la Edad Moderna, que hemos llamado «época del catecismo», acredita este tipo de relación en forma constante: muchos catecismos han tenido a teólogos como autores o inspiradores, han sido concebidos a modo de síntesis teológicas de divulgación y, en el fondo, toda la catequesis se ha entendido como enseñanza de esta doctrina o compendio teológico para los fieles cristianos

⁵⁹ De hecho, muchas realizaciones catequéticas brindan el ejemplo de la prevalencia de algunas de estas líneas metodológicas o *cognoscitivas* (información, enseñanza, reflexión, comunicación), o *afectivas* (testimonio, identificación, vida de grupo, imitación, interacción) u *operativas* (acción, compromiso, juego, expresión, celebración, etc.)

⁶⁰ Cf. más arriba cap. 3 III, 63

Han surgido tensiones cuando, en el marco del movimiento catequístico, la catequesis ha querido reivindicar su originalidad de acción educativa al servicio de la fe, reclamando la atención que merecen los condicionamientos antropológicos, pedagógicos y socio-culturales implicados en dicha acción. Históricamente no han faltado crisis, polémicas e intentos de pacificación entre catequetas y teólogos ⁶¹, a la búsqueda de la propia identidad y justas relaciones.

Los documentos oficiales de la catequesis recogen ordinariamente el tema en forma parcial y referida a algún aspecto particular de la cuestión ⁶². He aquí algunas convicciones que gozan hoy de mayor aceptación:

1.1. Teología y catequesis: unidad en la distinción

Que la teología tenga una función imprescindible respecto a la catequesis es una convicción más que consolidada. La teología, en efecto, en cuanto reflexión sistemática sobre los datos de la fe, desempeña una función de profundización, sistematización y fundamentación que no puede ser ignorada en la acción catequética de educación de la fe.

Pero las dos acciones eclesiales, la teología y la catequesis, se *distinguen* por sus motivaciones y finalidades. La *teología*, sobre todo sistemática, responde a la necesidad de dar fundamento, sistematización y profundización científica a la vivencia cristiana, mientras que la *catequesis* se pone al servicio del camino de fe de las personas y grupos concretos, buscando la integración del mensaje cristiano con las exigencias, problemas y esperanzas de tales personas y grupos. Se siguen dos lógicas distintas: *científica* por un lado y *comunicativa* por el otro. Se puede decir, con Coudreau, que la teología es, sobre todo, estudio y reflexión de la palabra de Dios, mientras que la catequesis es más bien actualización y comunicación de la palabra; que el teólogo reflexiona sobre la palabra de Dios descubierta en la fe («fides quaerens intellectum»), mientras que el catequista propone la palabra de Dios con el fin de alimentar, desarrollar y educar en el hombre la fe; que la teología es una escuela de reflexión, mientras que la catequesis es una escuela de conversión ⁶³.

1.2. Hacia una ampliación del discurso teológico

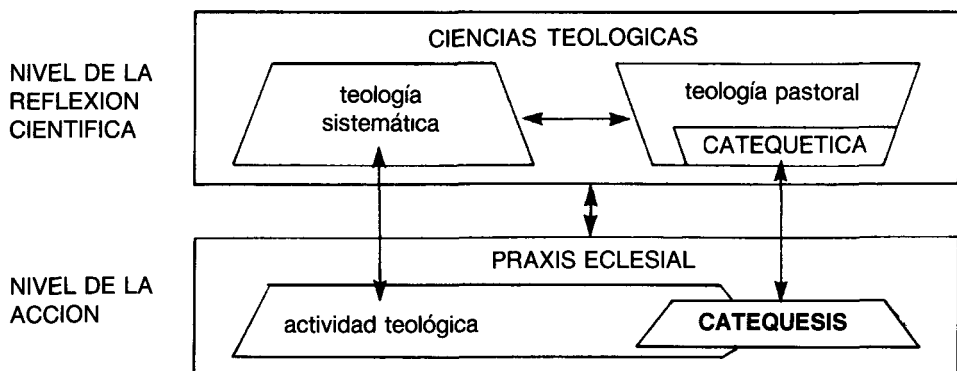
El problema de las relaciones entre teología y catequesis está en parte condicionado por el modo concreto de concebir y actuar la función teológica en la Iglesia. Muchas veces se habla de *teología* refiriéndose en realidad a la teología «sistemáti-

⁶¹ Cf G GROppo, «Teología y catequesis», en L PACOMIO et alii, *Diccionario Teológico interdisciplinar*, vol I, Salamanca, Sigueme 1982, pp. 95-107, F COUDREAU, *¿Es posible enseñar la fe?* Madrid, Marova 1976, pp 37-50 «El dialogo entre teólogos y catequetas», H BOURGEOIS, *Catechese et theologie en une fin de siecle*, «Lumen Vitae» 44 (1989) 4, 367-375

⁶² Así, por ejemplo, el DCG considera la catequesis y la teología como dos formas o niveles distintos del ministerio de la palabra (DCG 17) El documento de base italiano subraya en forma positiva la función de la teología con respecto a la catequesis (Cf Italia RdC 111), mientras que «Catechesi tradendae» denuncia los posibles influjos negativos de ciertas doctrinas teológicas sobre la acción catequética (CT 61) Mas rico y explícito se presenta al respecto el documento español, cf. España CC 73-76

⁶³ Cf F COUDREAU, *op cit*, pp 41-42, España CC 72-75

ca)» y a los teólogos de profesión. El panorama cambia sustancialmente si se tiene en cuenta la emergencia de la *teología pastoral o práctica* (reflexión científica sobre la acción de la Iglesia) y la valorización de la *reflexión o acción teológica* como tarea de toda la Iglesia y de todos en la Iglesia ⁶⁴. En esta perspectiva, se acortan las distancias y las relaciones resultan más articuladas, como se puede ilustrar en el siguiente cuadro:



Las relaciones entre teología y catequesis entran en un clima de mayor claridad y reciprocidad, si se considera la acción catequística también como un lugar de elaboración teológica ⁶⁵ y si la disciplina catequética (reflexión científica sobre la catequesis) se inserta vitalmente en el ámbito de una teología pastoral o práctica plenamente reconocida en su carácter específico. Desde este ángulo de visión, es más fácil detectar los vínculos de complementariedad y de recíproca interacción de los dos momentos de la tarea eclesial, teológico y catequético. Se entiende también mejor que la catequesis pueda y deba conservar siempre una *dimensión teológica*, mientras que la teología puede tener a su vez una *dimensión catequética*; que el ejercicio de la catequesis puede resultar una forma de hacer teología, mientras que la teología debe a su vez constituir una forma de dar catequesis.

1.3. *Catequesis y enseñanza doctrinal*

De todo lo dicho se deduce una conclusión importante: la catequesis no se reduce a *divulgación teológica* ni puede entenderse solamente como *enseñanza religiosa doctrinal*. No resulta coherente tal hipótesis reductiva, ni con la palabra de Dios a cuyo servicio está la catequesis, ni con la estructura de la actitud de fe, ni

⁶⁴ Cf. a este propósito: GRUPPO ITALIANO CATECHETI, *Teologia e catechesi in dialogo*, Bologna, Dehoniane 1979; A. EXELER - M. METTE (Ed.), *Theologie des Volkes*, Maguncia, Matthias-Grünwald-Verlag 1978.

⁶⁵ No hay que olvidar que, históricamente, la catequesis ha precedido y dado origen, en cierto sentido, a la teología. Cf. K. H. SCHMITT, «Catéchète et théologien», en: G. ADLER et alii, *La compétence catéchétique Suite aux travaux du Congrès de l'Equipe Européenne de Catéchèse à Gazzada (Italie) en mai 1988*, París, Desclée 1989, pp. 67-77.

con el concepto de educación en su plenitud e intencionalidad. Si es justo afirmar que la catequesis es *también* enseñanza doctrinal ⁶⁶ y, como tal, tiene una dimensión sistemática y cognoscitiva que no se debe escamotear, no hay que olvidar que ella es, sobre todo, *iniciación* en el misterio cristiano y *educación* para la experiencia y maduración de la fe, siguiendo criterios y métodos que exceden la competencia de la teología sistemática.

Otra conclusión importante hay que sacar respecto a la *formación de los catequistas*. El catequista necesita, sin duda, una sólida formación teológica, pero esto no es suficiente, ni se halla aquí el núcleo decisivo de su preparación catequética ⁶⁷.

2. Catequesis, socialización e ideología

El proceso —o los procesos— de socialización, estrechamente vinculados a la educación, son objeto de estudio por parte de las ciencias psicológicas, sociológicas y de la antropología cultural ⁶⁸. En el significado sociológico y antropológico que aquí nos interesa, la socialización es el *proceso global de transmisión cultural* que permite a todo grupo social incorporar a las nuevas generaciones en el propio sistema y hacer que los individuos se integren en el conjunto social. La socialización constituye para toda sociedad un fenómeno complejo —en parte automático, en parte intencional— de *transmisión e interiorización* de sus valores, costumbres y esquemas de comportamiento. Vista desde el punto de vista de los individuos, la socialización es el proceso de *aprendizaje social* que hace que cada uno asimile e interiorice el patrimonio cultural (principios, valores, normas, prejuicios, costumbres) del propio grupo social ⁶⁹.

2.1. Socialización, ideología y educación

Visto en sí mismo, el proceso de socialización contiene indiscutibles valores educativos; es más, constituye una base necesaria para toda obra de educación. En cuanto aprendizaje de valores y normas culturales, la socialización es una premisa necesaria para un crecimiento en la libertad y permite procesos de identificación

⁶⁶ Cf CT 18 y 21, F. COUDREAU, *op cit*, pp. 118-122

⁶⁷ Recuerdese la famosa expresión de Jungmann «Das Dogma sollen wir kennen, verkunden müssen wir das Kerygma» [«Debemos conocer el dogma, pero es el kerygma lo que tenemos que anunciar»], J A JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, Pustet 1936, p 60

⁶⁸ Cf por ejemplo G MILANESI, *Sociologia de la religion*, Madrid, Editorial CCS 1974, pp 62-65, S GINER, *Sociologia*, Barcelona, Península 1976, cap 3 En el ámbito de la antropología cultural se prefiere el término «inculturación», que no coincide totalmente con el sentido que ha recibido en el campo teológico-pastoral, donde se habla indistintamente de «inculturación» o de «aculturación» de la fe (cf CT 53) Propiamente hablando, la «inculturación» es el proceso de integración en el propio mundo cultural, mientras que la «aculturación» indica la adaptación de una persona ya «inculturada» a otro sistema cultural Cf C NANNI, *Socializzazione, inculturazione e educazione*, «Ornetamenti Pedagogici» 25 (1978) 651-665

⁶⁹ Cf G MILANESI, *loc cit*

esenciales a los sujetos en formación. Pero, por otra parte, la socialización puede también surtir efectos negativos en orden a la educación.

La socialización, en efecto, en cuanto proceso de transmisión cultural funcional a la sociedad, desempeña con frecuencia una función de *conservación y adaptación* que apunta a la reproducción del consenso y a la consolidación del status quo. En este sentido, tiende a crear sujetos dóciles, conformistas, hechos «a la propia imagen y semejanza»⁷⁰. No sólo: con frecuencia, la socialización se convierte en un potente sistema de control, de manipulación y de adoctrinamiento ideológico, a través de las diversas agencias socializantes, como la escuela, los medios de comunicación social y las distintas formas de «industria cultural»⁷¹.

En especial, conviene tener presente la *posible función de cobertura o de justificación ideológica* que poseen los procesos de socialización. Entendemos *ideología* en su *sentido negativo* más común, como justificación racional de situaciones e intereses que hallan así una fuente de legitimación y una garantía de estabilidad⁷². La historia y la experiencia ofrecen ejemplos abundantes de instrumentalización ideológica de las agencias de socialización por parte de instituciones, grupos y regímenes.

A la luz de estas reflexiones parece evidente la necesidad de distinguir entre *socialización y educación* y, sobre todo, de defender todo auténtico proceso educativo frente a los posibles efectos despersonalizantes de muchas formas de socialización.

En este contexto, hay que reafirmar el *carácter liberador* de toda verdadera educación y la *centralidad de la persona* en el empeño pedagógico rectamente entendido. La educación, en efecto, no tiende primariamente a fines de conservación social, sino que está al servicio de la persona y de su promoción integral, atenta a la vocación y originalidad de cada uno, deseosa de promover personalidades libres y responsables. Toda verdadera educación se funda en la propuesta de valores y en la participación convencida de los sujetos. Así entendida, la educación cumple también una función social, pero no de simple integración pasiva, sino en clave crítica y transformadora⁷³. Educar significa por lo tanto, al menos en parte, ofrecer estímulos y criterios para poder reaccionar críticamente ante los procesos de socialización.

Todo esto tiene consecuencias de relieve para la catequesis, en su calidad de educación de la fe.

⁷⁰ Así se ha expresado el Sínodo de Obispos de 1971, a propósito del papel socializante de la escuela y de los medios de comunicación, que tienden a «formar el hombre que el mismo orden desea, es decir, un hombre a su imagen; no un hombre nuevo, sino la reproducción del hombre tal cual»: «La justicia en el mundo», en: SÍNODO DE LOS OBISPOS 1971, *Documentos*, Salamanca, Sígueme 1972, III 2, p. 72.

⁷¹ Cf. C. NANNI, *art. cit.*, pp. 656-663.

⁷² Cf. S. GINER, *op. cit.*, pp. 177-182.

⁷³ Es la *tarea específica y relativamente nueva que compete hoy a la educación*, «es decir, la de colocarse en función crítica, estimulante e integradora, con respecto a un cierto modo de *realizar* la socialización e inculcación, que apuntan solamente a la integración cultural y social a costa de la persona concreta (modo llamado por los sociólogos *hipersocialización y ultrasocialización*)», C. NANNI, *art. cit.*, p. 662.

2.2. Socialización y educación de la fe

La catequesis, al ser enseñanza, iniciación y educación, es también un factor importante de socialización, tanto para la comunidad religiosa en sí misma, como para la sociedad civil. Pero existe el peligro que hemos apuntado antes: el de que su función socializante dañe o incluso comprometa la autenticidad del crecimiento en la fe.

El riesgo es tanto más comprensible en cuanto se sabe que el hecho *religioso* se presta a ser utilizado como justificación ideológica y control social. En el ámbito sociológico es bien conocida la posible *función integradora y conservadora de la religión* respecto al sistema social⁷⁴, y consta por experiencia el papel de conservación, de restauración, y de resistencia al cambio que juega con frecuencia el hecho religioso. La utilización ideológica de la religión resulta comprensible, dado el interés de todo grupo o centro de poder por contar con legitimaciones de orden religioso, ya que precisamente por ser tales ofrecen mayores garantías de solidez y sacralidad. Y esto vale para la sociedad civil, pero también dentro de la misma institución religiosa.

En la tradición histórica de la Iglesia no faltan ejemplos de utilización ideológica de la fe, tanto por parte de la institución como de varias instancias de la sociedad y de los poderes fácticos. De por sí el evangelio es mensaje de liberación y de salvación, es intervención de Dios para la promoción integral del hombre y, consiguientemente, está en los antipodas de toda instrumentalización ideológica. Sabemos que la fe cristiana lleva en sí una *carga profética*, de crítica y de denuncia, que la pone en declarada oposición con toda forma de dominio y de ideología. Pero sabemos también que el cristianismo, en su largo camino de encarnaciones históricas, ha sido objeto —a veces inconsciente— de operaciones ideológicas. Basta pensar en el aval religioso dado a regímenes y sistemas políticos, en la defensa del orden constituido, en la legitimación de la subordinación de la mujer, en la sacralización de ciertas formas de autoridad y de obediencia, en el apoyo al colonialismo, etc.

No ha de extrañar, por eso mismo, que también la catequesis, considerada siempre, y con razón, factor preeminente de socialización religiosa y cultural, haya sido utilizada con fines de integración, conservación y legitimación ideológica, en contra de su naturaleza de educación de la fe. A lo largo de la historia no faltan ejemplos a este propósito⁷⁵. En sentido contrario, ha habido experiencias cateque-

⁷⁴ Cf G. MILANESI, *op. cit.* cap. IV, «La religión como factor de integración social».

⁷⁵ Basta pensar en muchos catecismos del pasado, con sus páginas dedicadas a los deberes cristianos hacia el príncipe o el emperador, o bien, incluso en época reciente, en el modo con que han sido tratadas las confesiones y corrientes culturales no católicas. Cf P. BRAIDO, *Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi. Dal «Tempo delle riforme all'età degli imperialismi (1450-1850)»,* Leumann (Turín), Elle Di Ci 1991, pp. 334-339 («Il controllo 'politico' dei catechismi»), «Il catechismo imperiale del 1806»). O KLINEBERG et alii, *Religion y prejuicio*, Salamanca, Sigueme 1972, E. ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973, pp. 139-142, E. GERMAIN, *La catechesis catholique devant le pluralisme religieux*, «Catechesis» 6(1966) 22, 61-90.

ticas acusadas de subversión, por no haberse prestado a la misión integradora e ideológica que se le quería asignar ⁷⁶.

Ante el peligro siempre presente de instrumentalizaciones y desviaciones, conviene asentar algunos principios y consecuencias operativas importantes:

a) La catequesis, en cuanto educación de la fe, debe desempeñar una *función socializante que no comprometa la calidad educativa* del crecimiento hacia la madurez de la fe ⁷⁷. Educar en la fe significa fomentar personalidades creyentes libres y maduras, integradas en la comunidad, en actitud corresponsable y de participación crítica. Sólo de este modo la catequesis llega a ser un factor de consolidación de las comunidades y de la Iglesia ⁷⁸.

b) En el ejercicio de la función catequética, no hay que perder de vista el riesgo continuo que tiene la fe cristiana de ser instrumentalizada y utilizada ideológicamente. Se impone, por esto, un proceso constante de purificación y de análisis, que supone la vuelta a las fuentes, el discernimiento eclesial y —cosa muy importante— el recurso inteligente a apropiados instrumentos científicos de análisis y de interpretación, especialmente en el ámbito de las ciencias humanas.

3. Catequesis y cultura

El tema de la relación entre fe y cultura (o culturas) se encuentra ya a lo largo del movimiento catequístico preconiliar, sobre todo en relación con el problema del *lenguaje* y de la *adaptación*. ⁷⁹ Pero ha estallado literalmente en los últimos años, sobre todo a partir de los Sínodos de 1974 (sobre la evangelización) ⁸⁰ y de 1977 (sobre la catequesis) ⁸¹ y en «Catechesi Tradendae» (CT 53), bajo el nombre de «inculturación» o «aculturación» de la fe ⁸². Es una consecuencia del giro del Vaticano II, que ha estimulado una revisión de las relaciones entre fe cristiana y culturas actuales ⁸³. La catequesis está interesada de lleno en el desarrollo de esta problemática.

⁷⁶ Así ha ocurrido muchas veces por parte de regímenes autoritarios que no aceptan la función liberadora y promocional de la catequesis (como por ejemplo, en el período franquista español). Cf. E. ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, pp. 105-135.

⁷⁷ Cf. en este sentido: B. L. MARTHALER, *La socialisation comme modèle pour la catéchèse*, «Catéchèse» 21 (1981) 83, 67-94.

⁷⁸ Existe el peligro de pensar la catequesis en clave de restauración o de integración pasiva en las estructuras eclesiales, con enorme decepción de los participantes, especialmente adultos, y daño de la renovación eclesial. Cf. D. PIVETEAU, *L'Église, les adultes et la formation permanente*, «Catéchèse» 15 (1975) 59, 161-176.

⁷⁹ Una breve reseña histórica del problema se encuentra en: U. GIANETTO, «Catechesi Tradendae» e *metodo catechistico*, «Catechesi» 49 (1980) 7, 57-60.

⁸⁰ Para una panorámica de conjunto, rica y estimulante, cf. los tres volúmenes de: *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma 5-12 ottobre 1975*, Roma, Pont. Univ. Urbaniana 1976.

⁸¹ Cf. GIACOMELLI (Sínodo 77) 80-82.

⁸² Para un esclarecimiento de los términos en el ámbito teológico y pastoral, cf. D. S. LOURDUSAMY, «Incarnazione del messaggio evangelico nelle culture dei vari popoli», en: IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, p. 534, nota 23.

⁸³ En los documentos conciliares, el tema aparece prevalentemente en: LG 13.16.17.23.35; GS

3.1. Fe cristiana y cultura

No hablamos aquí de cultura o culturas en un sentido *aristocrático-humanístico* (como culto de la persona y conocimiento de las «bellas artes»), ni en un sentido *iluminístico* (erudición, conocimientos intelectuales) o puramente *racional-científico* (cultura como «civilización»). Entendemos el significado amplio que tiene el término en las ciencias antropológicas y sociológicas⁸⁴, recogido también en los documentos conciliares:

«Con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e, incluso, a todo el género humano»⁸⁵.

La «cultura» y, por tanto, las distintas cristalizaciones históricas que denominamos «culturas», abarca el rico patrimonio de concepciones, tradiciones, usos y costumbres, valores e instituciones propios de una colectividad o grupo. Con Ladrière podemos decir sintéticamente que constituye la cultura de una colectividad «el conjunto formado por los sistemas de representación, los sistemas normativos, los sistemas de expresión y los sistemas de acción de tal colectividad»⁸⁶.

Es esta realidad, rica y compleja, la que debe encarar la fe cristiana en la obra de evangelización. La conciencia eclesial formula hoy una serie de criterios, generalmente aceptados, para guiar el fecundo y delicado encuentro entre fe y cultura en su mutua interpenetración. Pueden ser resumidos así:

a) Criterio de autonomía

La fe cristiana no se identifica *con ninguna determinada cultura*; es independiente con respecto a ellas y puede de hecho «encarnarse» en todas las culturas. La fe, como la Iglesia, «enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente»⁸⁷.

44.53-57.58-62; AG 11.13.19.20.36.38.41; AA 7.13.16.19.26 cf. D. S. LOURDUSAMY, *loc cit*, pp. 527-530.

⁸⁴ Sobre el concepto de cultura, cf. R. SCHERER, «Cultura», en: K. RAHNER et alii, *Sacramentum mundi, Enciclopedia Teológica*, tomo 2, Barcelona, Herder 1972, col. 97-106; E. CHIAVACCI, «Cultura», en: L. PACOMIO et alii, *Diccionario Teológico interdisciplinar*, vol. 2, Salamanca, Sigueme 1982, pp. 230-240.

⁸⁵ GS 53. Cf. Puebla 386-393.

⁸⁶ J. LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité*, París, Unesco 1977, p. 7.

⁸⁷ GS 58. Cf. EN 20; AI (Líneas comunes) 25. Por eso resulta por lo menos ambiguo hablar de «cultura cristiana».

b) *Criterio de encarnación*

La experiencia y la fe cristianas *se encarnan necesariamente en las culturas históricas*, pues no existen «en estado puro», desligadas de toda mediación cultural. No se trata sólo de algo históricamente inevitable (que habría que soportar casi como una contaminación), sino que es en sí una *condición necesaria* para que la fe pueda ser vivida, interiorizada y comunicada:

«El Reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas.»⁸⁸.

c) *Criterio de asunción*

El Evangelio, encarnándose en las culturas, *asume sus valores, sus aspectos positivos*, y los impregna y consagra. Es ley de toda evangelización hacer de modo que «todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios» (LG 17). La evangelización de las culturas abarca, por consiguiente, un proceso de *asunción*⁸⁹ y de *transformación* de valores y de categorías interpretativas válidas, según el dinamismo renovador y purificador del Espíritu de Cristo:

«Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación» (EN 19).

d) *Criterio de denuncia profética*

La fe cumple también, frente a las culturas, una *función crítica de denuncia y purificación*. Ella, en efecto, con la fuerza del Evangelio, «denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores» (Puebla 405).

Es la fuerza profética de una palabra que, en el nombre del único Dios vivo, debe desenmascarar toda connivencia con el mal, tanto individual como social, y cualquier atentado a la dignidad trascendente del hombre, imagen de Dios.

⁸⁸ EN 20. Cf. Y. M. CONGAR, «Christianisme comme foi et comme culture», en: *Evangelizzazione e culture*, pp. 83-103. La inculturación no consiste solamente en «vestir» con un nuevo lenguaje un contenido preexistente, sino que presupone un profundo esfuerzo de repensamiento e interpretación de la fe en un cuadro de nuevas coordenadas culturales: cf. GS 44; EN 63.

⁸⁹ El documento de Puebla no duda en aplicar aquí el principio clásico de la teología patristica: «Lo que no es asumido no es redimido» (Cf. Puebla 400).

e) *Criterio hermenéutico*

Las culturas son también un *instrumento necesario para la inteligencia, interpretación y reexpresión de la fe*. El diálogo entre fe y cultura no debe tener un sentido único: también la fe tiene algo que recibir:

«La verdadera «encarnación» de la fe por medio de la catequesis supone no sólo el proceso de «dar», sino también de «recibir.»⁹⁰

No es que el Evangelio deba ceder frente a las exigencias culturales (CT 53), sino que la fe cristiana halla en los valores culturales emergentes *categorías interpretativas y un criterio hermenéutico* necesario para su comprensión y reformulación en cualquier época y cultura.

3.2. *El drama de la separación entre fe y cultura*

«La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas» (EN 20). Es un hecho histórico de gran importancia: a lo largo de los siglos, la fe cristiana se ha vinculado de hecho a una cultura (la occidental en su forma medieval y de la contrarreforma) *que no es ni actual ni universal*. De aquí nace una doble divergencia entre fe y cultura:

Por una parte, *la obra misionera en las iglesias jóvenes* se ha visto condicionada por este maridaje entre fe cristiana y cultura occidental europea. El Evangelio se ha presentado, además, atado al carro de la conquista (en América) y de la colonización (en Asia y África), compartiendo con ellas su buena dosis de ambigüedad y sus aspectos negativos. Todo esto ha traído consigo un distanciamiento cultural del que también la catequesis ha sido de hecho causa y efecto.

Pero también en las iglesias *de antigua tradición cristiana*, especialmente en Europa, la evangelización ha quedado en gran parte comprometida por las cristalizaciones culturales que impiden que la fe cristiana aparezca como mensaje significativo y creíble a los hombres de nuestro tiempo. Como ha dicho agudamente Congar,

«La crisis actual deriva en gran parte del hecho de que la Iglesia, habiendo creado un maravilloso conjunto de expresiones de la fe en la cultura latina, se ha apegado a ellas en demasía: incluso en la actividad de su expresión misionera. Se le han pegado a la piel la Edad Media y la Contrarreforma, por lo cual ha ignorado y rehusado aportaciones nuevas.»⁹¹

Estamos, pues, frente a un conjunto abigarrado de identificaciones y de rupturas históricas que obligan a una revisión valiente del diálogo entre la fe y las culturas contemporáneas. La cuestión es decisiva, determinante, cara al porvenir de la evangelización y de la catequesis.

⁹⁰ Mensaje Sínodo 77, 5.

⁹¹ Y. M. CONGAR, *loc cit*, p. 93.

3.3. *Perspectivas catequéticas*

Estas reflexiones permiten atisbar la amplitud de los problemas que se abren al quehacer pastoral y teológico a propósito del tema fe-cultura⁹². He aquí algunas indicaciones de especial importancia para la tarea catequética.

En la Iglesia de hoy se siente la urgencia de *nuevas «encarnaciones» del cristianismo en las diversas culturas contemporáneas*, respetando siempre la identidad cristiana y la función profética y purificadora de la fe. El proceso se debe extender a todas las manifestaciones de la experiencia cristiana: profesión de fe, liturgia, reflexión teológica, disciplina, instituciones, etc. Se trata ciertamente de una operación delicada y difícil, no exenta de peligros, pero absolutamente necesaria. Para conseguir buenos resultados, parecen indispensables algunas condiciones:

- La realización de una *eclesiología de comunión* que estimule en la Iglesia la participación, la creatividad, los espacios de diálogo y de comunión, en sentido vertical y horizontal.
- La valorización y actuación de las *iglesias locales*, encarnaciones de la Iglesia universal en las distintas zonas culturales, respetando la diversidad, pero sin comprometer la unidad: «La Iglesia es una comunión de iglesias particulares en la unidad de la fe y del amor.»⁹³
- La promoción sincera del *diálogo entre la fe y las culturas contemporáneas*, en un clima de apertura y de respeto recíproco, superando atávicos temores y recelos, en espíritu de servicio y no de dominio.

Por lo que se refiere a la *catequesis*, se vislumbra un horizonte muy importante y prometedor. Se reconoce, en efecto, que la catequesis debe ser considerada como «un instrumento de ‘inculturación’, es decir, que desarrolla y, al mismo tiempo, ilumina desde dentro las formas de vida de aquellos a quienes se dirige»⁹⁴. También, a *través de la catequesis*, debe encarnarse la fe en las culturas⁹⁵ y saldarse la laceración que pone en crisis la identidad cristiana de muchos creyentes de hoy. Concretamente, he aquí algunas tareas particulares que se presentan a los responsables de la actividad catequética:

- *Conocer bien las culturas* (CT 53) y a los participantes en el diálogo fe-cultura. De aquí la necesidad, muy sentida hoy⁹⁶, de valorizar al máximo en la catequesis la participación de cuantos viven y están inmersos en las diversas culturas: el clero local, los agentes autóctonos, los seglares, etc.

⁹² Una clara exposición de la exigencia de inculturación para la tarea evangelizadora se encuentra en J MARTIN VELASCO, *Increencia y evangelización Del dialogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae 1988, pp 225-241

⁹³ Y M CONGAR, *loc cit*, p 102 Una lucida presentación de los criterios de equilibrio entre unidad y pluralidad se encuentra en EN 61-64

⁹⁴ Mensaje Sinodo 77, 5 Cf también EN 63 y CT 53

⁹⁵ *Ibid* Cf AL (Lineas comunes) 23-26

⁹⁶ Cf por ejemplo Puebla 439

- Esforzarse por una auténtica *educación de la fe*, favoreciendo el crecimiento personal dentro de los procesos de inculturación y socialización, con vistas a una asunción crítica de la cultura y una maduración de la fe en la propia situación.
- Adoptar en la catequesis *nuevos lenguajes de la fe*, con referencia vital a los lenguajes constituidos de la experiencia bíblica y eclesial (cf. CT 53) y un adecuado desarrollo de la *creatividad*.

En esta dialéctica del dar y recibir, en el diálogo sincero con las diversas culturas, podrá la catequesis «proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarles a hacer surgir de su propia tradición vivas expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos» (CT 53).

4. Catequesis y religión

Un último problema merece atención, dentro de esta reflexión sobre la catequesis como educación de la fe, y es el de la relación entre actividad catequética y hecho religioso, es decir, el conjunto de manifestaciones culturalmente observables de la experiencia religiosa (ritos, creencias, instituciones, tradiciones, etc.). Frente a esta compleja realidad, no faltan situaciones y dificultades donde también la catequesis se ve involucrada.

— El mensaje de la fe que transmite la catequesis se presenta *también como un conjunto de objetivaciones religiosas*, histórica y culturalmente condicionadas, que exigen un trabajo de discernimiento en orden a la educación de la fe;

— La acción catequética se realiza con frecuencia en el marco de formas diversas de *religiosidad popular*, de movimientos religiosos nuevos, de aspiraciones y motivos religiosos que piden ser incorporados o valorados en el proceso de educación de la fe;

— En muchas regiones, la catequesis se desarrolla en contacto con *expresiones religiosas no cristianas* (islamismo, budismo, hinduismo, animismo, etc.) respecto a las cuales surge el delicado problema del diálogo interreligioso y de la salvaguardia de la propia identidad⁹⁷.

4.1. Fe y religión

En el ámbito de la teología contemporánea son conocidas las posiciones contrastantes sobre la relación fe-religión, que van, desde la identificación pura y simple hasta la exasperada contraposición y el anuncio de un cristianismo «no religioso»⁹⁸. Aquí será suficiente llamar la atención sobre algunos principios o criterios que podrán ser útiles para una sucesiva reflexión en clave catequética.

⁹⁷ El problema especial de la relación entre catequesis y enseñanza de la *religión* en la escuela será tratado más adelante, en el cap. 7.

⁹⁸ Cf. las posiciones de K. BARTH y D. BONHOEFFER en: H. ZAHNT, *Aux prises avec Dieu*, París, Cerf 1969.

a) *Principio de continuidad*

La experiencia cristiana de fe se *expresa necesariamente en objetivaciones de tipo religioso*.

En el centro del cristianismo se encuentra la persona y la obra de Cristo, quien no ha fundado propiamente una «religión», sino una *comunidad de fe*, cuyo núcleo pulsante es un modo peculiar de relacionarse con la vida, con los demás, consigo mismo, con la historia, abierto al horizonte trascendente de Dios. En este sentido, son la *vida* y la *historia*, en toda su globalidad y concreción, el campo privilegiado de manifestación de la fe cristiana, que se reviste con preferencia, por lo tanto, de formas «no religiosas»: amor fraterno, servicio, participación, reconciliación, esperanza, compromiso de vida, etc. El cristiano pone en el centro de su existencia la «liturgia» de la vida, el «sacrificio espiritual» de una existencia vivida en el amor (Rm 12,1), la verdadera *religión* que consiste, según la carta de Santiago, en «visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo» (St 1,27).

Todo esto no excluye que la vivencia cristiana tenga también sus objetivaciones «religiosas»: ritos, sacramentos, dogmas, instituciones, etc. Mas la fidelidad al Evangelio pide que estas objetivaciones sean sobrias, proporcionadas, relativas siempre a la *vida de fe*, de la que son expresión y celebración. Piénsese, a este propósito, en el delicado proceso de circunspección y de purificación con que la Iglesia apostólica asumió categorías religiosas ambientales, tanto hebreas (como los títulos cristológicos de «mesías», «rey», «sacerdote») o el rito de la pascua) como griegas (misterios, templos, sacerdocio, etc.). Recuérdese también la acusación dirigida a los primeros cristianos de ser «ateos», «no religiosos», hombres sin templo, sin liturgia, sin sacrificios, etc.⁹⁹.

b) *Principio de discontinuidad*

La fe cristiana desempeña siempre un *papel de crítica y purificación con respecto a lo religioso*.

Basta recordar el tema bíblico de la denuncia profética contra la religión institucionalizada, la crítica evangélica contra los aspectos culturales y sacros de la sociedad (el sábado, la ley, el templo, etc.), la actitud paulina frente a los «elementos» de este mundo superados por Cristo, etc. El hecho religioso, tanto dentro como fuera del cristianismo, incluye siempre un cierto margen de ambigüedad en sus encarnaciones históricas. La fe cristiana, invocando el Evangelio y la «reserva escatológica», debe cumplir al respecto una función de denuncia y purificación, frente a concepciones y normas no conformes con el proyecto de Dios sobre el hombre.

En este sentido, no hay que tener miedo a aquellas formas de crítica a la religión que en realidad responden al espíritu del Evangelio. Se puede tranquilizar

⁹⁹ Cf. A. AUBRY, *Le temps de la liturgie est-il passé?*, París, Cerf 1968; S. LYONNET, «La nature du culte dans le Nouveau Testament», en: J. P. JOSSUA - Y. M. CONGAR (Eds.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, Études, Prospectives*, París, Cerf 1967, pp. 93-105.

mente afirmar, por ejemplo, que el cristianismo proclama —o debe proclamar— el fin de la religión entendida:

- como alienación, en todas sus formas;
- como explicación de la realidad intramundana (el «Dios tapaagujeros»);
- como legitimación ideológica de un orden social, político, económico;
- como objetivación del «en sí» de Dios, capaz, por tanto, de ser «manipulado» y «poseído» por el hombre;
- como división dualista de la realidad en mundos contrapuestos: cielo y tierra, materia y espíritu, tiempo y eternidad, etc.¹⁰⁰.

c) *Principio de trascendencia*

La fe cristiana es portadora *de una concepción original y trascendente de la experiencia religiosa*.

La revelación de Dios en Jesucristo supera en forma inesperada las expectativas religiosas del hombre, que se ve así elevado a un nivel trascendente de nuevas relaciones y obligado a una revisión en profundidad de las categorías religiosas habituales: concepción de Dios, visión del hombre y de la vida, interpretación de la historia. De ahí que la fe cristiana, aun ante auténticos valores presentes en la realidad religiosa e histórica, no puede limitarse a un simple proceso de asunción o adaptación, sino que suscita un continuo esfuerzo de recreación, dentro de la experiencia de fe y en relación vital con la totalidad de la experiencia cristiana.

4.2. Perspectivas catequéticas

A la luz de estos principios, es posible ahora precisar la tarea de la catequesis en relación con el mundo de lo religioso:

a) *Catequesis y socialización religiosa*

En cuanto *educación de la fe*, la catequesis no debe reducirse a simple *socialización religiosa*. Frente a las tradiciones y manifestaciones de lo religioso, es cometido de la catequesis promover un proceso de maduración crítica y de discernimiento, a fin de interiorizar los valores, superar los aspectos negativos e integrar todo en la novedad y plenitud de la luz evangélica.

b) *Necesidad del conocimiento y análisis del hecho religioso*

El ejercicio responsable de la catequesis presupone un *cuidadoso análisis cognoscitivo e interpretativo del hecho religioso*, en sí mismo y en sus reflejos sociales y culturales. Se impone, además, una actitud de acogida y comprensión, de diálogo sincero, y la utilización de *apropiados instrumentos científicos de análisis*, ya sean de tipo filosófico-teológico como del campo de la ciencias humanas (psicología, sociología, ciencias de la religión, antropología cultural, etc.).

¹⁰⁰ Cf. E. ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, pp. 107-114.

c) *Catequesis y diálogo interreligioso*

Con respecto al mundo de las *religiones no cristianas*, la catequesis debe revisar hoy sus objetivos, contenidos y métodos, en sintonía con la nueva mentalidad del Vaticano II y la renovada visión teológica del mundo de las religiones.

Las religiones son, en realidad, momentos y lugares de la búsqueda de Dios por parte del hombre y deben ser valorizadas como «preparación evangélica» (LG 16) y por los «gérmenes del Verbo» que contienen (AG 11). Hay que superar, por lo tanto, en la praxis catequética, la proverbial actitud de incomunicación u oposición para abrirse a nuevas perspectivas de diálogo y mutua fecundación ¹⁰¹. En este campo se abren hoy horizontes inéditos y prometedores, de gran importancia en la acción evangelizadora y en el futuro de las comunidades eclesiales, especialmente en las iglesias jóvenes.

d) *Catequesis y religiosidad popular*

Con respecto a la *religiosidad popular*, la catequesis debe también revisar sus propias orientaciones y estrategias, en consonancia con el reconocimiento de los valores que tal religiosidad encarna y expresa ¹⁰². Hoy día, gracias al interés suscitado por este complejo fenómeno y a nuevos instrumentos de análisis, es posible discernir con más ponderación los valores populares y «teológicos» presentes en la religión del pueblo. Esta religiosidad encarna con frecuencia auténticos valores de fe, esperanza y caridad, y puede llegar a constituir en ocasiones un verdadero *locus theologicus*, un espacio de *experiencia cristiana*, un auténtico «comentario vital» del Evangelio, ante el cual, la fe «docta» debería colocarse en escucha humilde para discernir expresiones silenciosas de la palabra divina ¹⁰³. Sin olvidar, por otra parte, que la religiosidad popular adolece con frecuencia de aspectos negativos y alienantes:

«La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial.» ¹⁰⁴

Se impone por lo tanto una actitud pastoral que, superando posturas unilaterales de asunción acrítica o de rechazo global, opte por una «evangelización de la religiosidad popular» (Puebla 457), por una «pedagogía de evangelización» (EN 48), por una «nueva evangelización del pueblo» ¹⁰⁵, con la convicción de que

¹⁰¹ Cf. EN 53; Mensaje Sínodo 77, 15.

¹⁰² Cf. EN 48; CT 54; Puebla 444-469. Una lúcida reflexión sobre este tema se encuentra en AL (Líneas comunes), cap. V, «Catequesis y Religiosidad Popular», donde se expone un cuadro de criterios para la valoración de la religiosidad del pueblo: bíblico, antropológico, cristológico, eclesiológico, litúrgico.

¹⁰³ Cf. B. SECONDIN, «Religiosità popolare», in: E. ANCELLI (Ed.), *Dizionario di spiritualità dei laici*, vol. II, Milán, Edizioni O.R. 1981, pp. 219-220.

¹⁰⁴ EN 48. Cf. Puebla 456.

¹⁰⁵ J. MARTÍN VELASCO, *Increencia y evangelización*, pp. 199-295.

es posible «educar la fe desde la religiosidad o piedad del pueblo»¹⁰⁶. La catequesis, sin perder de vista las exigencias del crecimiento en la fe, debe saberse desenvolver en el mundo de la religiosidad popular, sin caer en los peligros del sincretismo, del fanatismo o del sectarismo religioso que, tantas veces, comprometen la autenticidad del itinerario de fe.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ Tema fundamental de este capítulo es la concepción renovada de la *fe* como actitud básica cristiana. Para una profundización, sugerimos:

ALFARO, J., «Fe», en: K. RAHNER et alii (Eds.), *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, tomo 3.º, Barcelona, Herder 1972, col. 102-129.

ALFARO, J., *Esistenza cristiana*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1975.

ARDUSSO, F., «Fe», en: *Diccionario Grandes temas de la fe cristiana*, Madrid-Barcelona, Bruño-Don Bosco 1981, pp. 117-125.

ARDUSSO, F., «Fe» en DIC. CAT. pp. 380-383.

BARREAU, J. C., *La reconnaissance ou qu'est-ce que la foi?*, París, Seuil 1968.

CONGAR, Y. M., *La fe y la teología*, Barcelona, Herder 1970.

DUNAS, N., *Conocimiento de la fe*, Barcelona, Estela 1965.

FRIES, H., *Un reto a la fe*, Salamanca, Sígueme 1971.

MALEVEZ, L., *Pour une théologie de la foi*, París-Brujas, Desclée de Brouwer 1969.

MOUROUX, J., *Yo creo en Ti*, Madrid, Científico-Médica 1963.

TRUTSCH, J. - J. PFAMMATER, «La fe», en: *Mysterium Salutis*, I-2, Madrid, Cristiandad 1969, pp. 879-993.

■ Sobre el argumento central del capítulo, la *catequesis como educación de la fe*, habría que remitir a toda la bibliografía general, al final del volumen, especialmente a: A. APARISI (pp. 5-54), J. COLOMB (libro I, parte II), F. COUDREAU, D. EMEIS - K. H. SCHMITT (pp. 29-44); A. EXELER (pp. 91-127), E. FEIFEL («Glaube und Bildung», en: *Handbuch der Religionspädagogik*, vol. 3, 25-41); G. HANSEMANN (1960); A. LIÉGÉ et alii (*Catequesis: educación de la fe*), J. J. RODRÍGUEZ MEDINA (1972); M. VAN CASTER.

■ Sobre el aspecto más propiamente dinámico de la fe, como profundización del *itinerario o camino de la fe hacia su madurez*, pueden consultarse:

COLOMB, J., *El crecimiento de la fe*, Madrid, Marova 1980.

GROPPO, G., *Educación cristiana y catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1975.

LIEGE, A., *Adultos en Cristo*, Barcelona, Estela 1961.

NEGRI, G., *Catechesi e mentalità de fede*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1976.

VERGOTE, A., *Pour une foi adulte*, «Lumen Vitae» 23 (1968) 431-444.

¹⁰⁶ AL (Líneas comunes) 114.

■ Para un estudio detenido de la relación *teología-catequesis* es muy útil el volumen, GRUPPO ITALIANO CATECHETI, *Teologia e catechesi in dialogo*, Bologna, Dehoniane 1979, con amplia bibliografía (pp. 369-371). Otras sugerencias:

ADLER, G. et alii, *La compétence catéchétique. Suite aux travaux du Congrès de l'Equipe Européenne de Catéchèse à Gazzada (Italie) en mai 1988*, Paris, Desclée 1989.

«Catéchèse» 15 (1975) n. 61: *Théologie - Catéchètes et Théologiens*.

COUDREAU, F., *¿Es posible enseñar la fe?*, Madrid, Marova 1976.

GROppo, G., «Teología y catequesis», en: L. PACOMIO et alii, *Diccionario Teológico interdisciplinar*, vol. I, Salamanca, Sígueme 1982, pp. 95-107.

MONDIN, B., «Catechesi e teologia», en: INST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, pp. 363-378.

■ La bibliografía relativa al tema *catequesis-cultura* (o *culturas*) se concentra, sobre todo, alrededor de los Sínodos de 1974 y 1977, de EN 19-20 y CT 53. Para una profundización del problema, cf:

AMALORPAVADASS, D., *Evangelización y cultura*, «Concilium» 14 (1978) 134, pp. 80-94.

BARBOTIN, E. - G. CHANTRAINE, *Catéchèse et culture*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et vérité 1977.

BOUCHERIE, H. et alii, *Dimensions culturelles de la catéchèse*, Paris, Desclée 1989.

CAMPO GUILARTE, M. del, *El encuentro fe y cultura un desafío para la catequesis actual*, «Teología y Catequesis» 4 (1985) 463-497.

CENTRUM IGNATIANUM SPIRITUALITATIS (Ed.), *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Roma, Cent. Ign. Spiritualitatis 1979.

GEVAERT, J., «Cultura (y catequesis)» y «Inculturación», en: DIC. CAT.

IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, (especialmente las partes 5.^a y 6.^a).

LUZBETÁK, L. J., *L'Eglise et les Cultures. Una anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruselas, «Lumen Vitae» 1968.

MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae 1988, pp. 225-241.

PEELMAN, A., *L'inculturation. L'Eglise et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée-Novalis 1988.

PONT. UNIV. URBANIANA (Ed.), *Evangelizzazione e culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma, 5-12 ottobre 1975*, 3 vol., Roma, Pont. Univ. Urbaniana 1976.

POUPARD, P., *Évangélisation et nouvelles cultures. Points de repère*, «Nouvelle Revue Théologique» 109 (1977) 4, 532-549.

■ Sobre el problema *fe-religión* y sus consecuencias pastorales y catequéticas:

BAUDLER, G., *Religiöse Erziehung heute*, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, F. Schöningh 1979, pp. 48-63.

DE LUBAC, H., *Foi, croyance, religion*, «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1969) 337-346.

MATEOS, J., *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad 1973, pp. 213-235: «Cristianismo y religión».

MOLARI, C., *La fede e il suo linguaggio*, Asís, Cittadella 1972, pp. 200-219: «Fede e religione».

PLACER UGARTE, F., *Desacralización y catequesis*, Madrid, PPC 1973.

RODRIGUEZ MEDINA, J. J., *Pedagogía de la fe*, Madrid-Salamanca, Bruño-Sígueme 1972, pp. 361-400: «Ley de la fe y la religiosidad».

THILS, G., *Christianisme sans religion?*, Tournai, Casterman 1968.

THOMAS, J., *La foi égarée*, París, Desclée de Brouwer 1971.

■ Sobre el problema de las *religiones no cristianas* y su relación con la evangelización y la catequesis existe una bibliografía enorme. De gran utilidad son las siguientes obras:

DAMBORIENA, P., *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, Ed. Católica 1973.

IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, parte 5.^a.

MAURIER, H., *Essai d'une Théologie du paganisme*, Paris, L'Orante 1965.

PONT. UNIV URBANIANA, *Evangelizzazione e culture*, vol. II y III.

SCHLETTE, H. R., *Cristianos y no cristianos*, Barcelona, Herder 1969.

THILS, G., *Las religiones no cristianas*, Barcelona, Ediciones Península, s.f.

WALGRAVE, J.H., *Un salut aux dimensions du monde*, París, Cerf 1970.

ZAGO, M., «Religiones no cristianas», en DIC. CAT. 710-713.

■ También el tema de la *religiosidad popular* es hoy muy estudiado, especialmente en América Latina y en los países latinos europeos (Italia, España, Francia). Para una orientación de base señalamos:

ALVAREZ GASTON, R., *La religión del pueblo Defensa de sus valores*, Madrid, BAC 1976.
«Communio» (Sevilla) 10 (1977) fasc. 1, sobre: «La Religiosidad popular», con boletín bibliográfico de R. Briones - P. Castón.

Equipo SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme 1976.

ESTRADA, J., *La transformación de la religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme 1986.

GALILEA, S., *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, Cristiandad 1979.

MALDONADO, L., *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae 1985.

MARTIN VELASCO, J., *Increencia y evangelización*, pp. 189-205: «Evangelización y religiosidad popular».

ORLANDO, V., «Religiosidad popular», en: DIC. CAT. pp. 713-714.

PANNET, R., *El catolicismo popular*, Madrid, Marova 1976.

«Pro Mundi vita Bulletin» 61 (1976). *Que le peuple vive en paix Religion populaire et Religion du Peuple* (con bibliografía).

La religiosità popolare tra manifestazione di fede ed espressione culturale, Bolonia, Dehoniane 1988.

SARTORI, L. (Ed.), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, Bolonia, Dehoniane 1978.

SECONDIN B., «Religiosità popolare», en: E. ANCILLI (Ed.), *Dizionario di spiritualità dei laici*, vol. II, Milán, Edizioni O.R. 1981, pp. 211-224.

LA CATEQUESIS, MEDIACION Y EXPERIENCIA ECLESIAL

I. LA DIMENSION ECLESIAL DE LA CATEQUESIS: ¿UN VALOR O UN OBSTACULO?

El carácter eclesial de la catequesis, que constituye sin duda uno de sus rasgos más esenciales, presenta en la realidad no pocos aspectos contradictorios: por una parte, esta dimensión eclesial brinda a la catequesis posibilidades siempre nuevas de realización y de eficacia, además de ser un fuerte acicate para la renovación de la Iglesia; pero, por otra parte, constituye también con frecuencia un verdadero obstáculo al logro de la catequesis. De forma esquemática, he aquí algunos de los problemas y situaciones que suelen darse en la práctica actual:

1. En su calidad de *acción eclesial*, la catequesis se ve con frecuencia involucrada en el *juicio negativo del que es objeto la misma Iglesia*, especialmente en su faceta histórica e institucional. La crisis de *credibilidad* de la Iglesia, real o percibida como tal, repercute también en la *credibilidad* y aceptación de la catequesis.

2. La exigencia de la *comunidad eclesial*, que afecta también a la obra catequética, plantea problemas de actuación y discernimiento. El respeto a la diversidad y al pluralismo, dentro de la unidad, se ve a veces amenazado, tanto por una autonomía mal entendida como por ciertas concepciones estrechas de la comunidad que más bien delatan voluntad de control y de uniformidad exagerada. ¿Cómo concebir un ejercicio de la comunidad que libere de la dispersión caótica, sin caer en la uniformidad mortificante?

3. En cuanto *expresión de Iglesia*, la catequesis reivindica hoy la *participación efectiva de todos* en el ministerio de la palabra y la valorización de todos los *ministerios y carismas* presentes en la comunidad eclesial. Pero, no obstante, se sigue perpetuando el consabido monopolio «clerical» de la palabra de la fe, que de hecho reduce el pueblo de Dios al papel pasivo de «oyentes» o «consumidores» de la palabra o, a lo sumo, de colaboradores puramente secundarios. Por otra parte, ¿cómo evitar el peligro opuesto de un ejercicio salvaje, arbitrario e improvisado de la mediación catequística?

4. Por su dimensión eclesial, la catequesis se presenta como un *factor decisivo*

de renovación de la Iglesia, portadora incluso, a veces, de un *proyecto alternativo* de Iglesia. De aquí nacen con frecuencia tensiones y polémicas, entre los que propugnan una catequesis *fiel a la Iglesia tal como es*, y los defensores de una acción catequética capaz de *transformar* a la Iglesia. ¿Cómo encontrar la postura equilibrada? ¿Cómo evitar actitudes unilaterales y extremismos inaceptables?

5. Por su afán de *fidelidad a la Iglesia*, la catequesis ha sido acusada, a veces, de haber contribuido a consolidar los diversos «ghetos» confesionales y, por tanto, de haber dado pábulo a la intolerancia y al prejuicio con respecto a otras confesiones, religiones e ideologías. Se diría que la catequesis, debido precisamente a su eclesialidad, constituye una rémora para el movimiento ecuménico y la conciencia pluralista y democrática que está en la raíz de toda paz religiosa y social.

Estas dificultades y observaciones, fruto de la experiencia concreta, justifican un esfuerzo por ahondar en la dimensión eclesial de la catequesis, que, también en línea teórica, merece especial atención. El *polo eclesial*, junto con la *palabra de Dios* y con la *fe*, constituye siempre un punto de obligada referencia para una comprensión cabal de la identidad de la catequesis cristiana.

II. PALABRA DE DIOS, IGLESIA Y CATEQUESIS

Las relaciones entre palabra de Dios, respuesta de fe y realidad eclesial son múltiples, esenciales y profundas. He aquí algunos aspectos que afectan a la identidad de la catequesis:

1. La Iglesia depende en todo de la palabra de Dios

Cabe subrayar, ante todo, el papel activo y fundamental que la palabra de Dios juega en todos los momentos del dinamismo eclesial:

1.1. La palabra de Dios da origen a la Iglesia

La Iglesia, «ekklesia», es ante todo asamblea de llamados, de convocados, reunión de cuantos escuchan y obedecen a la palabra. «La Iglesia nace de la acción evangelizadora de Jesús y de los Doce» (EN 15). Es la palabra la que convoca y hace nacer a la Iglesia como comunidad de creyentes (cf Hch 2, 41.47), como «multitud de creyentes» (Hch 4,32) en la palabra.

1.2. La palabra edifica y hace crecer a la Iglesia

La Iglesia crece y se difunde a medida que *crece y se multiplica la palabra* (cf. Hch 6,7: «La palabra del Señor crecía»; 12,24: «La palabra de Dios crecía y se multiplicaba»; 19,20: «de este modo la palabra del Señor crecía y se afirmaba poderosamente»). Se edifica y vive la Iglesia cuando la palabra de Cristo *reside en ella abundantemente* (cf. Col 3,16).

1.3. *La palabra renueva, purifica, juzga a la Iglesia*

Es la función profética y judicial de la palabra de Dios, que mantiene su vigencia también con relación a la Iglesia. De ahí que las comunidades eclesiales deban escuchar siempre «lo que el Espíritu dice a las iglesias» (cf. Ap 2,7; 2,11, etc.) y mantener una actitud de permanente conversión.

De la estrecha dependencia de la Iglesia respecto a la palabra de Dios deriva la actitud de *constante escucha* de la palabra que debe caracterizar toda su vida. La Iglesia «tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer», «tiene necesidad de ser evangelizada» (EN 15). No debe sentirse jamás *dueña* de la palabra, o administradora de un patrimonio del que pudiera disponer a su gusto, con plena libertad de interpretación y gestión. La Iglesia con su magisterio «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido» (DV 10): es una exigencia básica, fundamental, en el ejercicio pastoral de la palabra eclesial.

2. *La palabra de Dios se encarna y vive en la Iglesia*

Por otra parte, sin embargo, la Iglesia tiene un papel activo esencial en la actuación y transmisión de la palabra de Dios en el mundo. Si existe una «ley de salvación en comunidad»¹, se puede hablar también de una *ley de la palabra en comunidad*, que consagra la mediación eclesial en la difusión y reactualización de la palabra de Dios entre los hombres. De este papel fundamental, interesa destacar aquí algunos momentos y aspectos más significativos.

2.1. *Toda la Iglesia es palabra*

Al ser *sacramento universal de salvación*², la Iglesia queda comprometida en un anuncio y un testimonio que no afectan sólo a determinados momentos de su actividad, sino que implican todo su ser y todo su obrar. Por eso decimos que la revelación cumplida en Cristo se convierte en la Iglesia en *Tradicón* vital³ del mensaje evangélico:

¹ «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente», LG 9

² Esta denominación, por su fundamento bíblico-patristico y por su fecundidad interpretativa, es la fórmula conciliar más rica y expresiva de la realidad de la Iglesia. Cf. Y. M. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación y liberación*, Madrid, Cristiandad 1975.

³ Es importante recordar la visión abierta y dinámica de la Tradición, elaborada en la «*Dei Verbum*» La Tradición no debe ser reducida a una transmisión de un depósito estático, sino que es siempre palabra actual, viva y operante en la fe y en la vida de la comunidad. es una *realidad dinámica, que progresa y se desarrolla* «Esta Tradición apostólica va creciendo [profit] en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc 2,19.51), y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los Obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad», DV 8 cf. R. SCHUTZ - M. THURIAN, *La parole vivante au Concile*, Taizé 1966,

«Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del Pueblo de Dios; así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree» (DV 8).

Esta encarnación de la palabra en la realidad eclesial constituye al mismo tiempo una ventaja y un riesgo, un hecho y una tarea, una misión altísima expuesta siempre al peligro de la ambigüedad y de la tergiversación. Más allá y por encima de *las palabras* que la Iglesia pronuncia, se encuentra *la palabra que ella es*, por lo que, a veces, puede *transmitir un mensaje en contraste o disonancia* con los que explícitamente desea comunicar.

2.2. En el ministerio de la Iglesia actúa la palabra de Dios

Entre las funciones propias de su misión, la Iglesia ejerce un especial «ministerio de la palabra» (Hch 6,4), querido por Cristo como tarea esencial (cf. Jn 20,21; Mt 20,10-20; Mc 16, 15-20). La Iglesia es consciente del valor profundo de este ministerio, pues sabe que su palabra, no sólo deriva de Cristo y ostenta su autoridad, sino que es *la palabra misma de Dios que se hace presente y operante. La palabra eficaz y creadora de Dios*, con toda su fuerza salvífica y transformante, se encarna en el ministerio eclesial de la palabra.

El testimonio del Nuevo Testamento es, al respecto, muy rico y explícito, especialmente a través de la enseñanza de S. Pablo⁴. En las cartas paulinas emerge con vigor la conciencia de que, en la palabra eclesial, es Dios mismo el que actúa con su palabra, cargada de toda su eficacia (cf. 1 Tes 2,13; 2 Cor 5,19-20). Para S. Pablo, evangelizar no significa simplemente comunicar un mensaje de salvación, sino más propiamente «procurar el cumplimiento del Evangelio de Cristo»⁵, «realizar el acontecimiento de la palabra de Dios»⁶.

2.3. Sólo en la Iglesia puede ser convenientemente escuchada, profundizada e interpretada la palabra de Dios

La palabra de Dios no ha sido confiada a personas particulares, sino a la Iglesia en su totalidad y según la articulación de sus ministerios y, sólo en este marco y autoridad, está garantizada la presencia del Espíritu que conduce hacia la verdad plena (cf. Jn 16,13). En esta tarea de reflexión e interpretación juega un papel primordial el magisterio de los ministros ordenados (cf. DV 10), pero sin menosca-

⁴ Para un estudio y profundización del tema, cf. especialmente: H. SCHLIER, *Wort Gottes Eine neutestamentliche Besinnung*, Würzburg, Werkfund 1962; J. DUPONT, «La parole de Dieu suivant saint Paul», en: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Tournai, Casterman 1964, pp. 68-84; J. MURPHY-O'CONNOR, *La Prédication selon Saint Paul*, Paris, Gabalda 1966; P. BORMANN, *Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn, Bonifatius 1965.

⁵ S. LYONNET, *La nouveauté de l'Évangile*, «Spiritus» 10 (1969) p. 348.

⁶ P. BENOIT, cit. por S. LYONNET, *ibid*

bo de la responsabilidad de los otros ministerios, como el de los exegetas y teólogos (cf. DV 23) y, en general, el de todos los miembros del pueblo de Dios (cf. LG 12.35; AA 6).

2.4. La Iglesia tiene la misión de anunciar y transmitir la palabra

Como ya se dijo al hablar de la evangelización, el anuncio de la palabra evangélica representa de algún modo el vértice de la misión eclesial, «la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (EN 14). Bien sabe ella que tiene un mandato de evangelización y de predicación y, por lo mismo, una responsabilidad en el ejercicio de tal mandato, tanto respecto a los *agentes* de la palabra (que, en cuanto tales, serán siempre enviados y representantes de la Iglesia), como respecto al *contenido* y a la *comunicación* de su enseñanza, que no podrá nunca quedar a la merced de iniciativas particulares o de grupos desligados de la disciplina eclesial.

3. Perspectivas catequéticas

Como servicio de la palabra con vistas a la educación de la fe, la catequesis queda necesariamente marcada por el carácter de *eclesialidad* de la palabra y de la fe. Existe, por lo tanto, una mutua dependencia entre Iglesia y catequesis: toda visión eclesiológica tiene sus consecuencias catequéticas y toda catequesis lleva consigo una repercusión de orden eclesiológico. Y se puede afirmar, en analogía con el conocido adagio sobre la relación entre Iglesia y Eucaristía, que si «la Iglesia hace la catequesis», también es verdad que «la catequesis hace la Iglesia».

3.1. La Iglesia hace la catequesis

Es la afirmación de la *dimensión eclesial* de la catequesis, dimensión esencial, constitutiva de su identidad: la catequesis es tarea y responsabilidad de la Iglesia. No puede concebirse un ejercicio de la función catequética que no remita a la Iglesia como a su lugar y referencia indiscutible. «La catequesis ha sido siempre, y seguirá siendo, una obra de la que la Iglesia entera debe sentirse y querer ser responsable» (CT 16).

Sólo en relación con la Iglesia tiene sentido encarar los problemas concretos propios del ejercicio de la catequesis: preparación de los responsables, selección de contenidos y métodos, opciones metodológicas, realización y evaluación, etc. Es más, dentro de la tarea eclesial, la catequesis ocupa un lugar de «prioridad», «absolutamente primordial»⁷, con un cometido altamente comprometedor, pues acarrea consigo el testimonio —positivo o negativo— que la Iglesia ofrece de sí misma en el conjunto de su vida y de su presencia.

⁷ Mensaje Sínodo 77, 18; CT 15.

A nivel local, la eclesialidad de la catequesis se manifiesta, sobre todo, en el papel fundamental de la *comunidad cristiana*, que constituye el sujeto principal y el lugar natural de la catequesis ⁸.

3.2. *La catequesis hace la Iglesia*

La catequesis construye Iglesia, desde distintos puntos de vista: porque es un lugar de «experiencia» de Iglesia; porque constituye un factor de renovación de la Iglesia; porque debe ponerse al servicio de un proyecto convincente de Iglesia.

— Es un lugar de *experiencia* de Iglesia. La catequesis no sólo tiene lugar en la Iglesia y trata de la Iglesia, sino que debe constituir en sí misma una fuerte y auténtica *experiencia de Iglesia*, con las notas de inmediatez, globalidad y valencia educativa, propias de toda verdadera experiencia. Es éste el camino indispensable para poder inculcar un auténtico «sentido de Iglesia», meta necesaria de toda catequesis.

— Es un factor de *renovación* de la Iglesia. La catequesis participa también, según su manera particular, en la función profética y crítica de la palabra de Dios, y representa por ello, respecto a la Iglesia, un factor de renovación y un *estímulo para su continua purificación y reforma*.

Ya el Sínodo de 1977 reconoció que, «en los últimos decenios, la catequesis ha sido en el mundo entero terreno privilegiado y fecundo para la renovación de toda la comunidad eclesial» ⁹. De hecho, se afianza por doquier el convencimiento del papel de la catequesis para la edificación de toda la comunidad eclesial y también de su función *crítica* dentro de la Iglesia ¹⁰.

— Debe estar al servicio de un *proyecto* convincente de Iglesia. Es importante que en el horizonte ideal de la catequesis se vislumbre un proyecto estimulante de Iglesia renovada, evangélicamente convincente, entusiastamente. Todo esto reviste hoy especial urgencia en la catequesis de jóvenes y adultos, que deben abrirse a una actitud de *fidelidad*, no sólo a la Iglesia del *pasado* y del *presente*, sino también a la Iglesia del *futuro*, es decir, al proyecto de Iglesia que el Espíritu invita a realizar.

Ahora bien, a la hora de aplicar estas exigencias, no se debe olvidar que existen *distintos modelos eclesiológicos*, distintas imágenes de Iglesia, con consecuencias notables sobre la concepción y modalidades de la acción catequética. Es lo que veremos a continuación.

⁸ Cf. Mensaje Sínodo 77, 13. Esta dimensión de la catequesis será desarrollada más adelante, en el cap. 7.

⁹ Mensaje Sínodo 77, 4.

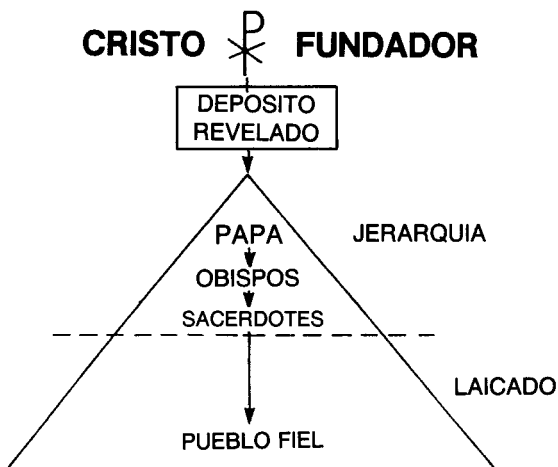
¹⁰ «No hay que concebir la vida eclesial, a la que debe conducir la catequesis, como simple y acritica adaptación a la situación actual de la Iglesia misma. No sólo cada cristiano necesita un espacio de libertad para su desarrollo personal; también para la Iglesia es de vital importancia que cuantos le pertenecen o quieren pertenecerle aporten también su propia capacidad y fantasía. La catequesis debe ayudar a todos los creyentes a redescubrir en forma personal, a poner nuevos acentos y traducir en la realidad todo lo que se refiere a la vida de la Iglesia», Alemania KWK A 3.5; cf. Puebla 995.

III. MODELOS ECLESIOLOGICOS Y CONCEPCIONES DE LA CATEQUESIS

No tomamos en consideración la variedad de modelos eclesiológicos presentes en el panorama de la teología actual ¹¹. Nos interesa simplemente ilustrar tres «modelos» de Iglesia que pueden considerarse *pastoralmente significativos*, a la luz del viraje conciliar, y ricos de consecuencias para comprender el papel y el funcionamiento de la catequesis.

1. Modelo piramidal «Iglesia-institución»

Es el modelo ordinariamente llamado «preconciliar» (a pesar de estar todavía presente en muchos aspectos de la Iglesia de hoy), denominado también modelo «jurídico» o «jurídico-histórico» ¹² o bien «jerarcológico» ¹³. Puede esquematizarse de este modo ¹⁴:



¹¹ Existen varios intentos de clasificación de modelos eclesiológicos. Cf. por ejemplo: A. DULLES, *Modelos de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae 1975; B. MONDIN, *Le nuove ecclesologie. Una immagine attuale della Chiesa*, Roma, Paoline 1980; L. GALLO, *Una pasión por la vida. Aportes para una comprensión actual de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco 1982, pp. 17-28.

¹² Cf. L. SARTORI, «Chiesa», en: J. BAUER - C. MOLARI (Eds.), *Dizionario teologico*, Asis, Cittadella 1974, pp. 102-111; A. ACERBI, *Due ecclesologie. Ecclesologia giuridica ed ecclesologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna, Dehoniane 1975.

¹³ Cf. Y. M. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Fax 1973, pp. 14-25.

¹⁴ Un esquema semejante se encuentra en: A. EXELER, *Glauben mit Zukunft*, Donauwörth, L. Auer 1974, p. 32.

1.1. Rasgos eclesiológicos

Como puede verse, este modelo se caracteriza por los siguientes rasgos:

— Aparece dominado por el esquema vertical: CRISTO Fundador → [Depósito revelado] → *Papa* → *Obispos* → *sacerdotes* → *pueblo cristiano*. Desde el principio fontal que es Cristo, la palabra se confía por vía jerárquica a los pastores de la Iglesia, a través de los cuales —según un orden descendente de autoridad y de responsabilidad—, llega hasta la muchedumbre de los fieles.

— En el fondo domina la división entre dos *sectores netamente distintos* de la Iglesia: la jerarquía y el pueblo, los pastores y la grey, la Iglesia docente y la discente. La jerarquía es el elemento activo y responsable; el pueblo es el receptor prevalentemente pasivo¹⁵.

— En consecuencia, *los laicos* son considerados generalmente como objeto de los cuidados y enseñanzas de los pastores, o bien son admitidos a participar y a colaborar con los pastores en incumbencias puramente ejecutivas. A veces, esta participación recibe una consagración oficial por medio de un mandato o misión.

— En este modelo son objeto de poca consideración los *carismas* y *ministerios no ordenados* de la Iglesia. En el ministerio de la palabra, domina el régimen de monopolio jerárquico; no se reconocen formas de «profetismo particular», y el papel de los teólogos resulta en gran parte disminuido o marginado.

1.2. Concepción de la catequesis

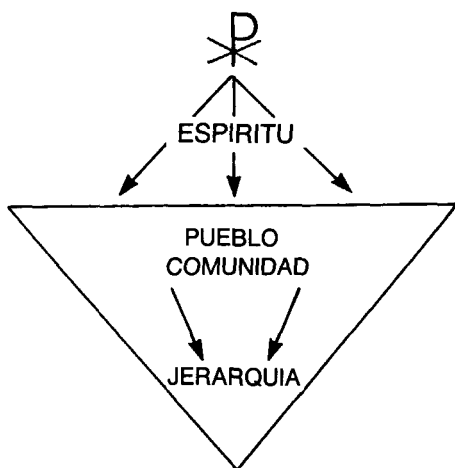
En esta visión eclesiológica, la *catequesis* queda ordinariamente reducida a *enseñanza doctrinal*, impartida y regulada por vía de autoridad en todos sus aspectos constitutivos y metodológicos (programas, contenidos, agentes, métodos, subsidios, etc.). El papel de los laicos es claramente *subsidiario*, sobre todo para suplir la falta de sacerdotes, y con funciones ejecutivas de colaboración. En la relativa praxis catequística dominan fácilmente la *uniformidad*, el *inmovilismo* de contenidos y de métodos, y un talante *paternalista-infantil*, poco sensible por lo general a los valores del pluralismo y de la creatividad.

En este modelo de Iglesia, la catequesis desempeña normalmente una tarea *conservadora*: su ejercicio contribuye en forma notable a perpetuar la institución así concebida.

¹⁵ Una cita de S. Pío X resume con claridad esta concepción: «Esta sociedad [la Iglesia] es por lo tanto, por su fuerza y naturaleza, *desigual*; comprende efectivamente dos órdenes de personas: los pastores y la grey, es decir, los que están colocados en los diversos grados de la jerarquía, y la muchedumbre de los fieles: y estos órdenes son tan distintos entre sí que, sólo en la jerarquía residen el derecho y la autoridad para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad; por lo que atañe a la muchedumbre, no tiene más derecho que el de dejarse conducir y, dócilmente, seguir a sus pastores»: Encíclica «*Vehementer nos*» del 11.2.1906, ASS 39 (1906), pp. 8-9.

2. Modelo inorgánico de la «crítica anti-institucional»

Tal es el concepto presente, al menos tendencialmente, en algunas posiciones posconciliares de reacción al modelo anterior. De forma esquemática y simplificada y, por lo tanto, intencionalmente abstracta, puede representarse de este modo:



2.1. Rasgos eclesiológicos

Las características de este modelo, rápidamente esbozadas, son:

— El esquema está dominado por la línea: Cristo (*Espíritu*) → *pueblo-comunidad* → *jerarquía*. La nota a destacar es el contacto directo del pueblo creyente con la fuente de la palabra.

— Queda muy reducida la función directiva de la *jerarquía* de la Iglesia, colocada en el fondo de la pirámide invertida. A lo más se le asigna una tarea de conexión de las diversas instancias comunitarias y populares, de las que debe ser intérprete y portavoz. Las modalidades concretas varían considerablemente, según se trate de experiencias de tipo socio-político o de talante espiritualista-carismático¹⁶.

— Se subraya y pondera el papel del *pueblo-comunidad como sujeto de la palabra*, sobre la base de un explícito o implícito reconocimiento de carismas individuales o comunitarios, y con referencia, a veces, a la autoridad de determinadas personalidades de relieve, a líderes carismáticos, etc.

¹⁶ Algunas expresiones de este tipo aparecen descritas en España CC 196.

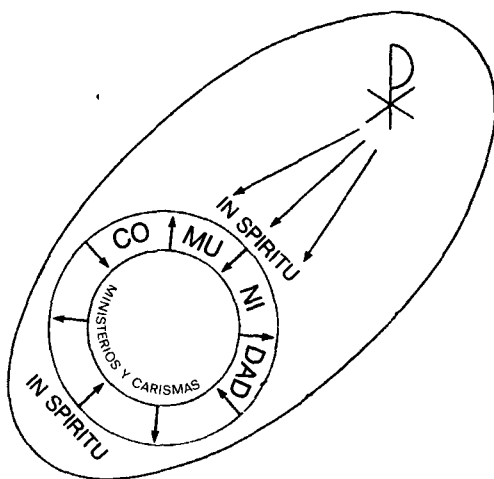
2.2. Concepción de la catequesis

En este modelo eclesiológico, la *catequesis* se presenta como uno de los momentos de esta *apropiación o toma de la palabra* por parte de la comunidad que reivindica, más o menos decididamente, una real autonomía e independencia respecto a la autoridad magisterial de la jerarquía. En el ejercicio de la función catequística se destacan a veces dos momentos o funciones principales: *la iniciación* en la vida de la comunidad de los niños o de los nuevos adeptos (realizada a veces de forma muy participada y vital), y el esfuerzo comunitario por *reintepretar* y *reformular* el mensaje cristiano (hecho a través de la reivindicada apropiación de la Biblia, de los Sacramentos y en general de la palabra de fe) ¹⁷.

En este modelo de Iglesia, la catequesis cumple con frecuencia un cometido *revolucionario*, en función de una reforma radical de la institución eclesial. Y aun conteniendo elementos muy valiosos, exaspera tanto la reacción contra el modelo anterior que resulta unilateral y reductiva. Sus puntos débiles reclaman una concepción eclesiológica más completa y satisfactoria.

3. Modelo orgánico «de comunión y de servicio»

Aunque resulta imposible resumir en un único esquema la visión eclesiológica del Vaticano II y del período posconciliar, puede ser expresada en el siguiente gráfico la perspectiva que ofrece hoy las mejores garantías de validez y de fecundidad pastoral ¹⁸.



¹⁷ Como ejemplo típico de esta forma de catequesis, puede ser recordada la experiencia del Isolotto de Florencia. Cf. COMUNITA' DELL'ISOLOTTO, *Incontro a Cristo*, Florencia, LEF 1968.

¹⁸ Cf. a este propósito: L. GALLO, *op. cit.*, pp. 62-77.

3.1. Rasgos eclesiológicos

En este modelo «de comunión y de servicio», son éstos los aspectos más característicos, especialmente por lo que atañe al *dinamismo de la palabra eclesial*:

— *Participación de todos en la misión profética de Cristo.*

Se subraya la participación de toda la Iglesia, en cuanto *pueblo animado por el Espíritu*, en la misión profética de Cristo (LG 35). Superando el modelo preconciiliar, se afirma claramente la *igualdad y fraternidad* básica de todos los miembros de la Iglesia «en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo» (LG 32). Por ello, resulta más expresiva una imagen circular envolvente que destaca la presencia siempre *actual* de Cristo, por medio del Espíritu, en toda la realidad comunitaria de la Iglesia, según la línea: *Cristo-Espíritu → comunidad eclesial → ministerios y carismas*¹⁹.

— *Iglesia toda ministerial*²⁰ *con variedad de ministerios y carismas.*

En el modelo que presentamos, la contraposición «jerarquía-fieles», «clero-laicado», «Iglesia docente-Iglesia discente», incapaz de expresar cabalmente la realidad eclesial²¹, cede el paso a la bipolaridad «*comunidad - ministerios y carismas*», más conforme con la nueva visión eclesiológica y con el dinamismo global de la palabra eclesial. Los ministerios ordenados, sin perder su papel específico, recobran su conexión orgánica con el conjunto de los ministerios eclesiales y en el marco de una Iglesia que es *toda ella ministerial*, es decir, en actitud de *servicio* (ministerio) al gran proyecto del Reino de Dios.

— *Revalorización de los carismas.*

En este modelo eclesiológico cobra especial relevancia el tema de los *carismas* y su revalorización a partir del Vaticano II (LG 12). Aunque la palabra «carisma» admite significados muy dispares²², entendemos aquí por carisma *todo don del Espíritu para el servicio y edificación de la Iglesia*. No se trata necesariamente de dones extraordinarios, ni quedan limitados al nivel individual, pues se presentan también en forma de movimientos, actividades, grupos, asociaciones, etc.

— *Iglesia «diaconal», al servicio del mundo.*

En el modelo de comunión y *de servicio*, la comunidad eclesial no existe para sí misma, ni vive replegada en sus quehaceres intraeclesiales. En cuanto «sacramento

¹⁹ Cf. Y. M. CONGAR, *op. cit.*, p. 21. Un esquema muy similar presenta L. BOFF, *Eclesiogenésis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, 2 ed., Santander, Sal Terrae 1980, p. 44.

²⁰ La expresión se debe a los obispos franceses: cf. CONFÉRENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *Tous responsables dans l'Eglise? Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière «ministérielle»*, París, Le Centurion 1973.

²¹ Cf. H. LEGRAND, *I ministeri nella Chiesa*, «Catechesi» 45 (1876) pp. 18-20; Y. M. CONGAR, *op. cit.*, p. 20; B. FORTE, *Laicato e laicità*, Génova, Marietti 1986, p. 82.

²² Cf. R. LAURENTIN, *Los carismas: precisiones terminológicas*, «Concilium» 13 (1977) 129, pp. 281-291; A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Ed. Pont. Ist. Biblico 1990.

universal de salvación», existe y actúa al servicio del gran proyecto del Reino, totalmente volcada hacia un mundo que el amor salvífico de Dios quiere transformar en familia suya. Todo esto obliga a la Iglesia a revisar sus funciones y ministerios, teniendo en cuenta la realidad histórica del mundo y la situación concreta de los hombres a los que debe testimoniar la salvación. También *el servicio de la palabra* cobra acentos y urgencias particulares en esta perspectiva, dado el carácter primordial de la misión evangelizadora, en función de la liberación y salvación integral del hombre. Cambia también de signo la preocupación por la *ortodoxia* doctrinal, mientras se revaloriza considerablemente el criterio de la *ortopraxis*.

— *Iglesia articulada como comunión de iglesias.*

La *eclesiología de comunión* tiene en su horizonte la evolución del centralismo eclesial hacia una auténtica *comunión de iglesias particulares y locales* y la superación de la actual desunión en una real *comunión ecuménica* de iglesias²³. Se tiende a la revisión del sistema de «provincias eclesiásticas» y de «diócesis» concebidas como *porciones* de un único organismo de Iglesia. En este sentido, también la palabra de fe debe adoptar un dinamismo nuevo de encarnación existencial y cultural, en un esfuerzo renovado de fidelidad al hombre en su historia concreta (cf. EN 62-63).

3.2. *Perspectivas catequéticas*

En este modelo *eclesiológico*, la catequesis representa, ante todo un *servicio articulado de la palabra de Dios* para el crecimiento y maduración de la fe, asumido y ejercitado por *toda* la comunidad eclesial, y diferenciado *según la variedad de ministerios y carismas*

«La catequesis es una tarea de vital importancia para toda la Iglesia. Incumbe de verdad a todos los cristianos, a cada uno según las circunstancias propias de su vida y según sus dones y carismas particulares. Todos los cristianos, por razón del santo bautismo, ratificado por el sacramento de la confirmación, están llamados a transmitir el Evangelio y a preocuparse por la fe de sus hermanos en Cristo, principalmente de los niños y de los jóvenes. Sin embargo, esto da origen a veces a tensiones y divergencias por causas muy diversas. Por ello, el Sínodo invita a todos a superar las dificultades que puedan surgir, de forma que se fomente siempre una comun responsabilidad»²⁴.

Se deduce, por lo tanto, una *concepción orgánica y pluralista de la catequesis*, que no puede quedar monopolizada y reducida a un modelo único²⁵. Se dan formas diversas y originales de catequesis, según la multiplicidad de los ministerios

²³ Cf J-M R. TILLARD, *Eglise d'églises L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf 1987

²⁴ Mensaje Sínodo 77, 12, cf Puebla 993 y 27, Alemania KWK A 4

²⁵ Ya el DCG había distinguido formas diversas de catequesis, «sistemáticas y ocasionales, individuales y comunitarias, organizadas y espontáneas, etc» (CDG 19) Hoy crece la convicción de que la tarea catequética exige la colaboración de todos y debe realizarse en formas complementarias cf Mensaje Sínodo 77, 14

y carismas: la catequesis de los pastores, de los religiosos, de los padres, de los catequistas laicos, de los grupos y asociaciones, etc. Cada forma tienen su peculiaridad y su fundamento carismático-sacramental y como tal merece que se le reconozca y estimule en la recta ordenación de la vida eclesial. En este sentido, es un importante deber pastoral el saber descubrir y valorizar las potencialidades catequísticas presentes o latentes en la comunidad²⁶.

En este modelo de Iglesia, la catequesis no puede limitarse a conservar el «status quo», es decir, la Iglesia tal como es actualmente, sino que debe cumplir una misión claramente renovadora, al servicio de un proyecto remozado de Iglesia. *Una nueva catequesis en una Iglesia renovada*: podría resumirse así el alcance catequético de las nuevas perspectivas eclesiológicas. A continuación, examinaremos más detenidamente algunos aspectos de esta nueva realidad catequética.

IV. LA CATEQUESIS ECLESIAL: AGENTES Y RESPONSABLES

{ En la perspectiva eclesiológica expuesta resalta ante todo una nueva visión de los sujetos o agentes de la catequesis. }

1. El primer catequista, la comunidad eclesial

La *catequesis de la comunidad cristiana*, en su globalidad, constituye la expresión más acabada e integral de la catequesis, punto de referencia de sus realizaciones y articulaciones particulares:

«El lugar o ámbito normal de la catequesis es la comunidad cristiana. La catequesis no es una tarea meramente «individual», sino que se realiza siempre en la comunidad cristiana.»²⁷.

Quiere decir que el primer catequista, el catequista por excelencia es ante todo la *comunidad cristiana*, que debe considerarse *agente solidariamente responsable de la catequesis*²⁸.

«Los Padres estiman unánimemente que *la comunidad cristiana es la responsable de la catequesis* (la comunidad que catequiza) en cuanto que es pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y signo universal de salvación.»²⁹

«La comunidad auténtica (comunidad que avanza) es el mejor texto de catequesis.»³⁰

²⁶ Cf. Alemania KWK A 4.

²⁷ Mensaje Sínodo 77, 13. «La catequesis ha sido siempre, y seguirá siendo, una obra de la que la Iglesia entera debe sentirse y querer ser responsable [...] Uno de los mejores frutos de la Asamblea general del Sínodo dedicado por entero a la catequesis, sería despertar, en toda la Iglesia y en cada uno de sus sectores, una conciencia viva y operante de esta responsabilidad diferenciada pero común», CT 16; «portadores de la tarea catequética no son, en primer lugar, los responsables de determinados oficios, sino los fieles en su totalidad», Alemania KWK A 4.

²⁸ Cf. Alemania KWK A 4; Puebla 983; España CC 266; AL (Líneas comunes) cap. VII; Brasil CR 118.

²⁹ Proposición 25 del Sínodo de 1977, cf. MATOS (Sinopsis).

³⁰ AL (Líneas comunes) 41.

Dentro de la comunidad, se deben distinguir y respetar, en su originalidad, diversas funciones de responsabilidad y de actividad catequística, según *la variedad de carismas de la palabra de fe en la Iglesia*. Siguiendo el ejemplo de las Iglesias apostólicas, que atestiguan una gran riqueza de *oficios de palabra* (anuncio, apología, enseñanza, exhortación, amonestación, catequesis, doctrina) y de *ministros de la palabra* (misioneros, itinerantes, apóstoles, profetas, doctores, diáconos, etc.), también hoy se deben descubrir y revalorizar carismas y ministerios adaptados a las situaciones actuales, según las exigencias de la evangelización y de la renovación eclesial. Hay que superar, en este sentido, la visión empobrecida y unilateral que se fue consolidando poco a poco a lo largo de la historia ³¹.

2. Misión catequética de los pastores

Particular mención merecen ante todo, dentro de la comunidad eclesial, los *ministros ordenados* (obispos, presbíteros, diáconos) que, participando en la función de Cristo-Cabeza, tienen siempre un papel esencial de presidencia, de guía, de coordinación, de discernimiento. Su tarea no debe ni aislarlos ni colocarlos por encima de la comunidad, pues sólo insertados en ella cumplen eficazmente su servicio autorizado, su ministerio de síntesis y de coordinación de los demás ministerios y carismas.

A los pastores de la Iglesia incumbe un papel muy especial en el ministerio catequético, como autoridad que *coordina y estimula* el conjunto de la acción catequística de la comunidad, y asegura también la comunión con toda la Iglesia, garantizando la fidelidad a la transmisión de la fe ³².

Los *obispos*, en su calidad de «maestros de la fe» (cf. EN 68) y de garantes de la unidad eclesial, son los «primeros responsables de la catequesis», los «catequistas por excelencia» (CT 63). Además de ejercitar en forma directa el ministerio de la palabra catequética ³³, tienen sobre todo el cometido de coordinar y potenciar en sus iglesias el desarrollo ordinario de la catequesis, no sólo para vigilar y controlar, sino también para estimular y garantizar espacios de libertad y creatividad ³⁴. Los *presbíteros*, en cuanto «educadores de la fe» (PO 6) y colaboradores del orden episcopal, tienen también una gran responsabilidad en el ámbito catequístico, sobre todo promoviendo la capacidad catequética de toda la comunidad ³⁵.

En relación con el ministerio catequético de los pastores cobra relevancia pastoral la *tensión entre carisma e institución o entre carismas y ministerios ordenados*. En realidad, los dos términos no se deben contraponer porque, en su íntima

³¹ Cf. B. VAN LEEUWEN, «La participación en el ministerio profético de Cristo», en: G. BARAUNA (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors 1968, 3 ed., pp. 479-504; «Concilium» 17 (1981) 168, sobre el tema: «¿Quién tiene la palabra en la Iglesia?»; «Concilium» 21 (1985) 4 (sobre el tema de la autoridad doctrinal de los cristianos).

³² Cf. Francia (Texte de référence) 3.1.1.3.

³³ Cf. Mensaje Sínodo 77, 14; CT 63.

³⁴ Cf. Alemania KWK A 4.

³⁵ Cf. PO 6; CT 64; Italia RdC 193; USA (NCD) 217.

naturaleza, todos los ministerios se basan en un *fundamento carismático*. Además, el ministerio ordenado debe estar *en función y al servicio* del carácter ministerial de toda la Iglesia. Así como el sacerdocio jerárquico se ordena hacia el sacerdocio común (LG 10), del mismo modo el ministerio profético de la jerarquía está al servicio del profetismo universal de los fieles. Por otra parte, los obispos no disponen de nuevas revelaciones (LG 25), sino que, al servicio de la palabra de Dios, recaban la doctrina de la verdad de la tradición viviente de toda la comunidad eclesial:

«El ministerio apostólico puede proponer como objeto de la fe solamente aquello que ya se encuentra en la fe de toda la Iglesia. El magisterio lo hace con autoridad y, por tanto, de un modo auténtico, pero el extrae su fe de la propia Iglesia.»³⁶

Esto no impide que, en el curso de la historia, la *tensión* existente entre institución y carisma haya podido ocasionar situaciones de conflicto, de desconfianza, de represión, hasta el punto de que no pocas voces proféticas pudieron ser aceptadas y comprendidas sólo después de su muerte³⁷. Por eso es necesario tender siempre a la recomposición del conflicto, acentuando lo que debe estar por encima, tanto de la autoridad como del carisma, es decir, la comunidad, el agape, la comunión³⁸.

3. El ministerio de los catequistas

En el contexto de la ministerialidad comunitaria, siempre será muy importante la función de los tradicionalmente llamados «*catequistas*», encargados de misiones particulares de catequesis: iniciación sacramental, ciclos de formación, guía de grupos o comunidades, etc. Tanto como catequistas *parroquiales*, o animadores de catequesis, o como responsables en las *iglesias jóvenes*, su campo de actividad y de responsabilidad es vastísimo.

En algunos países (como España e Italia) se ha asistido en el posconcilio a un aumento espectacular del número de catequistas laicos, y esta extraordinaria floración constituye, a no dudar, un don del Espíritu a la Iglesia³⁹. El problema de su *selección y formación* ocupa hoy el centro de la atención pastoral⁴⁰.

Según una constante tradición, la labor de los catequistas constituye ciertamente un «*ministerio*» eclesial (cf EN 73), es más, uno de los ministerios más universa-

³⁶ B VAN LEEUWEN, *loc cit*, p 497

³⁷ Cf O SEMMELROTH, *loc cit*, J L MC KENZIE, *La autoridad en la Iglesia*, Bilbao, Mensajero 1968, p 182

³⁸ Cf L SARTORI, «Carismas», en G BARBAGLIO - S DIANICH (Eds), *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid, Cristiandad 1982, pp 144-149

³⁹ Cf Italia RdC, carta de los obispos para la entrega del documento (1988), 13

⁴⁰ Cf DCG, parte III, EN 73, Mensaje Sínodo 77, 14, España CC 307, COMISION EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *El catequista y su formación Orientaciones pastorales*, Madrid, EDICE 1985, Italia RdC cap 10, CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana Orientamenti pastorali*, Roma, 1982 No hablamos aquí del problema específico de la escuela, que será tratado explícitamente más adelante, en el cap 7

les y estimados en el ámbito de la acción pastoral ⁴¹. Otra cuestión —relativamente secundaria— es determinar si la acción del catequista deba ser considerada «ministerio instituido», reconocido de forma estable y a través de un rito consecratorio particular ⁴². En todo caso, es importante que el servicio de los catequistas goce de explícito reconocimiento comunitario y de un suficiente rango de oficialidad eclesial.

4. La función catequética de los padres y madres de familia

Particular consideración merecen los *padres* como «primeros maestros de la fe» dentro de la familia que, en su calidad de «iglesia doméstica» (cf. LG 11) «debe ser un espacio donde el Evangelio es transmitido y desde donde éste se irradia» (EN 71). La catequesis familiar, que «precede [...], acompaña y enriquece toda otra forma de catequesis» (CT 68), debe ser redescubierta y valorizada en su irreductible originalidad. A este respecto, será necesario superar una praxis y una mentalidad que de hecho suprimen la responsabilidad de los padres, y trabajar por la plena potenciación de su ministerio catequístico en el seno de la familia y de la comunidad.

Es justo no olvidar que el papel de la familia tiene sus límites, tanto de orden teológico-pastoral (la familia, más que «iglesia» debe ser considerada «célula» de iglesia ⁴³), como en sentido sociológico, pues la familia «nuclear» de hoy ha perdido mucho de sus tradicionales posibilidades socializantes. De ahí la necesidad de ayudar pastoralmente a los padres a insertarse vitalmente en la comunidad para poder cumplir su misión de educadores de la fe.

Por otra parte, hay que velar para que la catequesis familiar no pierda sus peculiares características: «más del testimonio que de la enseñanza, más ocasional que sistemática, más permanente que estructurada en períodos» ⁴⁴. En realidad cabe distinguir distintas modalidades de acción catequística en la familia: testimonio de fe en la vida cotidiana, lectura cristiana de las experiencias y acontecimientos, iniciación sacramental, formación de la conciencia, experiencia de oración, etc.

⁴¹ En realidad, existe siempre una estrecha relación entre carismas y ministerios. «Cuando las actividades suscitadas por el Espíritu, con la efusión de carismas, asumen el carácter de un servicio preciso, de importancia vital, que comporta una verdadera responsabilidad, es reconocido por la Iglesia y tiene una cierta duración, toman el nombre de ministerios», B FORTE, «Laicado», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, vol II, Salamanca, Sigueme 1982, p 267 En este sentido «un ministerio es normalmente la expresión de un carisma, y un carisma permanente adopta la forma de un ministerio o servicio», R LAURENTIN, *art cit*, p 290

⁴² Quizas por esto se afirma en CT 71 que la catequesis es «si no un ministerio formalmente instituido, si al menos una función de altísimo relieve en la Iglesia»

⁴³ La misma denominación de «iglesia doméstica» resulta teológicamente dudosa, cf G LOHFINK, *Die christliche Familie - eine Hauskirche?*, «Theologische Quartalschrift» 163 (1983) 227-229

⁴⁴ España CC 273 cf DCG 115, Italia RdC 152

5. Labor catequética de los religiosos

También los *religiosos* son portadores de un carisma original en la Iglesia y, por consiguiente, desarrollan —o deben desarrollar— un papel particular en el ejercicio de la acción catequética. Su aportación no debe limitarse simplemente a colaborar en la catequesis indiferenciada, para suplir la falta de sacerdotes o de catequistas disponibles. Los religiosos deben brindar a la catequesis, sobre todo, el testimonio de su *ser* en la Iglesia y en el mundo (EN 69), en cuanto *discípulos y profetas* ⁴⁵. Deben encarnar a la Iglesia «deseosa de entregarse al radicalismo de las bienaventuranzas» (EN 69) y testimoniar con la vida y la palabra la primacía de la trascendencia y la dimensión escatológica de la esperanza cristiana. Es propio de la vida religiosa, no sólo dar la máxima contribución a la obra de la catequesis ⁴⁶, sino cuidar también de que no falte la aportación específica de su vocación dentro de la variedad de los carismas eclesiales.

6. El profetismo carismático particular

Dentro de la Iglesia, existe también la función estimulante de los *carismas particulares de palabra y de testimonio* (figuras carismáticas, profetas, teólogos, maestros espirituales, etc. ⁴⁷ que, en diálogo con los pastores y con la base eclesial, cumplen una misión importante de profundización, de estímulo, de provocación ⁴⁸. No es raro que, frente a esta provocación, se produzca aquella *tensión entre institución y carisma* ⁴⁹ que puede relegar a la marginación tantas voces proféticas, consideradas incómodas. Su presencia, sin embargo, si lleva el sello de la autenticidad, es un signo elocuente de la acción del Espíritu en la Iglesia. Querer ignorarlos o reprimirlos es causa de empobrecimiento para la comunidad y refleja una grave falta de fe.

En el fondo, lo que procede es mantener en sana tensión los distintos polos de la dinámica eclesial: la que existe entre *cúpula y base* (pastores y pueblo cristiano) y la que existe entre *institución y carisma* (jerarquía y «profetas»). Se podrá constatar así que el conjunto de los *carismas particulares*, junto con el papel de los *pastores* y el de la *base eclesial*, representan una *triple apoyatura* de la palabra eclesial, cuya recíproca interrelación y diálogo es esencial para asegurar fidelidad y autenticidad al ejercicio de la misión evangelizadora y catequética de la Iglesia.

⁴⁵ Cf F MOLONEY, *Discepoli e profeti Un modello biblico per la vita religiosa*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1981

⁴⁶ Cf CT 65, Italia RdC 194

⁴⁷ Podemos pensar en figuras de santos como Catalina de Siena y Teresa de Jesús, de pastores como Juan XXIII y Helder Camara, de teólogos como Karl Rahner o Y Congar, de testimonios carismáticos como Teresa de Calcuta, Arturo Paoli, Edith Stein, etc

⁴⁸ Sobre la existencia e importancia de este «profetismo particular», cf H SCHURMANN, «Los dones espirituales de la gracia», en G BARAUNA, *op cit*, pp 590-591, B VAN LEEUWEN, *loc cit*

⁴⁹ Cf Ch BUTLER, «La institución y los carismas», en *Teología de la renovación*, Salamanca, Sigueme 1972, pp 49-62, J. L MCKENZIE, *loc cit*

V. LA CATEQUESIS ECLESIAL: CRITERIOS DE AUTENTICIDAD Y CREDIBILIDAD

Dentro de la visión orgánica de una catequesis que asume la variedad de ministerios eclesiales, adquiere particular urgencia el problema de la *autenticidad* y de la *credibilidad* de las diversas formas de palabra en la Iglesia. Sólo un cuadro seguro de *criterios de discernimiento* permitirá a la catequesis cumplir ordenada y eficazmente su fundamental cometido eclesial, respetando el pluralismo legítimo y la creatividad.

1. La autenticidad de la palabra: criterios de discernimiento

No es raro que, en el ejercicio de la palabra, surjan dentro de la Iglesia tensiones y polémicas, dudas y discusiones, con consecuencias muy negativas para la eficacia de la catequesis. Tales discusiones pueden tener como objeto el contenido de un catecismo, o el valor de una corriente teológica, o la ortodoxia de un programa de catequesis. En todos estos casos está en juego la autenticidad del discurso catequético, y se siente la necesidad de criterios seguros de discernimiento, capaces de orientar en un juicio valorativo.

Ahora bien, a la hora de precisar tales criterios, no hay que olvidar que *cada modelo eclesiológico* es portador de un cuadro diferente de pautas de evaluación:

1.1. En el modelo piramidal «Iglesia-institución»: conformidad con el magisterio

En la lógica de este modelo, el único criterio de autenticidad de la palabra es la *conformidad con el magisterio jerárquico*, según el orden descendente de las instancias magisteriales (Papa, obispos, sacerdotes). Aun reconociendo el papel imprescindible del magisterio jerárquico, es fácil comprender que, por sí solo, no puede constituir un criterio suficiente de discernimiento.

El recurso aislado a la autoridad del magisterio delata los límites de la visión eclesiológica en que se apoya, remite a un criterio ulterior de interpretación del magisterio mismo e ignora de hecho la aportación enriquecedora de los carismas y la importancia del «sensus fidei» de los fieles en la Iglesia. Además con tal criterio, absolutizado de forma exclusiva, no es posible dar respuestas satisfactorias a las posibles variedades de interpretación y de intervención del mismo magisterio (diversos niveles de valor magisterial, variedad de contextos históricos y culturales, diferencias significativas en el tiempo y en el espacio, etc.).

1.2. En el modelo inorgánico de la «crítica anti-institucional»: consenso comunitario

En esta visión eclesiológica, los criterios de discernimiento derivan de la *absolutización del pueblo-comunidad* y de su «toma de la palabra». Se invoca, por lo

tanto, el *consenso popular o de la comunidad*, la inspiración evangélica propia, la autoridad de algún «profeta» o «leader». Salta a la vista la unilateralidad e insuficiencia de esta concepción, pues menosprecia el papel del magisterio jerárquico y olvida la exigencia de la comunión eclesial en sus distintos niveles. Además, cae con frecuencia en interpretaciones subjetivas y arbitrarias de los documentos de la fe (S. Escritura, Tradición, etc.).

1.3. **En el modelo orgánico «de comunión y de servicio»: fidelidad a Cristo, al Espíritu, a la comunión eclesial**

En este modelo, los criterios de autenticidad de la palabra no pueden reducirse a algún elemento exclusivo y absolutizado de la realidad eclesial, sino que resultan del *conjunto articulado y convergente* de diversas instancias eclesiológicas. Hacen referencia a Cristo, al Espíritu y a la comunión eclesial, y pueden describirse de este modo:

— *Fidelidad a Cristo*, Maestro y Señor, Palabra viva y presente en la Iglesia. Consiste sobre todo en la fidelidad *a la Escritura* (especialmente al Nuevo Testamento) y a la totalidad de la *Tradición* que se remonta a los Apóstoles (criterio de la apostolicidad).

— *Fidelidad al Espíritu y a su dinamismo renovador*, patentizada especialmente en las diversas obras y frutos del Espíritu:

- *Praxis evangélica liberadora al servicio del Reino*: es el criterio de las obras según el Espíritu, obras que rinden testimonio al anuncio del Reino: amor, servicio, fraternidad, reconciliación, liberación, promoción integral de todos los hombres. Cobra un valor muy especial en la opción preferencial por los pobres y en la solidaridad vivida con el pueblo humilde y oprimido (cf. Puebla 1145).
- *Edificación de la Iglesia*: palabra auténtica es la que construye, no la que destruye; la palabra que refuerza y da vigor, no la que divide y descorazona. Incluso en momentos de tensión y de conflicto, la palabra de fe debe brillar por su capacidad de edificar y madurar a la comunidad eclesial (cf. Rm 15,2; 1 Cor 10,23; 15,26).
- *Frutos del Espíritu*: es el criterio de las actitudes propias de quien se deja llevar por el Espíritu: bondad, paz, misericordia, paciencia, fortaleza, disponibilidad, mansedumbre, tolerancia, desinterés, etc. (cf. Ga 5,22). En cambio, testimonian contra la autenticidad de la palabra los sentimientos «carnales» de quien ostenta ambición y orgullo, vanidad, arrogancia, amargura o resentimiento, autoexaltación, dogmatismo, etc.

— *Fidelidad a la comunión eclesial*: sólo dentro de la comunión con la Iglesia, ofrece garantía de autenticidad la palabra eclesial. Para esto no es suficiente un acuerdo material con algún elemento del conjunto eclesial, por muy importante que sea, sino que se aspira a la convergencia ideal de toda la Iglesia, en sus distintos niveles de existencia (particular, local, universal). Concretamente, la comunión

eclesial se expresa en las distintas formas de consenso y participación, en la comunión con el magisterio colegial de los pastores, en el ejercicio efectivo del «sensus fidei» de los creyentes, en el uso ordenado de la colegialidad y comunicación dentro de la Iglesia, en la justa valoración de la «receptio» como forma concreta de acogida de la palabra. Es, en definitiva, el criterio de la *catolicidad*, como fidelidad a una comunión universal que no se confunde con la uniformidad. Se puede concluir que sólo actuando el modelo eclesiológico de comunión y de servicio y respetando la variedad y originalidad de todos, será posible aplicar el criterio de la comunión eclesial, de forma que, dentro de la necesaria y ordenada disciplina, no se mortifiquen, por otra parte, el pluralismo y la tolerancia⁵⁰.

Este cuadro de criterios permite entrever la complejidad del problema y la necesidad de articular armónicamente y en recíproco diálogo los diversos elementos de la dinámica de la palabra de fe en la Iglesia. Y respecto a la catequesis, dado que no faltan divergencias y tensiones, se impone poder conseguir un cierto consenso sobre la criteriología a aplicar, a fin de resolver los problemas concretos que en la práctica se presentan⁵¹.

2. Los criterios de credibilidad de la palabra eclesial

Aunque relacionada con la precedente, tiene su importancia específica la cuestión de la *credibilidad* de la palabra en la Iglesia, en sus diversas manifestaciones. También a este respecto nos encontramos ante un problema grave, pues es muy profunda la *crisis de credibilidad* de que adolece el ejercicio de tal palabra.

El problema no afecta solamente al ministerio específico de la palabra en la Iglesia (predicación, magisterio, catequesis, etc.), sino que compromete en primer lugar, y en forma determinante, la *calidad misma de la Iglesia en cuanto palabra global*, en cuanto testimonio vivo del mensaje que anuncia y comunica. Sabemos que la palabra en la Iglesia se hace creíble, más por lo que la Iglesia *es y hace* que por lo que la Iglesia *dice*⁵². De ahí que la credibilidad de la palabra eclesial dependa mucho más del mensaje global transmitido de hecho por la comunidad cristiana, y por la calidad de la Iglesia como *institución-mensaje*⁵³ que a través de los contenidos explícitos de sus declaraciones y documentos.

En este sentido, y sin pretender abarcar la complejidad del problema, vamos a esbozar algunas pautas para medir el grado de credibilidad de la palabra en la Iglesia. Algunos criterios son comunes con el tema de la autenticidad que tratamos más arriba, pero se insertan ahora en un nuevo contexto.

⁵⁰ Cf. Y. M. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, pp. 225-253.

⁵¹ Cf. en esta línea los criterios presentes en EN 58 y Puebla 648. 370-384. 992-999.

⁵² Cf. Italia RdC 145.

⁵³ Cf. R. DULONG, *Une Église cassée Essai sociologique sur la crise de l'Église catholique*, Paris, Ed. Economie et Humanisme/Les Edit. Ouvrières 1971; J. MARTIN VELASCO, *Increencia y evangelización Del diálogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae 1988, pp. 147-173.

2.1. *Los principales signos de credibilidad de la palabra eclesial*

En cuanto palabra *significada*, es decir, acompañada por signos de verificación y de testimonio (cf. Mc 16,20), la palabra de la Iglesia exige, para ser creíble, la presencia de algunos signos particularmente elocuentes y necesarios, sobre todo los dos signos por excelencia del Reino que anuncia: el *amor-servicio* (el signo de la «diakonía») y la *comunidad-fraternidad* (el signo de la «koinonía»):

— *El signo de la DIACONIA* o del *amor-servicio* es esencial para la credibilidad de la palabra en la Iglesia porque constituye la entraña misma del mensaje anunciado, el Reino de Dios como reino del amor desinteresado y liberador. Por eso es muy estrecho el vínculo existente entre compromiso eclesial y evangelización-catequesis. Más adelante lo haremos objeto de profundización especial, dentro de nuestra reflexión sobre la naturaleza de la catequesis.

— *El signo de la KOINONIA* o de la *comunidad-fraternidad* representa a su vez un testimonio necesario para el anuncio y enseñanza evangélicos, pues también él llega al corazón del mensaje del Reino, que es proyecto de comunidad y de unidad para toda la humanidad. La palabra de la Iglesia adquiere credibilidad a través del testimonio efectivo de fraternidad y participación, del ejemplo de comunidades que saben acoger y respetar, por el esfuerzo continuo de crear comunidad. También esta relación entre koinonía y catequesis será objeto de particular atención más adelante.

2.2. *Los criterios intrínsecos de la palabra eclesial*

No solamente por los signos que la acompañan, sino también en sus modalidades intrínsecas, la palabra de la Iglesia resulta creíble si aparece dotada de algunas características que responden a su íntima naturaleza y aseguran su eficacia: la *fidelidad* al mensaje revelado y la *encarnación* de tal mensaje en la situación de los destinatarios:

— *Fidelidad al mensaje revelado*: es condición indispensable de autenticidad y de credibilidad. Es una fidelidad que abraza aspectos complementarios, como por ejemplo:

- *respeto y cuidado de la pureza e integridad* del mensaje evangélico, en un continuo retorno a las fuentes, en el contexto de la Tradición;
- *fe en la fuerza interior* del mensaje evangélico que no tiene necesidad de conivencias o apoyos de dudosa significación;
- *desinterés y rectitud* en el anuncio, sin buscar fines recónditos o intereses particulares;
- *valentía y franqueza* —«parresía»— en el anuncio y en la denuncia, sin ceder a componendas conciliadoras, a compromisos, a cálculos de prudencia «carnal».

— *Encarnación del mensaje*: es otra condición tan importante como la anterior, no sólo por motivos de facilidad o comprensión, sino como *componente*

esencial de la proclamación de la palabra de Dios en el mundo. Esta fidelidad de encarnación reviste algunos rasgos característicos:

- *fidelidad al hombre concreto*, a sus exigencias históricas, a sus necesidades reales de evangelización y liberación;
- *carácter significativo* del mensaje, en relación con los destinatarios;
- *sintonía cultural* —«inculturación»— de cara a los valores, expectativas y mentalidad de las personas o pueblos a los que se dirige la palabra eclesial.

Estos criterios, propios de todo proceso de evangelización, valen también para el *momento propiamente catequístico* del ministerio de la palabra. Los documentos oficiales de la catequesis nombran con frecuencia la ley de la *doble fidelidad, a Dios y al hombre*, como criterio fundamental de autenticidad y credibilidad⁵⁴, pero no faltan alusiones explícitas a otros factores de credibilidad del mensaje catequético, tales como la adaptación del lenguaje, el respaldo de la comunidad, la fidelidad al hombre concreto, la encarnación en los nuevos ámbitos culturales, y otros semejantes. Se recuerda, asimismo, que la acción catequética y evangelizadora debe ir acompañada por el esfuerzo de purificar a la Iglesia de todos sus posibles o reales contratestimonios⁵⁵.

En orden a la catequesis, no se exagera cuando se insiste sobre la necesidad de devolver credibilidad a la palabra de la Iglesia en el mundo actual. No tendría sentido confiar la eficacia de la catequesis a recursos de tipo técnico o metodológico, por muy atractivos que sean (como por ejemplo: montajes audiovisuales, expresión corporal, técnicas de animación, creatividad litúrgica, etc.), olvidando los imperativos de fondo de la credibilidad de la palabra, que son antes que nada el convincente testimonio del amor-servicio, la fraternidad buscada y vivida, la vuelta al Evangelio, la fidelidad apasionada a los hombres de nuestro tiempo, la opción preferencial por los pobres.

VI. LA CATEQUESIS ECLESIAL: PERSPECTIVA ECUMENICA

Una catequesis abierta a la dimensión eclesial no puede ignorar la urgencia y las repercusiones del problema ecuménico. Es necesario repensar y profundizar el papel y las posibilidades de la catequesis en relación con la causa de la unidad ecuménica, no sólo por la importancia del problema en sí, sino también por la existencia de nuevas situaciones problemáticas que afectan a la catequesis: la presencia de jóvenes de distintas confesiones en las escuelas y lugares de culto, el aumento de matrimonios mixtos, el fenómeno de la emigración y de la movilidad humana, etc.

⁵⁴ Cf. DCG 34; CT 55; Italia RdC 160; AL (Líneas comunes) 42-44; Brasil CR 78-81.

⁵⁵ «De aquí se deduce cuán necesario es que la comunidad eclesial, según la mente de la Iglesia y bajo la guía de sus pastores, aparte o corrija lo que desfigura el rostro de la Iglesia o impide a los hombres abrazar la fe (ver GS 19)», DCG 35. Cf. Medellín (catequesis) 9.

La relación entre catequesis y ecumenismo ha sido siempre muy estrecha, aunque con frecuencia, sobre todo en el pasado, más bien de signo negativo, ya que la instrucción catequística ha sido tradicionalmente un factor de socialización religiosa que ha defendido y reforzado las divisiones entre cristianos. Muy a menudo la catequesis ha sido fuente de ignorancia y de prejuicios⁵⁶. Durante el posconcilio, en el fervor del nuevo clima ecuménico, han surgido no pocas iniciativas de diálogo y de colaboración catequética, no sin lamentar a veces falta de claridad y de equilibrio (cf. Puebla 991). Es conveniente, por lo tanto, fijar algunos principios y exigencias de cara al recto desarrollo de la actividad catequética.

1. El giro ecuménico del Vaticano II

Punto de arranque de toda orientación operativa es, ante todo, el *giro ecuménico del Concilio Vaticano II*, especialmente en el decreto «Unitatis redintegratio» y en los posteriores documentos oficiales del Secretariado romano para la unidad de los cristianos⁵⁷, donde se contienen indicaciones concretas sobre el nuevo clima de acercamiento y colaboración, y sobre las consecuencias de orden formativo y operativo que todo esto entraña. Por lo que se refiere a la doctrina conciliar, conviene recordar algunos principios fundamentales de gran importancia en el ámbito teológico y pastoral:

— Al exponer la propia doctrina, debe evitarse toda expresión que pueda irritar innecesariamente a los no católicos o inducirles a error acerca de la fe profesada (LG 67).

— Es también importante revisar la presentación de la fe para hacerla comprensible a los hermanos separados: «La fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados» (UR 11).

— Un criterio teológico y metodológico de enorme importancia es el respeto de la *jerarquía de las verdades*, según la famosa declaración conciliar: «Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o «jerarquía» en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

— Igual importancia reviste la *invitación a la conversión personal e institucional* como principal camino de acercamiento a la unidad: «Pero, antes que nada, los católicos, con sincero y atento ánimo, deben considerar todo aquello que, en la propia familia católica debe ser renovado y llevado a cabo para que la vida católica

⁵⁶ Lo ha recordado, durante el Sínodo de la catequesis (1977), el Card. Willebrands, presidente a la sazón del Secretariado Vaticano para la unidad de los cristianos: cf. GIACOMELLI (Sínodo 77), p. 41. Cf. O. KLINEBERG et alii, *Religión y prejuicio*, Salamanca, Sígueme 1972.

⁵⁷ Cf. en particular: SECRETARIADO PARA LA UNIÓN DE LOS CRISTIANOS, *Directorio del ecumenismo*, Madrid, PPC 1967; ID., *Directorio de ecumenismo. Segunda parte. El ecumenismo en la educación superior*, Salamanca, Ed. José Sánchez 1970; A. GONZÁLEZ (Ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca, Universidad Pontificia 1986.

dé un más fiel y más claro testimonio de la doctrina y de las normas entregadas por Cristo a través de los Apóstoles» (UR 4).

2. Perspectivas catequéticas

La *dimensión ecuménica* de la catequesis es ya una realidad en la conciencia catequética de la Iglesia ⁵⁸, ya que la división de los cristianos constituye un grave escándalo y un obstáculo a la predicación del Evangelio (EN 77). Se impone realizar un esfuerzo ecuménico que facilite la tarea de la evangelización y catequesis, y ésta deberá incluir entre sus objetivos la iniciación y fomento de la acción ecuménica. He aquí algunas indicaciones concretas:

— Un primer cometido fundamental es llegar a un *conocimiento* objetivo de las Iglesias y confesiones no católicas (DCG 27; CT 32), que pueda incorporar a la praxis catequística nuevas pautas de juicio e interpretación, a través del diálogo y la colaboración.

— De gran importancia es también la *elaboración de un lenguaje adecuado*, tanto para hacer comprensible la propia doctrina y no inducir a error a los hermanos separados (LG 67; UR 11), como para garantizar la presentación correcta y leal de las otras Iglesias y confesiones (CT 32).

— Hay que prestar mucha atención a la «*jerarquía de las verdades*» (DCG 27), no sólo en el diálogo ecuménico, sino también dentro de la propia experiencia de fe, para superar las absolutizaciones e integristos que impiden el camino hacia la unidad. Al respecto, conviene recordar las reflexiones hechas a su tiempo (cf. cap. 4) sobre los rasgos típicos de la madurez de la fe y sobre las exigencias de su «*inculturación*»: es decir, la necesidad de distinguir entre lo esencial y lo secundario, entre lo fijo y lo inmutable, entre el núcleo de la fe y sus revestimientos culturales históricamente condicionados. Sin este esfuerzo de distinción y discernimiento, fácilmente se insinúan actitudes de sospecha, formalismo, inercia y rigidez, con grave perjuicio de la formación ecuménica ⁵⁹.

— La causa ecuménica no se incrementa, recurriendo al *fácil irenismo* o a la *reducción* al mínimo común. No se debe poner en peligro la fidelidad bien entendida, en sentido dinámico y abierto, a la propia *identidad de fe* (DCG 27; CT 32).

— Una catequesis de talante ecuménico debe favorecer también las distintas formas de *diálogo y colaboración* en el ámbito de la experiencia cristiana: oración, estudio, acción promocional y social, compromiso por la justicia y la paz, etc.

⁵⁸ Cf. por ejemplo: Italia RdC 49; DCG 27; EN 77; Mensaje Sínodo 77, n. 15; CT 32; EXELER (Sínodo 77) pp. 152-162; USA (NCD) 76; E. FORTINO, «Ecumenismo», en DIC. CAT. pp. 297-299; J. F. LONG, «La catechesi in una prospettiva ecumenica», en: IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, pp. 328-342; SAE (Ed.), *Ecumenismo e catechesi*, Nápoles, Dehoniane 1987.

⁵⁹ Cf. J.F. LONG, *loc. cit.*, pp. 331-332.

Entre estas formas de colaboración, merece particular atención, por estar directamente vinculada a la acción catequística, la realización de *catequesis comunes* con miembros de confesiones diversas y la participación de responsables de distintas denominaciones. Este ejercicio de la *catequesis común* ha sido reconocido como posible y útil en documentos oficiales⁶⁰ aun cuando no se dejen de señalar sus posibles *límites* y la necesidad de *integración* para completar y perfilar la educación a la fe.

Como se puede colegir, la tarea que se ofrece a los responsables de la acción catequética no se anuncia fácil. Es toda una mentalidad la que hay que promover, una nueva imagen de católico la que hay que tener ante los ojos en el ejercicio de la catequesis. Y para esto será también necesario disponer de medios e instrumentos renovados: catecismos, programas, métodos, etc. si se quiere de verdad llevar a la práctica las exigencias de una catequesis renovada en su dimensión ecuménica.

* * *

Al final de este capítulo sobre la dimensión eclesial de la catequesis, es fácil comprobar la complejidad del problema y cuán exigentes y urgentes son sus interpelaciones. Como hemos visto, la catequesis depende en gran parte, en su identidad y realización, del horizonte eclesiológico en el que se mueve y hacia el que camina. Podemos, a modo de resumen final, subrayar algunas conclusiones de especial relieve:

— La catequesis, como expresión del ministerio de la palabra eclesial, tiene que vivir su fidelidad a la Iglesia en el equilibrio esencial entre memoria y profecía, entre pasado y futuro, entre continuidad e innovación. Su fidelidad a la *Iglesia de hoy* debe significar, al mismo tiempo, fidelidad a la *Iglesia de siempre* y, sobre todo, a la *Iglesia del futuro*, a la Iglesia que hay que construir. Le incumbe, por lo tanto, la tarea responsable, no sólo de transmitir las auténticas tradiciones eclesiales, sino también de estimular la transformación y reforma de la comunidad eclesial.

— La catequesis, comprometida en la realización de una eclesiología de comunión, participa también en el esfuerzo por descubrir y valorizar *nuevos ministerios eclesiales*. En este sentido, la catequesis tiene un fundamental alcance *vocacional*, en cuanto acción pastoral que orienta y estimula la búsqueda de la vocación de cada uno dentro de la Iglesia.

— La catequesis, al tener como objetivo la realización de una eclesiología de servicio, es también un elemento decisivo para *superar el ecclesiocentrismo* y orientar con valentía a la Iglesia hacia el servicio desinteresado de todos los hombres en su situación histórica concreta. Este empeño decide hoy la calidad de la catequesis, y constituye un verdadero reto a su capacidad de ser fiel a Dios, siendo al mismo tiempo fiel al hombre.

⁶⁰ Cf. Mensaje Sínodo 77, 15; CT 33.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ El tema de fondo para profundizar lo tratado en el capítulo es el *giro eclesiológico del Vaticano II*, con el nuevo proyecto o imagen de la Iglesia que trae consigo. Dentro de la abundante bibliografía existente al respecto, seleccionamos:

BARAUNA, G. (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors 1966.

CASTILLO, J. M., *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo*, Salamanca, Sígueme 1978.

CONGAR, Y. M., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París, Cerf 1970.

CONGAR, Y. M., *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Madrid, Cristiandad 1975.

DIANICH, S., *La Chiesa, mistero di comunione*, Génova, Marietti 1987.

ESTRADA, J. A., *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, Salamanca, Sígueme 1988.

FORTE, B., *La chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia, Queriniana 1984.

GALLO, L., *Una pasión por la vida. Aportes para una comprensión actual de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco 1982.

KUNG, H., *La Iglesia*, Barcelona, Herder 1970.

LATOURELLE, R. (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, Sígueme 1989.

LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1986.

PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder 1970.

SANZ, A., *Pueblo de Dios y catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1986.

SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, Sal Terrae 1981.

TILLARD, J.-M. R., *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, París, Cerf 1987.

VELASCO, R., «Iglesia», en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp. 445-471.

ZIRKER, H., *Ecclesiologia*, Brescia, Queriniana 1987.

■ Dentro de la visión eclesiológica conciliar reviste una importancia especial la nueva concepción de los *ministerios* y la revalorización de los *carismas*. También aquí nos limitamos a recoger y seleccionar algunos estudios:

ALBERDI, R., et alii, *Comunidad eclesial y ministerios*, Madrid, Marova 1983.

CASTILLO, J. M., «Ministerios», en: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (Eds.), *op. cit.*, pp. 628-647.

«Concilium» 8 (1972) 10: *Los ministros de la Iglesia*.

«Concilium» 13 (1977) 9: *Los carismas*.

CONGAR, Y. M., *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Fax 1973.

CONFÉRENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière «ministérielle»*, París, Le Centurion 1973.

GONZALEZ, M., *Quali ministeri e per quale Chiesa. L'esperienza dell'America Latina*, Bologna, EMI 1977.

HASENHUTTL, G, *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo, Herder 1969.

KLOSTERMANN, F., *Kirche, Ereignis und Institution*, Viena, Herder 1976.

LEMAIRE, A, *Les ministeres dans l'Eglise*, París, Le Centurion 1974.

SARTORI, L., «Carismas y ministerios», en: L. PACOMIO et alii (Eds.), *Diccionario Teológico interdisciplinar*, vol. II, Salamanca, Sígueme 1982, pp. 9-24.

RAHNER, K., *Lo dinámico en la Iglesia*, 2 ed., Barcelona, Herder 1968.

RUBIO, L et alii, *Los ministerios en la Iglesia Perspectivas teológicas y realidades pastorales*, Salamanca, Sígueme 1985.

SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid, Cristiandad 1983.

SEMMELROTH, O. «Oficio y carisma», en: K. RAHNER, et alii, *Sacramentum mundi Enciclopedia Teológica*, tomo 4, Barcelona, Herder 1973, col. 957-962.

■ Sobre la relación entre *catequesis* y *concepción de Iglesia*, además de las obras generales de catequética, pueden consultarse:

ALBERICH, E., «Esperienza di catechesi, esperienza di Chiesa. La Chiesa come contenuto, luogo e meta della catechesi, oggi», en: S. FELICI (Ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica*, Roma, LAS 1982, pp. 311-328.

ALBERICH, E., «Iglesia», en: DIC. CAT., pp. 444-447.

DEFOIS, G., *Parole et institutions*, «Catéchèse» 12 (1972) 47, 195-207.

EXELER, A., *Vorstellungen von Kirche und deren religionspädagogische Auswirkungen*, «Katechetische Blätter» 103 (1978) 591-602.

FRANCESCHINI, V., *Catechesi e ecclesiologia Il loro rapporto nel Sinodo dei Vescovi 1977*, Brescia, La Scuola 1985.

LOSADA, J., *Modelos eclesiológicos y sus derivaciones en la evangelización y catequesis*, «Actualidad Catequética» N. 92/93 (1979) 273-283.

MARTIN VELASCO, J., *Increencia y evangelización Del diálogo al testimonio*, Santander, Sal Terrae 1988.

■ Algunas sugerencias sobre la *catequesis* en perspectiva ecuménica

BERTZ, A., *Glaubensunterweisung in okumenischen Geist*, «Katechetische Blätter» 91 (1966) 673-679.

CAPRA, G., *Catholiques et protestants*, «Catéchèse» 14 (1974) 54, 1-136.

«Via, Verità e Vita» 31 (1982) 86: *L'ecumenismo, una dimensione della catechesi?*

FORTINO, E., «Ecumenismo», en DIC. CAT. pp. 297-299.

LONG, J. F., «La catechesi in una prospettiva ecumenica», en: IST. CAT. MISSIONARIA, *Andate e insegnate*, pp. 328-342.

«Lumen Vitae» 19 (1964) 3: *Oecuménisme et formation religieuse*.

RESINES, L., *Análisis, desde el punto de vista ecuménico, de algunos textos de catecismo*, «Teología y Catequesis» 3 (1984) 431-450.

SEGRETARIATO ATTIVITA' ECUMENICHE (SAE), *Ecumenismo e catechesi*, Nápoles, Dehoniane 1987.

CATEQUESIS, CARIDAD Y COMPROMISO

La función eclesial de la «*diaconía*», o de la caridad-servicio, abarca una vasta gama de actividades y obras, expresiones todas del amor cristiano hacia el prójimo: limosna, beneficencia, ayuda, asistencia, acción social, educación, promoción humana, voluntariado, alfabetización, compromiso social y político, etc. Ante este abigarrado abanico, cabe preguntarse sobre la relación que guarda todo esto con la evangelización y la catequesis. ¿En qué sentido y hasta qué punto van unidas la *evangelización* y la *catequesis* a la *diaconía*? ¿Se puede hablar de una «dimensión diaconal» de la catequesis?

I. LA RELACION ENTRE EVANGELIZACION, CATEQUESIS Y DIACONIA: ASPECTOS DEL PROBLEMA

Se lamenta frecuentemente, en la praxis pastoral, la falta de coordinación entre estos sectores operativos, que parecen caminar por cuenta propia. En particular, por lo que se refiere a la acción catequética, son por lo menos tres los modos de entender su relación con la función de la diaconía.

1. Separación entre catequesis y compromiso

Muchos acentúan de tal modo la originalidad de la función catequística, como anuncio de la palabra y experiencia de fe, que excluyen toda unión orgánica, intrínseca, entre catequesis y diaconía. Las formas concretas de esta actitud son varias, como varias son las motivaciones que se aducen: la prioridad de la evangelización en la Iglesia, el carácter «espiritual» y «religioso» de la catequesis, el peligro de confusión entre educación de la fe y compromiso sociopolítico, etc. Nace de aquí con frecuencia un sentimiento generalizado de desconfianza hacia toda clase de compromiso y de acción que pueda distraer a la catequesis de su misión específica.

2. Identificación de la catequesis con la acción promocional

Otros, en cambio, subrayan la dimensión «horizontal» de la experiencia cristiana y la urgencia del testimonio de las obras como momento esencial de evangelización. Convencidos de la ineficacia de las palabras y preocupados por la crisis de credibilidad de la palabra eclesial, insisten en el compromiso promocional y liberador como verdadera obra de evangelización y catequesis. Se aducen varias motivaciones: el concepto de fe como praxis de liberación, la salvación como realización histórica de una sociedad más humana, la fidelidad al Evangelio como solidaridad con los hombres y como compromiso histórico, etc. De esta manera, se llega a ahogar la catequesis en la acción, con peligro de reduccionismo horizontalista y de pérdida de identidad.

3. Relación estrecha, dentro de la distinción, entre catequesis y diaconía eclesial

En una posición intermedia, más equilibrada y convincente, existe una gama extensa de opiniones que abogan por una vinculación profunda y ordenada entre momento diaconal y función catequizadora en la Iglesia, sin caer en reduccionismos ni polarizaciones unilaterales.

Sin entrar todavía en el meollo del problema, este cuadro de posiciones permite vislumbrar el carácter problemático de la relación catequesis-diaconía y la importancia de un tema que pone en juego la credibilidad de la Iglesia y la eficacia del anuncio evangélico. De hecho, el campo de la praxis eclesial se divide con frecuencia entre «horizontalistas» y «verticalistas», entre partidarios del «compromiso» y defensores del primado de la «espiritualidad». Y en esta discusión, se ven también involucrados los agentes y responsables de la catequesis.

Con vistas a una clarificación del problema, será importante precisar y dar respuesta a dos cuestiones fundamentales:

— *la existencia y significación* de la función diaconal en la Iglesia. Si existe una misión eclesial de servicio o diaconía, esta misión afecta a la catequesis, que cuenta entre sus tareas la de iniciar en las distintas formas de vida y de acción eclesial;

— *relación* existente entre educación de la *fe* y ejercicio de la *diaconía*. La calidad de esta relación determina necesariamente la identidad y el papel de la catequesis, como mediación eclesial para la maduración de la *fe*.

II. ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS DEL SIGNO DE LA DIACONIA ECLESIAL

Tratemos de aclarar, ante todo la significación y los contenidos de la diaconía como función eclesial, en el contexto de la praxis pastoral de la Iglesia. Evocaremos algunos aspectos significativos en la experiencia del pasado y en el estado actual de la conciencia eclesial.

1. Una mirada al pasado: la caridad cristiana en la tradición de la Iglesia

Si la existencia de una función diaconal es constante en la experiencia cristiana, dada la centralidad del amor al prójimo en el mensaje evangélico, son muy diversas las formas concretas que adopta a lo largo de la historia, según las distintas coordenadas culturales e históricas. En este sentido, encontramos expresiones muy diversas del ejercicio de la diaconía-caridad en la tradición de la Iglesia:

- participación de bienes, caridad organizada hacia los pobres, ayuda fraternal, solidaridad entre las Iglesias (cf. el Nuevo Testamento);
- ejercicio de la caridad individual y de la limosna; trinomio ascético: ayuno, oración, limosna;
- formas distintas de beneficencia, de asistencia, de «obras de misericordia»; de servicio a los pobres, a los presos, a los huérfanos, etc.;
- instituciones y obras de educación, de promoción, de alfabetización, de civilización, etc.

Tras estas breves pinceladas se vislumbra el testimonio enorme, complejo y riquísimo de la caridad cristiana a lo largo de la historia. Sin embargo, es necesario puntualizar ciertos rasgos característicos de esta variada actividad que resultan hoy insuficientes y exigen revisión:

- El carácter prevalentemente *individualista, asistencial y estático* del ejercicio de la caridad eclesial. Se intentan remediar las necesidades reales de las personas, pero sin buscar sus causas estructurales y profundas. Se practican la asistencia y la beneficencia, pero se incide poco en la transformación de la sociedad y no siempre se ejerce una acción liberadora de las personas.
- La *funcionalidad* de algunas formas de ayuda y de promoción en orden a la consecución de objetivos catequísticos y sacramental-litúrgicos.
- El ejercicio, legítimo en su tiempo, de la *suplencia* con respecto a las incumbencias de la sociedad civil.
- La política, a veces necesaria, de *oposición* y de *aislamiento* frente a las instituciones civiles.

2. La nueva conciencia eclesial del alcance de la diaconía

La reciente historia de la Iglesia registra una importante serie de factores decisivos, en orden a nuestro tema:

— Las *profundas transformaciones* de la sociedad y el impulso de nuevos *estímulos culturales* (secularización, conciencia social y política, autonomía del orden temporal, dignidad de la persona humana, movimientos de liberación, etc.) han traído consigo una fundamental revisión de la misión eclesial de servicio al mundo y del testimonio de la caridad.

— El importante desarrollo de la *doctrina social* en el magisterio de la Iglesia, y sobre todo en el *Concilio Vaticano II* (GS) y en el período posconcili-

ar ¹, ha ampliado sobremanera el horizonte del compromiso cristiano y la sensibilidad común hacia nuevas dimensiones del ejercicio de la diaconía.

— La *reflexión teológica* ha profundizado algunos temas de importancia decisiva para la inteligencia de la diaconía eclesial:

- Unidad entre orden de la *creación* y orden de la *redención*, entre historia humana e historia salvífica;
- Nueva concepción de la *salvación*, que no se limita al ámbito de lo «espiritual» y de lo escatológico;
- Superación de los tradicionales dualismos entre orden «espiritual» y orden «temporal», entre sagrado y profano, entre Iglesia y mundo ²;
- Cuestionamiento de la separación discriminante entre jerarquía y laicado, con la práctica identificación de la primera con la Iglesia y asignación al laicado de las tareas temporales, consideradas de rango secundario ³.

Todos estos estímulos y aportaciones han contribuido a resituar el signo de la caridad y compromiso eclesiales en el corazón mismo del quehacer eclesial, no ya al margen, o como algo derivado de la actitud de fe. Y han dilatado considerablemente el ámbito de la diaconía eclesial, superando los límites individuales y asistenciales, y abriéndose al horizonte de la promoción integral del hombre y de la transformación de la sociedad en sus distintos órdenes familiar, cultural, social, político, internacional, etc.

Se puede compendiar el resultado más llamativo de esta profunda revisión en estos puntos, generalmente compartidos:

— La promoción integral del hombre y la transformación de la sociedad *pertenecen esencialmente a la misión de la Iglesia*, que es toda ella «diaconal». Es una

¹ Cf. la nota bibliográfica al final del capítulo.

² Una concepción inadecuada de la naturaleza «espiritual» o «religiosa» (GS 42) de la misión de la Iglesia ha llevado con frecuencia a formas de evasión alienante, a ambiguas connivencias con lo «temporal» y a la disociación práctica entre fe y vida. Para un esclarecimiento teológico, cf. Y. M. CONGAR, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Madrid, Cristianidad 1975, pp. 207-222; E. ALBERICH, *Orientaciones actuales de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973, cap. VI. Si por una parte es verdad, como ha afirmado el Concilio, que la misión de la Iglesia «no es de orden político, económico o social» (GS 42), sino «de orden religioso» (*ibid.*), también es verdad que la Iglesia «no admite circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre» (EN 34).

³ En la línea de este dualismo, se encuentra también la distinción entre acción del cristiano *en cuanto cristiano* y *en cuanto ciudadano* (militante, profesional, obrero, etc.). Son distinciones que, mal entendidas, generan disociaciones en la conciencia cristiana y hacen ambiguo el testimonio eclesial del amor y del servicio. Una cosa muy distinta es distinguir, como hace GS 76, «entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores».

exigencia que no afecta solamente a la función eclesial de la diaconía, sino, sobre todo, a la *tarea fundamental y objetivo final* de la acción pastoral, es decir, al proyecto mismo del Reino de Dios, que incluye entre sus metas la promoción integral del hombre y de la sociedad. «La Iglesia —afirma GS— al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad» (GS 45).

— El *precepto del amor* incluye también el servicio de la promoción integral y el compromiso en el mundo: «el cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (GS 43).

— La promoción del hombre y la transformación de la sociedad *son parte constitutiva de la evangelización*. Tal vez la formulación más decisiva y vinculante a este respecto se encuentra, a nivel de Iglesia universal, en las famosas palabras del II Sínodo de los obispos de 1971:

«La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»⁴.

En términos muy semejantes se expresaban el Sínodo de 1974, donde el empeño por la liberación y el progreso es llamado «parte integral» de la acción evangelizadora⁵, y la exhortación «*Evangelii Nuntiandi*», de 1975:

«Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vinculos de orden antropológico [.], de orden teológico [], de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad» (EN 31)

Son bien conocidas, en este orden de ideas, las claras y valientes tomas de posición de la Asamblea de Puebla:

La liberación de Cristo queda mutilada «si olvidamos el eje de la evangelización liberadora, que es la que transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario» (Puebla 485);

«El mejor servicio al hermano es la evangelización, que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente» (Puebla 1145)⁶.

⁴ La justicia en el mundo», en SÍNODO DE LOS OBISPOS 1971, *Documentos* Salamanca, Sigueme 1972, introducción, p 55

⁵ «El progreso integral del hombre es parte integrante de la evangelización. Por eso la Iglesia debe ponerse de parte de los pobres y oprimidos al proclamar claramente la justicia y condenar opresiones y abusos, orientando en modo cristiano la acción en favor del progreso y la liberación», Card J CORDEIRO, «A Synthesis of the 5 continent wise Relations and 108 Interventions», en G CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi terza assemblea generale (27 sett -26 ott 1974)* Roma, La Civiltà Cattolica 1975, p 331

⁶ Otras expresiones semejantes en los nn 90 476 1145

— El mundo actual, dominado por la división y la injusticia, es un mundo sometido a «*estructuras de pecado*»⁷ y a mecanismos «que no se puede no calificar como perversos»⁸. Esta situación constituye un verdadero *reto a la evangelización* (Puebla 87.90).

— En el centro de la misión salvífica de la Iglesia se encuentra la *liberación integral* de los hombres, que es liberación *de* todas las servidumbres *para* el crecimiento y la comunión (Puebla 141. 482) De aquí la urgencia de la opción por la *evangelización liberadora* (Puebla 485-487)⁹.

— La misión evangelizadora exige hoy, como signo de fidelidad a Cristo, la *opción preferencial por los pobres*¹⁰, que son los *primeros destinatarios* de la misión y poseen un gran *potencial evangelizador* (Puebla 1142. 1147).

3. El nuevo rostro de la diaconía eclesial

De todo este conjunto de experiencias y reflexiones emergen de algún modo el rostro renovado de la caridad de la Iglesia, *los nuevos rasgos del signo de la diaconía*¹¹.

3.1. Horizonte universal

La diaconía no es solamente una tarea intra-eclesial (es decir, dirigida a los miembros de la Iglesia), sino que es un *servicio al mundo*, dirigido *a todos los hombres*, «sin distinción de raza, condición social o religión» (AG 12), especialmente a los más pobres y necesitados (AG 12).

3.2. Estilo evangélico e inspiración cristiana

La diaconía eclesial debe presentar los rasgos del amor evangélico, y traducirse por ello en desinterés (cf. AG 12), servicio, liberación, generosidad y amor universal. Como tal, es un amor que *prefiere a los más pobres y se identifica con los más pobres*, no en sentido paternalista (ayuda *a* los pobres) sino como reconocimiento de su dignidad humana y de su protagonismo eclesial.

El compromiso eclesial debe *conservar el carácter específico de la inspiración cristiana*. Esto excluye, ante todo, cualquier actividad no conciliable con el Evangelio y, positivamente, lleva a caracterizar la acción de los cristianos, no tanto por la naturaleza en sí de las obras realizadas (que pueden ser también comunes con

⁷ Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36 y 37.

⁸ *Ibid*, 17.

⁹ Estas tomas de posición no son exclusivas de la Iglesia Latinoamericana, pues otras muchas Iglesias han asumido opciones semejantes. Cf. bibliografía al final del capítulo.

¹⁰ Esta opción, claramente formulada en Puebla (nn. 1134-1165), ha sido explícitamente extendida a toda la Iglesia: cf. Sínodo extraordinario de 1985; Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), 42.

¹¹ Cf. P. JURIO, «Diaconía», en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, 230-237.

los no cristianos), cuanto por las *motivaciones e ideales* en que se inspira y por la *función crítico-profética* de la fe en el interior de la praxis histórica.

3.3. Corresponsabilidad comunitaria

El testimonio de la caridad y del servicio no puede dejarse a la iniciativa o responsabilidad de algunos cristianos de buena voluntad. Es *toda la comunidad eclesial* la que debe sentirse sujeto responsable de la diaconía, sin que esto excluya la participación de grupos o miembros «especializados».

3.4. Plena dignidad pastoral del compromiso cristiano

Las expresiones de la diaconía eclesial no deben reducirse a mero instrumento en función de otros objetivos pastorales considerados más importantes (como el anuncio o la catequesis o la frecuencia de los sacramentos). Los actos de la caridad eclesial responden de por sí a la misión pastoral de la Iglesia, y *son ellos mismos acciones pastorales*, en cuanto signo y testimonio de los valores del Reino ¹².

3.5. Amplitud de horizonte operativo

La diaconía eclesial debe extender su presencia *a todos los niveles de responsabilidad y de participación*: personal y estructural, local y universal, cultural, social, económico, político. Cada uno de estos niveles operativos conserva su significado específico y compromete en forma distinta a individuos y comunidades, según criterios propios que hay que perfilar a la luz del Evangelio y a través de las necesarias mediaciones culturales.

3.6. Autonomía del orden temporal

En el ejercicio de la caridad eclesial hay que *respetar la autonomía de lo temporal y sus distintas competencias*, en un espíritu de diálogo y de sincera colaboración. Todo esto se aplica a los agentes responsables, a los contenidos y métodos científicos, a la elección de proyectos operativos, etc.

3.7. Criterio de autenticidad evangelizadora

Dado el carácter absolutamente central del mandamiento del amor, el signo de la diaconía eclesial *goza de cierta primacía* en el concierto de las funciones pastorales y constituye para todas ellas un *criterio de autenticidad*: «el servicio al hermano y la diaconía caritativa son *las premisas para que funcionen las demás expresiones de la vida de la comunidad; son el criterio de su autenticidad*» ¹³. Ante la grave

¹² Cf. la bella descripción del valor evangelizador de la caridad en AG 12.

¹³ R. VOLKL, *Diaconia e carità*, Bolonia, Dehoniane 1978, p. 64. Más adelante afirma el mismo autor: «Servicio al hermano y diaconía caritativa son además *criterio determinante para la verdadera pertenencia del individuo a la comunidad*», *ibid*, p. 65.

crisis de credibilidad de la Iglesia actual, sólo el testimonio del amor efectivo resulta convincente: «La diaconía constituye el criterio decisivo para poder distinguir, en la praxis eclesial, entre autoafirmación (institucional) y solidaridad, entre fe e ideología, entre amor y poder, entre liberación y posesión, entre Baal y Yahvé»¹⁴.

Esta descripción del signo de la diaconía, con sus aspectos y exigencias actuales, explica el desplazamiento de una pastoral prevalentemente cultural y «religiosa» a una opción evangelizadora *desde la promoción integral del hombre y a partir de los pobres*¹⁵. Todo nos da a entender que es ésta la dirección de marcha que apunta hacia el futuro.

III. CATEQUESIS Y DIACONIA ECLESIAL: DIMENSION OPERATIVA Y PROMOCIONAL DE LA CATEQUESIS

La nueva visión de la diaconía eclesial repercute en el modo de entender la identidad y cometido de la acción catequética. El tema ha sido ya ampliamente recogido en la producción catequética reciente y en los principales documentos de la catequesis posconciliar.

A nivel mundial, hay que recordar, ante todo, el Sínodo de la catequesis, de 1977, que dio un énfasis particular al tema del compromiso cristiano sobre todo en su *dimensión social*¹⁶. La apoyatura fue recogida, tanto en el mensaje final del Sínodo¹⁷ como en la exhortación «Catechesi Tradendae» (CT 29). También diversos documentos de alcance local acentúan la dimensión operativa de la catequesis¹⁸. Mención especial merecen al respecto el Directorio Nacional USA, que dedica todo un capítulo al aspecto social de la catequesis¹⁹, y diversos documentos latinoamericanos²⁰.

He aquí, sintéticamente, los aspectos más significativos de la relación entre catequesis y diaconía eclesial:

1. Catequesis, en clave de promoción

La catequesis presupone hoy y debe favorecer, al mismo tiempo, la opción pastoral por la evangelización *desde la promoción humana y a partir de los pobres*, dentro de una Iglesia en estado de servicio a la humanidad.

¹⁴ O FUCHS, *Chiesa per gli altri*, «Concilium» 24 (1988)4, p. 548. Sobre este tema, cf. las iluminadoras reflexiones de J. MARTÍN VELASCO, *Presencia evangelizadora y compromiso de los cristianos*, «Teología y catequesis» N. 23-24 (1987) 525-544.

¹⁵ Es la opción ya formulada en el cap. 1.

¹⁶ Cf. EXELER (Sínodo 77) 114-139 «Spiritualitat, soziales Engagement und Katechesis», GIACOMELLI (Sínodo 77) 34-40 «L'impegno per la giustizia e la promozione umana».

¹⁷ Mensaje Sínodo 77, 10.

¹⁸ Cf. por ejemplo Italia RdC 96, Alemania KWK A 3 3-34, España CC 92.

¹⁹ USA (NCD) cap. VII «Catequesis para el ministerio social».

²⁰ Cf. AL (Líneas comunes) 12 16 20 58. Brasil CR desarrolla el tema de la responsabilidad social.

Es este el horizonte eclesial en el que se inserta y vive una catequesis que quiera participar de la naturaleza diaconal de toda la Iglesia

En este contexto vital, la catequesis *se encarna profundamente* en la realidad historica y humana de las personas que participan en ella.

«La catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberacion plena, las riquezas de una salvacion integral en Cristo, el Señor Por ello debe ser fiel a la transmision del Mensaje bíblico, no solamente en su contenido intelectual, sino tambien en su realidad vital encarnada en los hechos de la vida del hombre de hoy»²¹

Surge en este clima una *nueva catequesis*, profundamente renovada en sus contenidos y metodos, abierta a la participacion de nuevos sujetos y rica de tension evangelizadora²²

La catequesis se convierte en un verdadero *factor de promocion integral* del hombre²³, en una defensa de su dignidad y realizacion²⁴, en un instrumento de liberacion

«Es tarea de la catequesis ayudar a la evolucion integral del hombre, dandole su autentico sentido cristiano, promoviendo su motivacion en los catequizandos y orientandola para que sea fiel al Evangelio»²⁵

2. Catequesis e iniciación en la diaconía

Es tarea de la catequesis *iniciar en la diaconia eclesial* en todas sus implicaciones y niveles operativos Es una conviccion claramente compartida:

«La catequesis eclesial se debe interesar por todo el ambito de accion de los cristianos y de la Iglesia Debe abrir perspectivas y motivaciones que puedan estimular la paz, la justicia y la humanizacion»²⁶

«Uno de los cometidos principales de la catequesis es suscitar eficazmente formas nuevas de serio compromiso, especialmente en el campo de la justicia»²⁷

«La Catequesis, no solo en contenido, sino en su misma pedagogia, posee un caracter concientizador, liberador, critico de la sociedad actual y constructor de formas mas humanizadas de convivencia, poniendo de relieve la fuerza transformadora del Evangelio»²⁸

y política del cristiano (252-280) y la incidencia del compromiso en el camino de crecimiento de la comunidad catequizadora (288-316)

²¹ Medellin (Catequesis) 6

²² Cf Puebla 100 1147

²³ Se puede recordar una definicion de catequesis dada durante la Semana Internacional de Catequesis de Medellin, en 1968 «la accion por la cual un grupo humano se concientiza, a la luz del evangelio del proceso total del progreso de la humanidad, en el cual Dios lo llama a comprometerse», *Catequesis y promocion humana*, p 260

²⁴ Cf A EXELER *Religionsunterricht Antwalt des Menschen?*, «Katechetische Blatter» 104 (1979)1 21 35

²⁵ Medellin (Catequesis) 7

²⁶ Alemania KWK A 3 4

²⁷ Mensaje Sínodo 77, 10

²⁸ AL (Lineas comunes) 16

Iniciar en la diaconía quiere decir:

— en cuanto *iniciación*: guiar a la acción, ofrecer motivaciones, informar y comprometer, suscitar el sentido crítico, suministrar claves de interpretación, promover vocaciones específicas en el ámbito de la acción y del servicio;

— *iniciación en la diaconía*, es decir: en la generosidad, compromiso, solidaridad, participación, denuncia, responsabilidad, etc., al servicio de los valores del Reino: amor, fraternidad, justicia, paz, libertad, respeto de la naturaleza ²⁹.

3. La diaconía en el corazón del acto catequético

El ejercicio del compromiso y del amor al prójimo es parte constitutiva del itinerario mismo de la educación de la fe:

— La diaconía, como tal, es *parte integrante del anuncio y del testimonio del Evangelio* encomendado a la comunidad eclesial. Pertenecer, por lo tanto, al proceso de la catequesis, no sólo como condición o premisa del anuncio cristiano, sino como *elemento constitutivo* del mismo anuncio:

«Tiene especial valor educativo que la catequesis vaya unida a la *acción caritativa*. El ejercicio de la caridad da fundamento sólido a la doctrina cristiana sobre las realidades sociales, económicas, políticas y culturales, para que se acepte y se practique» ³⁰.

Sabemos que la *dimensión operativa* es componente esencial de la actitud de fe y que, a la madurez de la misma fe, pertenecen también los rasgos del *dinamismo operativo* y de la «*consecuencialidad*» ³¹, presentes sobre todo en el ejercicio de la diaconía.

— El ejercicio de la diaconía constituye para la catequesis un *criterio de autenticidad*, especialmente, si se vive la opción preferencial por los más débiles y los más pobres: «La solicitud demostrada hacia todas estas categorías de personas, es un signo de autenticidad de la catequesis» ³².

4. Diaconía y revisión de los contenidos catequéticos

La dimensión operativa y liberadora de la catequesis lleva consigo *una revisión adecuada de los propios contenidos*.

²⁹ Cf. USA (NCD) 170, 9.14. De hecho, son muchos los modelos catequéticos que subrayan de modo especial la dimensión operativa de la catequesis, como por ejemplo: las CEB en América Latina; la «Campanha da Fraternidade» en Brasil; el proyecto «Chantier» en Canadá (cf. *Chantier '72. Histoire et signification*, «Le Souffle» 9 [1972] 41); el proyecto vienés de textos de religión para las escuelas austriacas (cf. E. J. KORHERR, *Katechese und Caritas*, «Christlich Pädagogische Blätter» 94 [1981] 5, 326-338); el modelo escolar de *Lumen Vitae: Comment parler du tiers monde?*, Bruselas, Lumen Vitae 1981.

³⁰ Proposición 4 del Sínodo de 1977, cf. MATOS (Sinopsis).

³¹ Cf. supra, cap. 4, 3.2.4.

³² Italia RdC 126.

Es necesario, ante todo, que la catequesis incluya entre sus contenidos la *enseñanza social* de la Iglesia³³ y los aspectos y exigencias de la *liberación integral* del hombre, como afirman con vigor el documento de Puebla y la «Catechesi Tradendae»:

«La teología, la predicación, la catequesis, para ser fieles y completas, exigen tener ante los ojos a todo el hombre y a todos los hombres y comunicarles en forma oportuna y adecuada 'un mensaje particularmente vigoroso en nuestros días sobre la liberación' (EN 29).» (Puebla 479).

«De ahí también el cuidado que tendrá la catequesis de no omitir, sino iluminar como es debido, en su esfuerzo de educación en la fe, realidades como la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, las luchas por la justicia y la construcción de la paz.» (CT 29).

Esta exigencia general se concreta en una multiplicidad de temas que pertenecen, por lo mismo, al contenido de la catequesis. Por ejemplo: la superación de los conflictos, el servicio a la paz y a la comprensión entre los pueblos, la humanización del mundo del trabajo, las grandes necesidades de la humanidad, la responsabilidad política³⁴, el respeto a la vida y a la creación, los problemas sociales y económicos, las diversas formas de marginación y discriminación, etc.³⁵.

No hay que olvidar, además, otra importante exigencia respecto al contenido de la catequesis: la de *explicitar la dimensión operativa y social* de los diversos contenidos de la fe, con vistas a estimular una experiencia de vida cristiana abierta a la responsabilidad operativa en todos los niveles³⁶.

5. Diaconía y método catequético

En sus coordenadas actuales, el ejercicio de la diaconía eclesial no puede dejarse a la improvisación o a la buena voluntad: requiere el esfuerzo del estudio y la proyectación. En consecuencia, también la catequesis debe adoptar las fases de un ordenado proceso metodológico, que comprende ordinariamente:

- conocimiento y análisis de la realidad (situaciones y problemas, interpretación y búsqueda de las causas);
- interpretación evangélica de la situación, a la luz de la fe;
- denuncia de los aspectos deshumanizantes, en la sociedad y en la Iglesia;
- perspectivas de acción promocional y transformadora, respetando la autonomía de las realidades temporales y lo específico del espíritu cristiano³⁷.

³³ Cf. CT 29; USA (NCD) 150-164; AL (Líneas comunes) 16. M. Toso, *Catechesi e dottrina sociale della Chiesa*, «Orientamenti Pedagogici» 37 (1990)5, 959-991.

³⁴ Cf. Alemania KWK A 3.4; Italia RdC 97.

³⁵ Cf. USA (NCD) 167-170.

³⁶ Cf. las indicaciones de A. EXELER, *Dem Glauben neue Bahnen brechen*, Friburgo, Herder 1982, pp. 69-144: «Die soziale Dimension zentraler Glaubensaussagen».

³⁷ Cf. AL (Líneas comunes) 58. Dos ejemplos concretos: la encíclica «Sollicitudo rei socialis» sigue este proceso metodológico, a nivel universal; el documento Brasil CR (288-310) presenta en forma muy

La medida, los contenidos y el tipo de inserción de la dimensión diaconal en un determinado itinerario catequético dependen de las circunstancias propias de cada caso.

Toda acción catequética concreta depende de diversos factores: edad y condición de los participantes, contexto cultural y socio-político, circunstancias históricas, etc. Es distinta la situación, por ejemplo, de un grupo de niños o de una comunidad de base, en el campo o en la ciudad, en un barrio obrero o en una zona residencial, etc. Todo esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de programar objetivos, contenidos y métodos, para poder iniciar en la diaconía de la Iglesia dentro de un proceso ordenado de maduración en la fe.

IV. UN PROBLEMA PARTICULAR: CATEQUESIS Y POLITICA

Dentro del ámbito del compromiso cristiano, hay un sector que merece particular atención: el de la acción política. Introducir el tema político dentro de la catequesis ha provocado con frecuencia discusiones y perplejidades. Se ha podido hablar de experiencias de catequesis excesivamente «políticas», o que adolecían de horizontalismo, o de ser instrumentalizadas en función de ciertas ideologías o partidos. Otras veces, por el contrario, se ha acusado a la catequesis de evasión espiritualista, de falta de realismo y de encarnación, de ingenua neutralidad, para mayor ventaja de los poderes dominantes, etc.³⁸. Se trata, sin duda, de un asunto delicado y difícil, pero que es necesario intentar esclarecer³⁹.

1. Acción política y mentalidad contemporánea

Por lo que atañe al significado del término «política», es frecuente distinguir hoy, sobre todo en el ámbito de la reflexión eclesial, dos *acepciones principales*⁴⁰:

— En *sentido estricto*, la política se ocupa de la *gestión del bien común a través del ejercicio del poder*, en sus diversas formas (legislativo, ejecutivo, judicial) y por medio de las personas e instituciones que están al frente de la gestión pública (gobierno, partidos, parlamento, órganos administrativos y directivos, etc.).

— En *sentido lato* se entiende por política toda forma directa o indirecta de *participación en la promoción y gestión del bien común*, por medio de distintas formas de presencia y de actividad (educación, acción cultural, opinión pública,

concreta el camino de una comunidad que crece en su fe, integrándola armónicamente en un proceso de concientización y asunción de compromiso.

³⁸ Se puede recordar, en la historia de los catecismos tradicionales, la parte relativa a la obediencia y el obsequio debido a los reyes y príncipes, en el marco del cuarto mandamiento. Cf. E. GERMAIN, «Catecismo imperial», en DIC. CAT. 137-138.

³⁹ Cf. las indicaciones bibliográficas al final de capítulo. Para una visión sintética, cf. E. ALBERICH, *Catechesi e coscienza politica*, «Catechesi» 42 (1973) 175, A, pp. 1-20.

⁴⁰ Cf. por ejemplo Puebla 521-523; Brasil CR 268; B. SORGE, «Política», en: M. MIDALI - R. TONELLI (Eds.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1989, pp. 763-773.

actividad pastoral, servicio social, etc.). En este sentido poseen una indudable dimensión política todas estas esferas de actividad, que algunos prefieren llamar «pre-políticas».

Hoy día se es muy sensible a la *importancia de la acción política* para la transformación de la sociedad y para el futuro de la convivencia humana. En la raíz de este hecho, desde un punto de vista histórico y cultural, se encuentra, sobre todo, el complejo fenómeno de la *secularización*, que ha transformado la visión del hombre y de la historia. De una actitud de contemplación pasiva y de resignación, se ha pasado a la convicción de que el mundo es algo que hay que construir y, el futuro, un amplio programa que hay que llevar a cabo.

El desarrollo científico y técnico ofrece amplias posibilidades de intervención y válidos instrumentos de análisis para conocer, interpretar y cambiar la realidad social. Nace de aquí la convicción de que la suerte de la convivencia humana y sus condiciones de vida no dependen tanto del destino ciego de la naturaleza o de un orden social intocable, cuanto del libre juego de las decisiones humanas y de la responsable gestión del bien común.

Se advierte que es posible tomar las riendas del propio porvenir, la garantía del futuro. Y *si se puede*, quiere decir también que *se debe*: la *sensibilidad política* se convierte así en *conciencia política*, conciencia de un imperativo ético que interpela el sentido de responsabilidad y exige la asunción de concretas obligaciones ⁴¹.

El ámbito de la acción política presenta, además, algunas características de gran importancia moral y operativa. Sobre todo, tres: la universalidad, la laicidad y la conflictividad.

□ *La universalidad*: la política, lejos de constituir un sector particular de actividad (junto a la acción social, económica, cultural, educativa, etc.), posee en realidad un carácter de globalidad, en cuanto *dimensión inherente a toda otra actividad de alcance social* ⁴². Es ilusorio, por tanto, pretender ser «neutrales» o «apolíticos» en el ejercicio de actividades de orden pastoral o social, ya que éstas, de un modo o de otro, participan siempre de la tupida trama del juego político. Y esto vale de manera especial de las *instituciones*, tanto civiles como religiosas, cuyo peso político efectivo debe ser conocido, valorado y, en ocasiones, modificado.

□ *La laicidad*: la política constituye un sector profano de actividad que posee su autonomía relativa y sus propias leyes. En este sentido, no es posible deducir directamente de la fe cristiana las líneas concretas de un proyecto político:

«Este sano concepto de 'laicidad' impide que la coherencia de fe, necesaria en todo cristiano que actúa en política, degenera en confesionalismo o en clericalismo; es decir, excluye que la política se ponga al servicio de finalidades ajenas a la

⁴¹ Cf. Ph. ROQUEPLO, *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?*, Salamanca, Sígueme 1969.

⁴² Cf. Puebla 523. Como afirma R. COSTE, «no se trata de una forma secundaria de la actividad humana, sino de una de sus dimensiones esenciales, puesto que la política es una superestructura que engloba lo económico, lo social, lo cultural, lo familiar e incluso lo personal»; «la política concreta influye positiva o negativamente en todas las estructuras subyacentes»; R. COSTE, *Evangelio y política*, Madrid, Edicusa 1969, p. 14. Cf. también B. SORGE, *loc. cit.*, p. 764.

propria: el bien temporal de la comunidad civil. No es lícito poner la política al servicio de los intereses de la Iglesia o considerarla un instrumento finalizado a la evangelización y a la salvación de las almas»⁴³.

□ *La conflictividad* concreta e históricamente, la actividad política aparece dominada con frecuencia por situaciones de conflicto social, de injusticia y discriminación, de negación sistemática de los derechos humanos, de formas distintas de autoritarismo y de abuso del poder. De ahí que no pocas instancias oficiales describan la situación en términos realmente dramáticos, como *injusticia estructural, institucionalizada*, que divide a los hombres y grupos en dominadores y dominados, opresores y oprimidos, participantes y excluidos en la empresa del desarrollo comunitario⁴⁴. Esto hace conflictiva y hasta dramática la participación en la acción política.

Estas consideraciones hacen ver la *complejidad* y relativa *ambigüedad* del juego político que, por una parte, obliga a comprometerse a fondo y «ensuciarse las manos», mientras, por otra, expone siempre al riesgo de la instrumentalización y de la connivencia.

2. Fe cristiana y opciones políticas

La complejidad del hecho político y la justa autonomía del orden temporal hacen problemática la relación entre fe cristiana y opciones concretas en la esfera política. Por otra parte es necesario superar toda forma de separación o dualismo entre fe y política. En el ámbito de nuestro tema específico, he aquí algunas orientaciones básicas⁴⁵:

— El cristiano debe *ver implicada su fe* en las opciones políticas, ya que la salvación en que cree se encarna también —aunque sea en formas siempre inadecuadas— en toda realización histórica de auténtico progreso y promoción humana.

— Aun cuando no sea posible deducir de la fe cristiana concretos proyectos políticos, la fe constituye, sin embargo, dentro de la acción política, un importante *principio de orientación, estímulo y evaluación*, sobre todo ofreciendo motivaciones, valores y un horizonte trascendente de significado. De este modo, la conciencia cristiana introduce en el ámbito político algunas exigencias éticas de base, como, por ejemplo: «El respeto de los pobres, la defensa de los débiles, la protec-

⁴³ B. SORGE, *loc. cit.*, p. 66

⁴⁴ Cf. por ejemplo, el documento francés «Para una práctica cristiana de la política Política, Iglesia y Fe», declaración de la Conferencia Episcopal Francesa (30 octubre 1972)», en: I. MARTÍN MARTÍNEZ (Ed.), *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo 1965-1975*, Madrid, BAC 1975, p. 134. Mas fuertes aun son los juicios de los documentos de Medellín y Puebla (cf. Medellín [Paz], introducción, Medellín «Catequesis» 7; Puebla 27-50) y de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (11-26)

⁴⁵ Sobre este tema, cf. B. SORGE, *loc. cit.*, pp. 767-770, E. ALBERICH, *Fede cristiana e scelte politiche*, «Orientamenti Pedagogici» 22 (1975) 5, 847-864

ción de los extranjeros, la desconfianza de las riquezas, la condena del dominio ejercido por el dinero, el derrumbamiento de los poderes totalitarios»⁴⁶.

— La fe cristiana ejerce una continua *función crítica de denuncia y de purificación* frente a las concretas realizaciones de la praxis política. Y es por esto por lo que, aun aceptando el legítimo pluralismo de las opciones políticas, los cristianos encuentran en la fe motivos de incompatibilidad con determinados proyectos e ideologías. Incluso dentro de las legítimas opciones políticas, los creyentes deben adoptar una actitud de continua conversión para verificar y someter a revisión las propias posiciones, a la luz del Evangelio.

— El compromiso de los cristianos en la vida política requiere la mediación del *análisis científico* de la realidad socio-política y la asunción de concretas opciones operativas que no pueden deducirse directamente de la fe cristiana. De aquí la dificultad y, a veces, la angustia de tantos cristianos que, aun encontrando en la fe motivos de inspiración, se sienten inmersos como todos los demás en la búsqueda laboriosa de adecuadas opciones operativas que traduzcan —en el plano concreto histórico— el ideal de sociedad que vislumbran a la luz del Evangelio.

— Dada la importancia de la política, la participación política de los creyentes, en clave de promoción humana, representa hoy un *criterio de autenticidad y credibilidad* del anuncio evangélico. En este sentido, hay que evitar la tentación de refugiarse en formas diversas de espiritualidad o de religiosidad que suenan a evasión o huida⁴⁷.

Nos encontramos frente a una serie de exigencias que obligan hoy a los creyentes y a las comunidades a una constante reflexión y a un dinamismo de conversión que permita traducir en coherentes opciones políticas los imperativos fundamentales del mensaje evangélico.

3. Comunidad cristiana y acción política

Si, de las declaraciones de principio, queremos pasar a determinaciones más precisas del quehacer político de los cristianos, como individuos y como comunidad, el problema se revela delicado y complejo. Hablando en términos generales, se pueden distinguir, aplicados al problema político, los distintos momentos o etapas del proceso metodológico:

- *Conocer y estudiar las concretas situaciones* sociales y políticas en las que se está inmerso, aplicando adecuados instrumentos de análisis e indagando hasta las *causas estructurales* que están en la base.
- *Interpretar y valorar* las situaciones a la luz de la fe y de la tradición eclesial,

⁴⁶ «Para una práctica cristiana de la política», *loc. cit.*, pp. 133-134.

⁴⁷ «Si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo»: «La justicia en el mundo», *loc. cit.*, pp. 66-67.

profundizando en los motivos inspiradores del Evangelio, asumiendo las actitudes y criterios propios de la fe, y llegando hasta las oportunas *opciones*.

- Cumplir con valentía el *deber de la denuncia profética* de los aspectos deshumanizantes del orden social o político, desenmascarando toda connivencia con el mal y todo atentado a la dignidad del hombre.

- *Ejercitar también la autocrítica*, a la luz de los criterios evangélicos, con respecto a las propias instituciones y actividades.

- *Estar presentes y participar activamente* en los diversos niveles de la acción política, respetando la justa autonomía de la esfera temporal y aportando, al mismo tiempo el estilo propio de los discípulos de Cristo.

La aplicación de estos puntos programáticos trae consigo problemas concretos, sobre todo en relación con los distintos niveles e instancias eclesiales:

— Hay que distinguir el cometido de las *comunidades* en cuanto tales, del de los distintos grupos o asociaciones, y del de cada *cristiano* que, como ciudadano, se mueve a la luz de la fe⁴⁸. No se pueden fijar criterios generales de aplicación, dada la gran variedad de situaciones. Quizás se pueda decir que la acción política, en sentido estricto, es propia de los creyentes en su calidad de ciudadanos, mientras que *las comunidades* en cuanto tales están llamadas, sobre todo, a difundir los valores evangélicos y a realizar obras de promoción y servicio a nivel social y pre-político (cf. GS 42).

— Hay que distinguir también el grado de responsabilidad de los *diversos miembros de la comunidad eclesial*, según la variedad de ministerios y carismas. La actividad política, estrictamente hablando, es sobre todo *tarea de los laicos*⁴⁹, mientras que los *pastores* y los *religiosos*, en líneas generales, tienen un papel de animación y de servicio a la comunión difícilmente compatible con la militancia política en sentido estricto⁵⁰.

4. Catequesis y acción política

A la luz de estas premisas, resumimos ahora las principales exigencias y tareas de la catequesis en relación con el mundo de la política.

4.1. Dimensión política de la catequesis

El ejercicio de la catequesis tiene siempre una dimensión y relevancia política, que hay que saber analizar y orientar con sentido de responsabilidad.

La catequesis, por su valencia socializante y educativa, tiene en sí misma una importante *significación política*, expuesta al peligro de interesadas manipulacio-

⁴⁸ Cf. GS 76; Puebla 521-524.

⁴⁸ Cf. Puebla 524; Brasil CR 268.

⁵⁰ Cf. Puebla 526-530.

nes⁵¹ De ahí la necesidad de analizar con diligencia el significado de la incidencia política de cada praxis catequística concreta, con el fin de detectar sus aspectos positivos y negativos e introducir, si fuere necesario, los oportunos reajustes

Pertenece también a la tarea de la catequesis poner en evidencia la *relevancia política* y la dimensión social de los diversos contenidos y temas del mensaje cristiano, mostrando el potencial innovador y transformante de la praxis liberadora de Cristo y de la genuina experiencia cristiana

4.2. La iniciación en la política, tarea de la catequesis

La catequesis debe ser iniciación en el compromiso político de las comunidades y de los cristianos

Es algo incluido en el concepto de catequesis como *iniciación en la diaconía eclesial*, a la que pertenece la acción política. También en relación con la política vale la exhortación a la catequesis de «suscitar eficazmente formas nuevas de serio compromiso, especialmente en el campo de la justicia»⁵², y de «abrir perspectivas y motivaciones que puedan estimular la paz, la justicia y la humanización»⁵³.

Una justa apreciación de la acción política y de sus diversos niveles operativos permitiría superar en la catequesis el prejuicio habitual de que no hay que «meterse en política»⁵⁴, o esa forma inadecuada de educación política que consiste en inculcar el respeto, pasivo y acrítico, a la autoridad y al orden constituido⁵⁵

Al deber de educación e iniciación política de la catequesis pertenecen estos cometidos

Educar para una conciencia política cristianamente inspirada

Esto supone, ante todo, ilustrar adecuadamente el concepto y la significación de la acción política, de sus formas y características, de su relación con la promoción integral del hombre, de sus constantes peligros de degeneración deshumanizante. Supone, además, *ilustrar y profundizar la relación entre fe cristiana y opciones políticas*, cara a superar las posibles posturas dualistas o integristas, e interiorizar adecuadamente los *criterios cristianos* frente a lo político (respeto de la autonomía de lo temporal, sentido del pluralismo, promoción de los valores ideales cristianos, capacidad de discernimiento y crítica evangélica, espíritu de colaboración, etc.)

Educar para la conciencia política en el ámbito de la maduración de la fe,

⁵¹ Cf Puebla 558

⁵² Mensaje Sínodo 77, 10

⁵³ Alemania KWK A 3 4

⁵⁴ Cf T FILTHAUT, *Per un impegno politico educiamo a vivere nell'oggi* «Note di Pastorale Giovanile» 5 (1971)1, 17

⁵⁵ «Semejante catequesis forma ciertamente subditos dociles y obedientes, pero no hombres políticos, ofende la fe y no tiene en cuenta la realidad política moderna. La fe requiere que el hombre actúe libremente en forma adulta y responsable. Así debe comportarse el creyente, tanto en la Iglesia como en la sociedad humana: en ninguna de estas comunidades debe ser degradado al papel de subdito», T FILTHAUT *art cit* p 18

implica también *suscitar «vocaciones» para el compromiso político*⁵⁶. Si es verdad que la Iglesia, como aportación específica a la liberación integral del hombre, «trata de suscitar cada vez más numerosos cristianos que se dediquen a la liberación de los demás» (EN 38), aquí encuentra la catequesis un campo concreto de aplicación al servicio de la sociedad, dentro de la variedad de carismas y ministerios eclesiales.

□ *Educar para la acción política a la luz de la fe*

Teniendo por delante las distintas etapas del *iter metodológico de la acción política* (conocimiento y análisis de la situación, discernimiento evangélico, denuncia profética, proyecto y realización), la catequesis está también llamada a ofrecer motivaciones, criterios e instrumentos para que estas diversas funciones puedan cumplirse con competencia y honradez, en dinámica compenetración con las actitudes cristianas de la fe, esperanza y amor, traducidas en solicitud y pasión por la salvación integral de los hermanos.

4.3. La catequesis, reflexión política desde la fe

La catequesis debe conservar su identidad cristiana y eclesial, evitando el riesgo de instrumentalizaciones y ambigüedades.

La acción política está siempre expuesta al peligro de perder de vista su finalidad humanizante, así como existe el riesgo de que la comunidad eclesial invada el terreno de las legítimas autonomías temporales. En campo catequético, no es raro que se den *deformaciones ideológicas* de la fe o *instrumentalizaciones* de la educación religiosa al servicio de intereses políticos particulares. En la catequesis no se deben identificar las exigencias evangélicas con determinadas fórmulas o programas políticos, ni imponer opciones políticas en sentido estricto. Más bien se debe iniciar en la conciencia política y en la búsqueda de opciones políticas en armonía con los criterios del Evangelio. El respeto de estos principios es hoy esencial para el desarrollo de una catequesis que, sin escamotear la pureza del anuncio cristiano, contribuya eficazmente a la maduración auténtica del sentido político de los creyentes.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ La reflexión sobre la realidad y ejercicio de la *diaconía eclesial*, sobre todo en relación con la *promoción humana*, ha sido y sigue siendo objeto de numerosos estudios y publicaciones de toda índole.

Por lo que se refiere a los *documentos oficiales de la Iglesia*, la producción es enorme. Además de los documentos ya conocidos sobre la *doctrina social* de la Iglesia, del *Vaticano II* (especialmente GS), de *Medellín* y *Puebla*, recordamos:

⁵⁶ «La catequesis cuidará también de suscitar militantes, en las organizaciones apostólicas laicales», España CC 92. cf. Brasil CR 300.

- PABLO VI, *Populorum progressio*, encíclica sobre el desarrollo de los pueblos, del 26.3.1967.
- PABLO VI, *Octogesima adveniens*, carta apostólica al Card. Roy en el 80.º aniversario de la «*Rerum Novarum*», del 14.5.1971.
- «La justicia en el mundo», en: SINODO DE LOS OBISPOS 1971, *Documentos*, Salamanca, Sígueme 1972, pp. 51-83.
- JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, encíclica sobre el trabajo humano, del 14.9.1981.
- JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, encíclica en el 20º aniversario de la «*Populorum progressio*», del 30.12.1987.
- JUAN PABLO II, «*Centesimus annus*», encíclica en el centenario de la «*Rerum novarum*», del 1.5.1991.

■ Respecto a la *reflexión teológica* sobre las relaciones entre misión de la Iglesia, caridad, promoción y liberación humana, la bibliografía existente es extensísima. A título de ejemplo, señalamos:

- ALONSO, A., *Iglesia y praxis de liberación*, Salamanca, Sígueme 1974.
- CALVEZ, J. Y., *Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation*, París, Desclée de Brouwer. 1985.
- «Concilium» 24(1988) 4: *Diaconía. Una iglesia para los demás*.
- COSMAO, V., *Changer le monde: une tâche pour l'Eglise*, París, Cerf 1979.
- GIRARDI, J., *Cristianismo y liberación del hombre*, Salamanca, Sígueme 1973.
- INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (Ed.), *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca, Sígueme 1972.
- JURIO, P., «*Diaconía*», en: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, 230-237.
- MARTÍN VELASCO, J., *Presencia evangelizadora y compromiso de los cristianos*, «Teología y Catequesis» N. 23-24(1987) 525-544.
- METZ, J. B., *Teología del mundo*, 2 ed., Salamanca, Sígueme 1971.
- MOLTMANN, J., *El lenguaje de la liberación*, Salamanca, Sígueme 1974.
- ROQUEPLO, Ph., *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?*, Salamanca, Sígueme 1969.

■ Mención particular merece *América Latina*, con toda la producción relativa a las conferencias de Medellín y Puebla y a la teología de la liberación. Dentro de la abundante bibliografía, señalamos:

- BOFF, L., *Teología desde el cautiverio*, Bogotá, Indo-American Press Service 1975.
- SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, *Liberación: diálogo del Celam*, Bogotá, Paulinas 1974.
- «Concilium» 96 (1974): *Praxis de liberación y fe cristiana*.
- D'AVANZO, B., *Chiesa e liberazione in America Latina*, Bolonia, Dehoniane 1988.
- DEPARTAMENTO DE ACCION SOCIAL - CELAM, *Fe y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe 1983.
- GALILEA, S., *A los pobres, se les anuncia el Evangelio?*, Quito, Instituto Pastoral Latinoamericano 1972.

GIBELLINI, R., *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, Sígueme 1977.

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme 1972.

INSTITUTO FE Y SECULARIDAD (Ed.), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme 1973.

RAMOS REGIDOR, J., *Jesus y el despertar de los oprimidos*, Salamanca, Sígueme 1984 (con abundante bibliografía).

SEGUNDO, J. L., *Teología de la liberación Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad 1985.

■ Sobre la *dimensión operativa y diaconal* de la catequesis, cf.:

AVILA, R., *Elementos para una evangelización liberadora*, Salamanca, Sígueme 1971.

EXELER, A., *Religionsunterricht - Antwalt des Menschen?*, «Katechetische Blätter» 104 (1979) 1, 21-35

EXELER, A., *Dem Glauben neue Bahnen brechen Anstosse fur die Praxis*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1982.

GARCIA AHUMADA, E., *Lo social en la catequesis de niños, adolescentes y adultos*, «Sintete» 86 (1987) 431-458.

INSTITUTO CATEQUISTICO LATINOAMERICANO (ICLA), *La acción liberadora y sus implicaciones para la Catequesis Evangelizadora*, «Catequesis Latinoamericana» 4 (1972) 17, 409-421.

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUETICAS SAN PIO X (Ed.), *Educación de la fe y compromiso cristiano*, Salamanca, Ed. San Pío X 1976.

KORHERR, J. E., *Katechese und Caritas*, «Christlich Pad. Blätter» 94(1981)5, 326-338.

RESINES, L., *La educación para la justicia*, «Actualidad Catequética» 15 (1981) 102-3, 33-70.

PIKAZA, X., *Anunciar la libertad a los cautivos Palabra de Dios y catequesis*, Salamanca, Sígueme 1985.

TOSO, M., *Catechesi e dottrina sociale della Chiesa*, «Orientamenti Pedagogici» 37 (1990)5, 959-991

■ Sobre la relación entre *fe cristiana, misión de la Iglesia y acción política*, además de la bibliografía citada más arriba, hay que señalar los numerosos *documentos eclesiales* dedicados a este tema, como por ejemplo: GS cap. IV («La vida de la comunidad política»); Medellín (passim) y Puebla 507-562. Entre los numerosos estudios sobre el argumento, seleccionamos:

ALBERICH, E., *Fede cristiana e scelte politiche*, «Orientamenti Pedagogici» 22 (1975) 5, 847-864.

BIOT, F., *Teología de las realidades políticas*, Salamanca, Sígueme 1974.

BIROU, A., *Lucha política y fe en Jesucristo*, Madrid, PPC 1974.

BOFF, C., *Teología del político*, Salamanca, Sígueme 1980.

COSTE, R., *Evangelio y política*, Madrid, Edicusa 1969.

GALILEA, S., *Vertiente política de la pastoral*, Quito, Don Bosco 1970.

GIRARDI, J., *Cristianismo y liberación del hombre*, 2 ed., Salamanca, Sígueme 1975.

- METZ, R. - J. SCHLICK (Eds.), *Politique et foi*, Estrasburgo, Cerdic-Publications 1972.
- SORGE, B., «Política», en: M. MIDALI - R. TONELLI (Eds.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1989, 763-773.
- USEROS, M., *Cristianos en la vida política*, Salamanca, Sígueme 1971.
- VIDALES, R., *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, Bogotá-Quito, Departamento de Pastoral del CELAM-Instituto Pastoral Latinoamericano 1972.

■ Sobre la relación entre *catequesis* y *acción política*, cf:

- ALBERICH, E., *Catechesi cristiana e coscienza politica*, «Catechesi» 42 (1973) 12, 175 A, 4-20.
- ASSIG H. - H. VON MALLINKRODT (Eds.), *Catequesis política. Estudios teológicos y didácticos*, Estella (Navarra), Verbo Divino 1974.
- BELLERATE, B. (Ed.) *Educazione e politica*, vol. I: *Educazione, fede e politica*, Turín, SEI 1976.
- CALVEZ J-Y., *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización*, Santander, Sal Terrae 1985.
- COSTE, R., *L'éducateur chrétien et la politique*, «Catéchistes» 21 (1970) 81, 11-21.
- GONZALEZ-CARVAJAL, L., *La catequesis política en los momentos actuales*, «Teología y Catequesis» 2 (1983) 1-2, 107-117.
- «Katechetische Blätter» 102 (1977) 7: *Politische Bildung*.
- OTT, R., *Politische Theologie und Katechese*, «Katechetische Blätter» 99 (1974) 1, 32-37.
- «Sinite» 18 (1977) 53: *Sobre catequesis y compromiso político*.
- «Via Verità e Vita» 25 (1976) 57: *Comunità cristiana e coscienza politica*.
- ZIRKER, H., *Zur politischen Dimension des Religionsunterrichts*, «Katechetische Blätter» 97 (1972) 11, 651-662.

CATEQUESIS, COMUNION Y COMUNIDAD

Si dirigimos ahora la mirada al ámbito de la *koinonía* o *comunidad eclesial*, salta a la vista ante todo la estrecha relación que por doquier viene proclamada entre catequesis y *comunidad cristiana*, cualquiera que sea la forma en que se la concibe. La referencia a la comunidad resulta hoy imprescindible, y así se dice que *no hay catequesis sin comunidad*, que la comunidad es el *lugar* y la *meta* de la catequesis, que las *nuevas formas de comunidad* ofrecen posibilidades inéditas al ejercicio de la catequesis. La perspectiva pastoral que se abre es muy prometedora, pero no exenta de dificultades y problemas.

I. LA DIMENSION COMUNITARIA DE LA CATEQUESIS: ESPERANZAS Y PROBLEMAS

1. A la reconocida exigencia de que toda catequesis se apoye en el testimonio de una comunidad cristiana auténtica, se contraponen muchas veces una constatación amarga: *¿dónde está esa comunidad?* ¿Dónde están hoy las comunidades cristianas de fe adulta y de testimonio convincente? Y si faltan estas comunidades ¿quiere decir que no se podrá hacer verdadera catequesis hasta que no surja y se consolide un nuevo tipo de comunidad?

2. Por otra parte, existe hoy en la Iglesia un vasto movimiento de renovación comunitaria que, con la creación de nuevas comunidades y estructuras de participación, intenta forjar modos más auténticos de compartir la fe y la vida cristiana. En estas nuevas comunidades se experimenta con frecuencia un modo nuevo de hacer catequesis que, junto a indiscutibles ventajas, presenta por otra parte los problemas y tensiones propias del caso: problemas de *comunidad* entre las nuevas comunidades y las iglesias locales, o entre aquéllas y la institución eclesial; problemas relacionados con el *estatuto eclesiológico*, no siempre claro, de las nuevas experiencias comunitarias: autenticidad eclesial, criterios de discernimiento, superación de conflictos, etc. Es toda una problemática que repercute también en el terreno de la catequesis.

3. En particular, ofrecen ventajas indiscutibles, pero también graves dificultades, las experiencias de catequesis en el ámbito de *algunos grupos y movimientos* que permiten una mayor espontaneidad y participación. A veces surgen dudas sobre la autenticidad y «salud» de estos grupos: o porque se cae en una exagerada espontaneidad, cargada de emotividad y subjetivismo; o por la presencia ambigua de un líder carismático, seguido más o menos ciegamente; o porque la vida del grupo resulta polarizada unilateralmente por instrumentalizaciones ideológicas. Son situaciones que pueden comprometer la fidelidad de la catequesis a su identidad cristiana y a su papel de educación y maduración de la fe. No siempre el recurso pedagógico a la «no-directividad»¹, o a la dinámica de grupo, o la «concientización»², por ejemplo, queda libre de puntos oscuros y discutibles, sobre todo en relación con el ejercicio de la función evangelizadora y catequética.

4. La insistencia en una catequesis *desde* la comunidad y *en* la comunidad pone en tela de juicio el valor de algunos *lugares* tradicionales de la catequesis, como la *parroquia* y, sobre todo, *la escuela*. A propósito de esta última, la discusión sigue abierta: ¿es la escuela un lugar apropiado de catequesis? ¿En qué medida? ¿Puede considerarse sin más como catequesis la enseñanza escolar de la religión (la «clase de religión»)?

Estos y otros problemas semejantes pueden justificar la importancia de las reflexiones que ahora presentamos. Se trata de comprender la significación y características del signo de la *koinonía* en la Iglesia de hoy y sacar las consecuencias oportunas para la comprensión y el ejercicio de la función catequética.

II. COMUNION Y COMUNIDAD EN LA IGLESIA DE HOY

(El rostro y la perspectiva del signo de la *koinonía* eclesial)

La fuerza renovadora del Concilio Vaticano II y, sobre todo, la afirmación de la *eclesiología de comunión* han dado origen en la Iglesia a un vasto *movimiento comunitario*, que se manifiesta en múltiples iniciativas y realizaciones: estructuras colegiales, sínodos y asambleas eclesiales, grupos y movimientos, comunidades de talla humana o de base, Iglesia popular, ministerios desde la base, etc. Son expresiones que delatan un nuevo anhelo de comunión, participación, corresponsabilidad, comunicación, en la organización de la vida eclesial. Todo un mundo de ideas, proyectos y tensiones que en su conjunto se nos anuncia como un signo del paso del Espíritu por la Iglesia.

Tratemos, ante todo, de detectar al respecto los puntos fundamentales y las urgencias más significativas.

¹ Sobre el empleo en la catequesis de la no-directividad de Rogers, cf. J. COLOMB, *Valeur et limites de la non-directivité en catéchèse*, «Vérité et Vie» 22 (1969-70) série 84, 607; J. LE DU, *A propos de la non-directivité en catéchèse*, *ibid.*, série 85, 612; INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUETICAS SAN PÍO X (Ed.), *La no-directividad en la educación de la fe*, Salamanca, Ed. San Pío X 1975.

² Es el método pedagógico que se remonta a P. Freire. cf.: P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Montevideo, Tierra Nueva 1969; ID., *Pedagogía del oprimido*, *ibid.* 1970.

1. Raíces socio-culturales del movimiento comunitario

El movimiento comunitario de la Iglesia, aun teniendo motivaciones prevalentemente teológicas y pastorales, no es ajeno a una serie de fenómenos típicos de nuestra época, que solicitan de los hombres de hoy la búsqueda de nuevas formas de participación y de comunidad.

La sociedad actual está caracterizada ciertamente por la *progresiva socialización* de los individuos y de los grupos. Pero si las instituciones sociales penetran cada vez más en las distintas manifestaciones de la vida de hoy, los hombres de nuestro tiempo se sienten con frecuencia sin puntos de referencia, solos y perdidos en la masa ³, carentes de una comunión que les permita sentirse como personas aceptadas y apreciadas. La vida moderna resulta en gran parte despersonalizante, masificante, con exigencias de eficacia y de productividad que impiden a los individuos realizarse como personas. Se explica así el anhelo hacia *una auténtica experiencia de comunión y de comunidad*.

Es conocida en el ámbito sociológico la distinción entre *comunidad* (*Gemeinschaft*) y *asociación o sociedad* (*Gesellschaft*) ⁴. En una *asociación o sociedad*, las personas se unen con vistas a un fin que desean alcanzar, y cada uno vale en la medida de su *eficacia* o *productividad*, mientras que, en la *comunidad*, por el contrario, la persona es aceptada en su valor original e irrepetible, a través de relaciones fraternas y el libre intercambio intersubjetivo. Por eso en la vida moderna, pletórica de organización y de estructuras sociales, *se siente la necesidad imperiosa de experiencias de comunidad*, donde sean posibles el encuentro, la comunicación, la gratuidad, el amor ⁵.

Este anhelo de vida comunitaria canaliza diversas exigencias del hombre contemporáneo: la necesidad de *integración afectiva*; el deseo de *participación* en todos los niveles y sectores de la vida; la reafirmación de la propia *identidad cultural e histórica* contra todas las formas de alienación o colonización; el reconocimiento efectivo de la propia dignidad de *persona adulta y responsable*.

2. Los fundamentos teológicos y pastorales del movimiento comunitario

La reflexión teológica ha vuelto a descubrir hoy el lugar central de la *comunión o koinonía* en el misterio de la Iglesia y en los planteamientos de la actividad pastoral. El valor de la *comunión* eclesial, que es, ante todo, don del Espíritu y reflejo de la vida trinitaria, pide su concreción en la experiencia de *comunidad* en todos los niveles de la vida eclesial. Se explica así la búsqueda de nuevas formas de

³ Recuérdese la obra famosa: D. RIESMAN - N. GLAZER - R. DENNEY, *The Lonely Crowd*, Garden City, Doubleday 1953 (*La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós 1964).

⁴ La distinción tiene su origen en F. Tönnies: cf. S. GINER, *Sociología*, Barcelona, Península 1976, p. 97.

⁵ Cf. A. TANGE, *Analyse psychologique de l'Église*, París, Fleurus 1970, p. 43 (*Análisis psicológico de la Iglesia*, Bilbao, Mensajero 1972).

comunidad y de comunidad en la Iglesia de hoy, con tal pujanza que se puede hablar de «revolución evangélica»⁶, de «nuevo nacimiento de la Iglesia»⁷, a través de la urdimbre variada de las nuevas comunidades.

Se reafirma de este modo la convicción, avalada también por el testimonio bíblico, de que la Iglesia, en su visibilidad histórica, *debe configurarse, sobre todo, como comunidad*, como fraternidad⁸, en el pleno sentido de la palabra. En la Iglesia debe prevalecer la realidad del *acontecimiento*, de la *convocación* por medio de la fe⁹, de modo que el aspecto institucional, siempre necesario, no sofoque ni dañe el despliegue auténtico de la comunión y de la misión.

Ahora bien, hoy en día se puede afirmar que, por lo que atañe a su índole comunitaria, *existe en la Iglesia una discrepancia demasiado grande entre lo que debe ser y lo que es realmente*. La Iglesia se presenta, desde muchos puntos de vista, más como *institución* que como *comunión*, más como *sociedad* que como *comunidad*. Se pueden explicar así la ineficacia de tantas formas de pastoral sacramental y catequística, ciertas crisis de pertenencia eclesial y de fuga hacia las sectas, casos de desafección y abandono de la vida cristiana, sacerdotal y religiosa. Con frecuencia la institucionalización excesiva, el talante burocrático y los prevalentes criterios de eficiencia y de conservación, oscurecen el rostro humano y liberador de la comunión de fe, sofocan el progreso de la vida comunitaria y comprometen la credibilidad de la Iglesia¹⁰.

Así se comprende que uno de los fenómenos más elocuentes de la actual coyuntura eclesial sea la *creación de nuevas formas de vivir la comunión y de realizar la comunidad*. Es toda una pujanza de iniciativas y realizaciones que permite atisbar el nuevo rostro que está asumiendo el signo de la koinonía eclesial.

3. Las líneas de tendencia del movimiento comunitario en la Iglesia

Dentro del rico panorama de la renovación comunitaria eclesial, nos vamos a referir a algunas tendencias más relevantes, teniendo en cuenta las posibles aplicaciones al campo de la catequesis y los distintos niveles de realización eclesial. Gráficamente aparecen resumidas en el cuadro esquemático de la página siguiente.

3.1. A nivel ecuménico y universal

En la Iglesia universal cabe constatar hoy un *doble movimiento* complementario: de las diversas confesiones cristianas hacia la unidad (movimiento ecuménico)

⁶ Cf. M. DELESPESE, *Revolución evangélica*, Bilbao, Mensajero 1971.

⁷ Cf. la conocida obra de L. BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, 2 ed., Santander, Sal Terrae 1980.

⁸ Cf. C. GEREST - M. DUJARIER, *Communautés de base dans l'histoire de l'Église*, «Savanes Forêts» 39 (1987)3, 125-156.

⁹ Cf. F. KLOSTERMANN, *Kirche, Ereignis und Institution*, Viena, Herder 1976; P.A. LIÉGÉ, *Comunidad y comunidades en la Iglesia*, Madrid, Narcea 1978.

¹⁰ Cf. A. TANGE, *op. cit.*, pp. 23-37.

EL DINAMISMO COMUNITARIO DE LA IGLESIA

<p>SITUACION ACTUAL: Koinonía eclesial en clave INSTITUCIONAL Y FUNCIONAL «(sociedad)»</p>	<p>PERSPECTIVAS DE RENOVACION: Koinonía eclesial en clave COMUNITARIA y EVANGELIZADORA «(comunidad)» - anuncio y testimonio</p>	<p>Valores de COMUNION</p>
<p>1. Nivel UNIVERSAL Iglesias y confesiones cristianas Iglesia Católica</p>	<p>Hacia la COMUNION DE IGLESIAS</p>	<p>Ecumenismo: «Ut unum sint» Superación del centralismo (eclesiología de comunión)</p>
<p>2. Nivel REGIONAL Regiones y provincias eclesísticas Patriarcados Conferencias episcopales Regiones pastorales</p>	<p>Hacia formas inculturadas de IGLESIAS LOCALES (¿Patriarcados?)</p>	<p>Colegialidad Corresponsabilidad Inculturación Catolicidad</p>
<p>3. Nivel PARTICULAR Diócesis Vicarias, arciprestazgos, etc. Parroquias</p>	<p>Hacia las IGLESIAS PARTICULARES Hacia las COMUNIDADES LOCALES «Comunidad de comunidades»</p>	<p>Eclesiol. de comunión y servicio Ministerios y carismas Unidad en el pluralismo</p>
<p>4. Nivel de la BASE ECLESIAL Grupos, asociaciones, movimientos Comunidades-de base</p>	<p>Hacia COMUNIDADES y GRUPOS de BASE</p>	<p>Comunidades de talla humana Participación, libertad, espontaneidad, acogida. Evangelización, testimonio</p>

y de descentralización dentro de la Iglesia católica. Se tiende hacia una nueva y más convincente realización de la eclesiología de comunión, a fin de que la Iglesia, en su amplitud ecuménica y católica, se presente verdaderamente como «una comunión de iglesias particulares en la unidad de la fe y del amor»¹¹.

3.2. A nivel regional y nacional

En la Iglesia actual existen algunas estructuras e instancias supradiocesanas, como son los patriarcados, las conferencias episcopales, las regiones y provincias eclesiásticas, etc., a propósito de las cuales se siente la exigencia de que se conviertan en verdaderas «iglesias locales». Estas iglesias, que podrían en algunos casos reanudar la tradición de los antiguos «patriarcados»¹², deberían constituir sustancialmente encarnaciones significativas de la Iglesia en los distintos contextos étnico-culturales, a través de una efectiva *inculturación* de la experiencia cristiana y de sus principales manifestaciones (teología, liturgia, disciplina y comunión eclesial, acción pastoral, estructura ministerial) en los diversos pueblos y culturas de la tierra¹³.

3.3. A nivel particular (diocesano)

Por lo que se refiere a las diócesis y sus subdivisiones supraparroquiales (sectores, prefecturas, arciprestazgos, vicarías, etc.), se siente la necesidad de llevar a efecto la identidad de la *Iglesia particular*. Esta, como ha proclamado el Vaticano II, no se reduce a una porción o provincia («diócesis») de la Iglesia universal, ni el obispo local es un simple funcionario o vicario del Papa (LG 27). No: es el misterio mismo de la Iglesia de Cristo el que «está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias» (LG 26). Es la Iglesia universal, la Iglesia una, santa, católica y apostólica la que se reúne en cada comunidad local (LG 25), la que se hace visible en el tiempo y en el espacio. Puede decirse que la Iglesia particular es, de algún modo, «la Iglesia toda», aunque no sea «toda la iglesia»¹⁴.

En este sentido, es de desear que las «diócesis» lleguen a ser verdaderas «iglesias», de modo real y pastoralmente significativo, actuando concretamente la eclesiología de comunión querida por el Concilio.

¹¹ Y. M. CONGAR, «Christianisme comme foi et comme culture», en: *Evangelizzazione e culture*, Roma, Pont. Univ. Urbaniana 1976, pp. 83-103. Cf. las interesantes perspectivas ecuménicas de H. FRIES - K. RAHNER, *Unione delle Chiese - possibilità reale*, Brescia, Morcelliana 1986, y J.-M. R. TILLARD, *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, París, Cerf 1987.

¹² Cf. M. SOTOMAYOR, *Iglesias en comunión presidida por el obispo de Roma. Consideraciones históricas sobre los antiguos patriarcas y las actuales conferencias episcopales*, «Proyección» (Granada) 24 (1977) 115-124.

¹³ Cf. a este propósito, la interesante propuesta eclesiológica de J.M. LACHAGA, *Iglesias particulares y grupos étnicos*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1981.

¹⁴ Cf. L. BOFF, *op. cit.*, p. 31.

3.4. A nivel parroquial

También las comunidades locales, presididas por los presbíteros, son encarnaciones históricas de la única Iglesia de Dios (LG 28), y deben vivir en plenitud la experiencia eclesial, para poder recibir dignamente «el nombre que es gala del único y total pueblo de Dios, es decir, Iglesia de Dios» (LG 28). La realidad queda a veces muy lejos del ideal, por lo que la parroquia tradicional es hoy objeto de profunda revisión, en orden a actuar los valores de la comunión: participación, corresponsabilidad, respeto de la diversidad, etc.

Con frecuencia se multiplican los grupos y comunidades menores, dentro de la parroquia, con el fin de rehacer desde la base el tejido comunitario y permitir una auténtica experiencia eclesial. De ahí que se hable de la parroquia del futuro como de una «comunidad de comunidades» o «comunión de comunidades»¹⁵.

3.5. En la base eclesial: *el resurgir de las pequeñas comunidades*

En el nivel más bajo del entramado eclesial, el de la «base», se están forjando hoy nuevas formas de comunidad, generalmente pequeñas, de talla humana, nacidas del deseo de vivir la experiencia cristiana en espacios de auténtica comunión. Surgidas casi por todas partes y en formas muy diversas, presentan a veces aspectos ambiguos y problemáticos (cf EN 58), pero en su conjunto hay que saludarlas como un signo de los tiempos y un fruto del Espíritu. Varias iglesias particulares las han hecho objeto de explícitas opciones pastorales¹⁶ y también, a nivel universal, se ha reconocido su valor eclesial:

«Estas nuevas comunidades representan una oportunidad para la Iglesia. Pueden ser levadura en la masa y fermento de un mundo en transformación. Contribuyen a manifestar más claramente tanto la diversidad como la unidad de la Iglesia. Han de mostrar entre ellas la caridad y la comunión.»¹⁷

Mención muy especial merece el fenómeno de las *comunidades eclesiales de base* (CEB) de América Latina, elemento propulsor de una revitalización general de la urdimbre eclesial. Ya en esta perspectiva saludaba el acontecimiento la conferencia de Medellín:

«La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su «comunidad de base»: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros [...]. La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su

¹⁵ Cf. La proposición 27 del Sínodo de 1977: MATOS (Sinopsis).

¹⁶ Además de América Latina (cf. bibliografía al final del capítulo), comparten esta opción numerosas iglesias de distintos continentes: cf por ejemplo: J. M. CALLE, *Catechesis for the 80's in the Asian Context*, «East Asian Pastoral Review» 17 (1980)2, 187-194; J. GUINEY, *Les communautés ecclésiales de base: échos d'Afrique de l'Est*, «Lumen Vitae» 43 (1988)4, 407; España CC 277-280.

¹⁷ Mensaje Sínodo 77, 13.

propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo.»¹⁸.

Las CEB, nacidas sobre todo en ambientes populares y pobres, han llegado a ser, pese a las dificultades e inevitables limitaciones, una esperanza de renovación eclesial y un lugar de redescubrimiento de la comunión evangelizadora. Han sido exaltadas como «iglesia que nace del pueblo»¹⁹, como generación de Iglesia²⁰, como signo de los tiempos²¹, como lugares de concientización y de expresión capaces de «reinventar la Iglesia»²². Pero el reconocimiento más solemne lo han recibido en documentos oficiales, como la «*Evangelii nuntiandi*», que las llama «lugar de evangelización» y «esperanza para la Iglesia universal» (EN 58) y, sobre todo, en la asamblea episcopal de Puebla:

«Las Comunidades Eclesiales de Base, que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países, de modo que ahora constituyen motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia. En comunión con el Obispo y como lo pedía Medellín, se han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo.» (Puebla 96).

Las CEB, si responden a los criterios de autenticidad eclesial (cf. EN 58), constituyen una expresión del amor preferencial de la Iglesia por el pueblo sencillo (Puebla 643), instrumento para la creación de un hombre nuevo en la Iglesia y en la sociedad (Puebla 1308-1309), un nuevo modo de ser Iglesia (Puebla 273), un centro propulsor de nuevos ministerios (Puebla 97), un lugar privilegiado de evangelización y de catequesis (Puebla 240. 100. 1147).

4. Criterios de autenticidad y síntomas patológicos de las comunidades eclesiales

Tras haber bosquejado, a grandes rasgos, el prometedor panorama del desarrollo de la koinonía eclesial, no hay que cerrar los ojos ante los problemas y dificultades que tal panorama a veces ocasiona. Será necesario no perder de vista los *criterios de genuinidad o autenticidad* de las comunidades dentro de la Iglesia: ¿bajo qué condiciones puede reconocerse como auténtico un grupo de cristianos que reivindica para sí la calificación de Iglesia o comunidad eclesial? ¿Quién merece propiamente el nombre de «comunidad cristiana»?

¹⁸ Medellín (Pastoral de conjunto) 10.

¹⁹ Cf. *Comunidades eclesiais de base Uma Igreja que nasce do povo Encontro de Vitória*, Petrópolis, Vozes 1975.

²⁰ Cf. L. BOFF, *op cit*

²¹ Cf. *Comunidades cristianas de base signo de los tiempos, opción pastoral*, Chapinero-Bogotá, Indo-American Press Service 1970.

²² Cf. A. HORTELANO, *Comunidades cristianas, fracaso o base y futuro de la Iglesia*, Salamanca, Sigueme 1987, p. 162.

4.1. Los criterios de eclesialidad

El problema parece tan urgente que ha suscitado la atención y preocupación de diversas instancias eclesiales. Se han ocupado de ello la exhortación «*Evangelii nuntiandi*» (n. 38), el Sínodo de 1977²³, la asamblea de Puebla (nn. 638-647)²⁴, así como no pocos exponentes de la reflexión teológica y pastoral contemporánea²⁵. Queda así esbozado un consenso de fondo sobre algunos criterios esenciales de autenticidad eclesial:

□ *El Evangelio como acontecimiento fundador*. En el corazón de toda comunidad cristiana, como realidad ontológica fontal, se encuentra siempre la escucha del Evangelio y la confesión de fe en Cristo el Señor²⁶. Todo otro motivo u ocasión de convocación (la amistad, la vivencia fraterna, la convergencia hacia algún objetivo, etc.) sólo tiene sentido si resulta subordinado a la referencia esencial de la fe.

□ *La comunión eclesial*. Toda auténtica comunidad cristiana tiene que ser convocada y reconocida por la Iglesia, vivir en comunión con la Iglesia, demostrar apertura a la universalidad de la comunión eclesial. No puede concebirse una comunidad cristiana que nazca por propia y exclusiva iniciativa, o que se manifieste como grupo autónomo, cerrado, autosuficiente.

□ *La globalidad de las funciones eclesiales*. La comunidad cristiana debe conceder espacio adecuado a las cuatro funciones típicas de la mediación eclesial: la caridad-servicio (diaconía), la fraternidad-comunión (koinonía), el ministerio de la palabra (martyría) y la celebración de la fe (liturgia). La realización no auténtica de cualquiera de estas funciones, o el hecho de no abarcarlas todas, priva a un grupo o movimiento del derecho a calificarse como comunidad cristiana.

□ *La estructura ministerial*. Toda comunidad cristiana auténtica debe dar cabida a la diversidad orgánica de carismas y ministerios y, en particular, al *ministerio ordenado*, dado su papel insustituible de coordinación y de guía autorizada. En este sentido, toda comunidad de Iglesia debe referirse vitalmente al ministerio episcopal, o directamente (iglesias particulares) o a través de la función subordinada del presbítero (comunidad local). Pertenece también a la plenitud de la estructura comunitaria la *fecundidad vocacional* (que asegura a la comunidad el desarrollo y continuidad) y la *proyección misionera* (que convierte a la comunidad en centro de irradiación hacia otras comunidades).

²³ Cf. Mensaje Sínodo 77, 13 y proposición 25; MATOS (Sinopsis).

²⁴ Cf. España CC 257-265; *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas. Documento de la Comisión Episcopal de Pastoral*, Madrid, EDICE 1982.

²⁵ Cf., en la bibliografía final, los estudios de Y. M. CONGAR, K. LEHMANN, W. KASPER, P. JURIO GOICOECHEA, C. FLORISTÁN, A. LIÉGÉ, J. J. TAMAYO, A. HORTELANO. Cf. también España CC 257-265.

²⁶ Cf. P. A. LIÉGÉ, *Comunidad y comunidades en la Iglesia*, Madrid, Narcea 1978, pp. 17-22.

4.2. Patología de los grupos eclesiales

De sumo interés pastoral son el análisis y dilucidación de los más frecuentes defectos o «enfermedades» de los grupos y comunidades eclesiales, dada la incidencia de tales defectos en el desarrollo ordenado de la vida pastoral. Son bien conocidas, en efecto, ciertas quejas y reproches a propósito de movimientos y comunidades presentes en la Iglesia de hoy, acusados de aislamiento, autoexaltación, espíritu sectario, fanatismo, superemotividad, etc. Tanto la reflexión teológica como las ciencias humanas nos brindan indicaciones y elementos de análisis para detectar estos síntomas de inmadurez comunitaria²⁷. He aquí, en forma esquemática, algunos defectos típicos de las comunidades y grupos eclesiales:

- Defectos de *comunidad eclesial*. Contra los valores fundamentales de la comunidad y reconocimiento eclesiales, pecan las diversas formas de autosuficiencia y cerrazón con respecto a la comunidad más amplia: grupos no integrados, espíritu de secta o ghetto, aislamiento operativo, situación exasperada de conflictividad o contestación, etc.

- Defectos en la *realización de las funciones eclesiales*. A veces los grupos eclesiales delatan la actuación inadecuada de alguna función eclesial, como el anuncio de la palabra o la celebración litúrgica, o el modo de concebir el compromiso social y político, etc. O bien no se respeta la *globalidad* de las funciones eclesiales, polarizando la atención sobre alguna de ellas y descuidando las demás.

- Defectos en la *interacción ministerial*. La recta ordenación de la vida comunitaria, que supone la integración armónica de diversas funciones y ministerios, sufre menoscabo a veces a causa de formas desequilibradas de funcionamiento: espontaneidad incontrolada, falta de representatividad, ejercicio inapropiado de la autoridad (autoritarismo, dirigismo larvado²⁸, culto a la personalidad, etc.), defectos de comunicación y participación, etc.

En sus distintos planos de actuación, el cuerpo eclesial demuestra, además su madurez, o su inmadurez, por el modo de *gestionar y resolver* —sin suprimirlos— *los conflictos y tensiones* presentes en la vida de la Iglesia²⁹. Tradicionalmente son tres los principios o valores invocados para zanjar y superar los conflictos internos de la Iglesia: la fe (pistis), el amor (agape) y la edificación (oikodomé)³⁰. No siempre estos criterios son fáciles de aplicar, pero sólo salvaguardando estos valores eclesiales será posible afrontar y resolver los inevitables casos de conflictividad.

²⁷ Cf. por ejemplo: España CC 278; A. GODIN, *La vida de los grupos en la Iglesia*, Madrid, Studium 1973; SECRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS (MADRID), *Comunidades plurales en la Iglesia*, Madrid, Paulinas 1981; J. TH. MAERTENS, *Les petits groupes et l'avenir de l'Église*, París, Centurion 1971; R. TONELLI, *La vita dei gruppi ecclesiali*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1972.

²⁸ España CC 278.

²⁹ Cf. AL (Líneas comunes) 59-63 y las sugestivas sugerencias de: D. E. BOSSART, *Creative Conflict in Religious Education and Church Administration*, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, 1980; G. GODMANN - P. LIPPERT, *Versöhnung - Ende der Konflikte, Konfliktbewältigung in Gruppe und Gemeinde*, Limburg, Lahn 1975.

³⁰ Cf. G. CHIARETTI, «Comunità», en: V. Bo et alii (Eds.), *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, Asís, Cittadella 1980, p. 173.

El recorrido que hemos hecho por los diversos aspectos de la problemática comunitaria de la Iglesia actual, nos ha permitido esbozar un cuadro de *criterios de discernimiento comunitario* y trazar de algún modo los rasgos característicos de la *madurez de las comunidades eclesiales*, meta del esfuerzo catequético, del mismo modo que bosquejamos a su tiempo las exigencias de la *madurez de fe* de las personas³¹. Ahora procede subrayar y poner de manifiesto las implicaciones catequéticas de la renovación comunitaria actual.

1. La opción comunitaria en la pastoral catequética actual

1. La opción comunitaria en la pastoral catequética actual

Hoy se subraya con fuerza la relación estrecha existente entre catequesis y comunidad cristiana. Se puede hablar en este sentido de una clara *opción comunitaria* en la conciencia catequética actual, según la cual la comunidad cristiana es para la catequesis *condición, lugar, sujeto, objeto y meta*. Veámoslo más detalladamente.

1.1. La comunidad es condición necesaria para la catequesis

El apoyo y testimonio de la comunidad eclesial es considerado como condición esencial de una catequesis significativa, ya que todo proceso catequético «debe suponer para quien lo hace una verdadera experiencia de Iglesia»³²:

«La catequesis debe apoyarse en el testimonio de la comunidad eclesial. Pues la catequesis habla con más eficacia de aquello que realmente existe en la vida, incluso externa, de la comunidad.» (DCG 35).

La misma insistencia aparece también en otros documentos. La eficacia de la comunicación catequística depende, más que de los catecismos, de los catequistas, y más aún de las comunidades eclesiales³³. Se puede decir que «la comunidad auténtica (comunidad que avanza) es el mejor texto de catequesis»³⁴, y que ésta corre el peligro de esterilizarse si no está arropada por el testimonio de una comunidad (CT 24). De aquí la idea de que el catequista o animador de la catequesis tiene que cumplir en el fondo la función de un *intérprete* (DCG 35), es decir, de

³¹ Cf. cap. 4, parte III, 3.2.

³² España CC 153.

³³ Cf. Italia RdC 200.

³⁴ AL (Líneas comunes) 41.

uno que explica cuanto vive y profesa la comunidad. De todo esto se infiere que, en un cierto sentido, *solo puede ser objeto de catequesis lo que verdaderamente se realiza en la comunidad*³⁵.

La experiencia confirma claramente el fracaso de una catequesis que se limita de hecho a presentar la experiencia cristiana *como debería ser*, es decir, en abstracto, sin el aval visible y constatable de la realidad vivida por la comunidad³⁶. Se puede formular una especie de ley estructural: sin *comunidad* de fe, no hay *comunicación* de la fe, sin *compartir* la fe no es posible *crecer y madurar* en la fe.

1.2. La comunidad es el lugar natural de la catequesis

Esta idea, claramente afirmada en el mensaje final del Sínodo de 1977 («El lugar o ámbito normal de la catequesis es la comunidad cristiana»: n. 13), es hoy patrimonio común de la reflexión catequética. Dentro de la comunidad será siempre posible distinguir *diversos espacios específicos* de catequesis³⁷, o llamar *nuevos lugares* de catequesis las nuevas formas de comunidad³⁸. En Francia se prefiere hablar de «lugar catequético»³⁹ para designar el ambiente comunitario de la catequesis. Pero queda siempre la convicción de que la acción catequística encuentra su natural y fundamental ambiente de referencia en la comunidad eclesial⁴⁰.

Esta exigencia obliga a *repensar y verificar los lugares de la catequesis*, tanto los tradicionales (parroquia, escuela, asociación, etc) como los nuevos (grupos, comunidades, movimientos, etc.). Será la «calidad comunitaria» de cada ambiente el criterio que permitirá considerarlo o no como lugar de catequesis.

1.3. La comunidad es el sujeto de la catequesis

También es ésta una convicción proclamada en el Sínodo de la catequesis:

«Los Padres estiman unánimemente que *la comunidad cristiana es la responsable de la catequesis* (la comunidad que catequiza), en cuanto que es pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y signo universal de salvación»⁴¹

Es, por lo tanto, toda la comunidad eclesial la que se debe considerar *agente solidariamente responsable* de la obra catequística⁴². El verdadero sujeto de la

³⁵ Cf B DREHER, «Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge», en B DREHER - A EXELER - K TILMANN, *Katechese und Gesamtseelsorge*, Würzburg, Echter 1966, p 72

³⁶ Cf J COLOMB, *De quelques conditions doctrinales et spirituelles pour l'annonce de Jesus-Christ a l'homme d'aujourd'hui*, «Verite et Vie» 20 (1967-68) serie 78, 577

³⁷ Cf proposicion 25 del Sínodo 77 MATOS (Sinopsis)

³⁸ Cf Mensaje Sínodo 77, 13

³⁹ Cf Francia (Texte de reference) 311, G VOGELISEN, «Lieu catechetique», en DIC CAT pp 382-383, J AUDINET - S DUGUET - J JONCHERAY, *Dans quels lieux catechiser?*, «Lumen Vitae» 43 (1988)4, 377-386

⁴⁰ Cf España CC, parte VI «Catequesis de la comunidad cristiana»

⁴¹ Proposicion 25 MATOS (Sinopsis)

⁴² Cf Alemania KWK A 4, Puebla 983, España CC 266, AL (Lineas comunes) cap VII, Brasil CR

catequesis, y por lo tanto el «primer catequista», es la comunidad, aunque ésta de hecho se apoye en personas o estructuras particulares para el ejercicio de la catequesis.

Resulta superada así la *concepción vertical* de la catequesis, vista como relación entre un enseñante que está en alto y el grupo de discípulos que recibe la instrucción. En un contexto comunitario, no hay propiamente *destinatarios*, sino *participantes* de la catequesis, sujetos todos de palabra y de experiencia, aunque con funciones y propiedades distintas.

1.4. La comunidad es destinataria de la catequesis

La catequesis no se dirige exclusivamente a las personas en su singularidad, sino que considera a la comunidad como destinataria verdadera y propia de su acción. La catequesis, en efecto, es «la forma de acción eclesial, que conduce a la madurez de la fe tanto a las comunidades como a cada fiel» (DCG 21); ella «va dirigida a la comunidad, sin descuidar a cada fiel en particular» (DCG 31). Dada la ley de salvación en comunidad (LG 9), la acción catequística debe apuntar ante todo a la comunidad, a su maduración en la fe y, *dentro* de esta acción comunitaria podrá madurar también la vida religiosa de cada individuo. En este sentido, la catequesis, teniendo como sujeto y objeto la comunidad, podría ser definida como *el proceso de crecimiento de una comunidad eclesial que acoge la palabra de Dios y la profundiza, caminando hacia la madurez de la fe*.

Resulta superada, por lo tanto, la *concepción individualista* que consideraba la catequesis sobre todo como *relación entre un catequista y un catequizando*, aunque de hecho estuviesen reunidos en grupo. La relación personal tiene que encuadrarse en un contexto de comunidad, verdadero sujeto y ambiente de la actividad catequética.

La exigencia comunitaria obliga también a un *replanteamiento de la tradicional división por sectores* de la catequesis, según la edad o la condición (catequesis de niños, jóvenes, adultos, obreros, intelectuales, etc.). Sin negar la conveniencia de posibles parciales y temporales separaciones, a fin de responder mejor a las exigencias de los participantes, hoy se siente la necesidad de realizar la catequesis en el ambiente global de la comunidad cristiana, donde es posible el diálogo entre participantes de diversa condición y sensibilidad.

1.5. La comunidad es objetivo y meta de la catequesis

Se ha dicho que la comunidad es «origen, lugar y meta de la catequesis»⁴³. Si, como hemos visto, la comunidad es *condición* importante para el éxito de la acción catequística, también es verdad que *la misma catequesis construye y edifica la comunidad* (cf. Puebla 992. 995) y debe acompañar el camino de su crecimiento⁴⁴,

⁴³ Proposición 25 del Sínodo 77: MATOS (Sinopsis). Cf. España CC 253. 287; J. M. ESTEPA, *La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis*, «Actualidad Catequética» N. 92-93 (1979) 71-93.

⁴⁴ Cf. Brasil CR, IV Parte: «A comunidade catequizadora».

de modo que en la catequesis «la Iglesia edifique a la Iglesia» (Puebla 993). Esta perspectiva deriva ante todo de la naturaleza misma de la Iglesia, que es convocación en torno al anuncio de la palabra, y resulta hoy corroborada con creces por la experiencia pastoral.

Los diversos aspectos de la opción comunitaria, que hemos reseñado, obligan a *una revisión profunda de la identidad de la catequesis* y de su colocación en el marco de la acción pastoral de la Iglesia. Una vez más se impone la necesidad de armonizar y coordinar los *distintos lugares y modalidades* de la acción catequética dentro de la comunidad, sin exclusivismos ni aislamientos. Por otra parte, la experiencia catequética queda cada vez más estrechamente vinculada a las *demás manifestaciones* de la vida eclesial (liturgia, fraternidad, compromiso, etc.), sin solución de continuidad.

2. El sujeto comunitario de la catequesis: diversidad de funciones

Sentado que es la comunidad eclesial el verdadero sujeto responsable de la catequesis, surge espontánea la pregunta: *¿qué comunidad* debe responsabilizarse de la catequesis? ¿la parroquia? ¿la diócesis? ¿el grupo o pequeña comunidad? Y, si las responsabilidades son diferentes, ¿qué papel corresponde a cada nivel de comunidad eclesial?

Si aplicamos los criterios arriba indicados de autenticidad eclesial, se debe concluir que el primer sujeto de la actividad catequética es la comunidad cristiana en su *nivel particular* de Iglesia *episcopal* (diócesis) y *presbiteral* (parroquia), entendidas no en sentido estático-jurídico, sino dinámico-eclesial, y abiertas, como punto de referencia, a la variedad de expresiones y realizaciones de la comunión eclesial en sus diversos niveles.

2.1. La Iglesia particular

La Iglesia particular o diócesis, como auténtica encarnación de la Iglesia y de su catolicidad, tiene una misión y responsabilidades primarias en orden a la catequesis:

«La organización de la pastoral catequética tiene como punto de referencia la diócesis. Como todas las acciones pastorales, la catequesis es una acción eclesial vinculada al obispo.»⁴⁵

«Ante todo se debe reconocer la responsabilidad de toda la Iglesia local, en orden a la catequesis.»⁴⁶

⁴⁵ España CC 289.

⁴⁶ Italia RdC 145.

La Iglesia particular «garantiza la autenticidad del servicio de la palabra de Dios, confiada a los obispos, como sucesores de los apóstoles»⁴⁷ y tiene la misión fundamental de organizar, coordinar y estimular la actividad catequística. Está llamada, además, a asegurar algunos servicios catequísticos difícilmente realizables a niveles inferiores, como la formación de expertos, la catequesis especializada, la preparación de subsidios y planes pastorales, la atención a sectores particulares de personas, etc.⁴⁸.

2.2. La comunidad parroquial

«La comunidad parroquial debe seguir siendo la animadora de la catequesis y su lugar privilegiado.» (CT 67).

«La parroquia, en cuanto comunidad cristiana local, es el ámbito ordinario del nacimiento y crecimiento de la fe.»⁴⁹

Compete a la comunidad local proveer a la *realización concreta* de la actividad catequística, asegurando los elementos necesarios (catequistas, animadores, medios, estructuras: (cf. CT 67) y coordinando, a tal efecto, las actividades de los grupos y movimientos (CT 67).

Hay que destacar la calidad y autenticidad que puede ofrecer la catequesis de la comunidad local, en cuanto que aúna enseñanza, experiencia de vida, comunión y testimonio⁵⁰, pero también los límites y dificultades de que puede adolecer, sobre todo, si las parroquias están lejos de constituir verdaderas comunidades eclesiales.

2.3. Las pequeñas comunidades

Con razón se atribuye hoy un valor especial, dentro de las diócesis y parroquias, al nivel infralocal de los *grupos y pequeñas comunidades*. En cuanto *lugares privilegiados* de catequesis⁵¹, poseen cualidades de gran eficacia formadora: son grupos de talla humana, que permiten relaciones personales intensas; son lugares donde se comparte la fe; es posible en ellas el ejercicio del amor fraterno en su dimensión personal y social; se estimula la creatividad y la búsqueda común; permiten una experiencia global de vida cristiana, en sus aspectos de celebración, acción y comunión fraterna⁵². Como ha subrayado el documento de Puebla,

«las pequeñas comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base, crean mayor interrelación personal, aceptación de la Palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local». (Puebla 629).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cf. España CC 292-295.

⁴⁹ España CC 268.

⁵⁰ Cf. proposición 27 del Sínodo 77: MATOS (Sinopsis); España CC 270; Italia RdC 149.

⁵¹ Cf. Mensaje Sínodo 77, 13; proposición 29: MATOS (Sinopsis); AL (Líneas comunes) 169; España CC 277-280; Brasil CR 118.

⁵² Cf. Sínodo 77, proposición 29.

También desde el punto de vista *pedagógico*, resulta privilegiado el papel catequético del grupo o pequeña comunidad. Además de constituir posibles *grupos de referencia*, esenciales para la socialización y la educación, permiten la maduración de verdaderas *experiencias religiosas* y, dentro de ellos pueden arraigar *procesos de identificación*. Son éstas las condiciones ideales para el aprendizaje de la fe y para la interiorización de actitudes de fe, objetivo principal de la catequesis⁵³.

A propósito de estos grupos y comunidades, es necesario subrayar una vez más la exigencia de que permanezcan *abiertos*, dispuestos al diálogo y a la confrontación sincera, en actitud de comunión con la comunidad eclesial más amplia. Sólo de este modo, el grupo constituye un lugar de maduración personal y de construcción de Iglesia.

2.4. Los movimientos, asociaciones e institutos religiosos

Los religiosos y los distintos grupos y movimientos pueden garantizar también aportaciones válidas en la obra catequística, especialmente en la forma de catequesis especializada, según la propia espiritualidad o carisma. La Iglesia local debe saber respetar la originalidad de tales carismas y el carácter plenamente eclesial de los que lo ostentan. Por otra parte, es justo también pedir a los distintos institutos y movimientos que eviten toda forma de paralelismo y de autosuficiencia, cuidando la propia relación de pertenencia y de comunión con los sujetos primarios de la eclesialidad.

2.5. El nivel regional y nacional

Las instancias eclesiales supradiocesanas (iglesias «continentales» o «regionales», conferencias episcopales, secretariados u oficinas nacionales de catequesis, etc.) ofrecen notables posibilidades y garantías en orden a la acción catequética, por ejemplo, en la importante tarea del *diálogo cultural* y de la *búsqueda del lenguaje* (inculturación), o a través de *servicios cualificados* que difícilmente pueden realizarse en niveles inferiores: institutos superiores, expertos especializados, subsidios e instrumentos particulares (catecismos, programas, audiovisuales, etc.).

2.6. El nivel de la Iglesia universal

No hay que ignorar la responsabilidad suprema, tanto de la *Iglesia romana*, como de las diversas expresiones de la *colegialidad episcopal*, sobre todo en el ejercicio del ministerio de la unidad y de la autenticidad de la fe. Pero es de desear que no se pretenda imponer la uniformidad⁵⁴ sino que desde el centro se procure

⁵³ Cf. E. FEIFEL, *Konturen regioer Erziehung im Zeitalter religiöser Desozialisation*, «Katechetische Blätter» 103 (1978) 1, 20-37; DCG 76.

⁵⁴ Es significativa, en esta perspectiva, la cuestión del llamado «catecismo universal». Se sabe que el Concilio Vaticano II abandonó prácticamente, en forma definitiva, el antiguo proyecto de catecismo

promover la calidad de la actividad catequística y estimular la originalidad y creatividad de las iglesias particulares. En el ejercicio de la actividad catequética, tanto la *unidad* como el *pluralismo* son valores que se complementan y enriquecen mutuamente y que es necesario salvaguardar.

3. El nuevo rostro de la catequesis comunitaria

¿Qué tipo de catequesis responde a las exigencias de la opción comunitaria? Ciertamente no basta el cambio de lugar: sería decepcionante, en las nuevas estructuras comunitarias, una catequesis de talante preconiliar. No basta que la catequesis se haga *en* comunidad: debe ser catequesis *de* comunidad⁵⁵. ¿Qué es lo que supone todo esto?

3.1. Una transformación cualitativa

Ante todo, la catequesis comunitaria asume lógicamente los rasgos renovados del ejercicio de la palabra de Dios en la Iglesia. En concreto, en el grupo o comunidad, la catequesis adquiere la fisonomía de una *búsqueda común* en la fe⁵⁶, de un camino recorrido conjuntamente donde «los miembros de las comunidades son, unos para con otros, proclamadores del misterio de Cristo»⁵⁷, donde es posible descubrir el potencial evangelizador de los más humildes y sencillos (Puebla 1147). En comunidad, la catequesis se convierte, en un cierto sentido, en *auto-catequesis*, en cuanto que el grupo es protagonista y mediador en el proceso de profundización de la fe.

No es poca la novedad que introduce el talante comunitario en la concepción de la catequesis. En lugar de la simple relación catequista-catequizando (maestro-discípulo), y en vez de la tradicional primacía del contenido a transmitir, ocupa ahora el lugar central la *relación interpersonal*, el proceso de interacción grupal, la «relación catequética» como lugar y condición de anuncio y maduración de la fe⁵⁸. Esto quiere decir que adquiere un relieve determinante el recto funcionamiento de las relaciones interpersonales en el grupo y en la comunidad y el grado de *salud y autenticidad* de que goza el grupo⁵⁹. De aquí la conveniencia de dominar las disciplinas y técnicas aptas para la guía de grupos: dinámica de grupo,

universal, concebido ya en tiempos del Vaticano I (Cf P PALAZZINI, «L'azione della S Congregazione per il Clero in materia catechistica», en SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Atti del II Congresso Catechistico Internazionale*, Roma, Studium 1972, p 206) En este sentido, el proyecto actual de catecismo universal reviste necesariamente un significado muy distinto Cf E ALBERICH - U GIANETTO (Eds.), *Il catechismo ieri e oggi*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1987

⁵⁵ Cf el análisis de N METTE, *De la catechese dans la communauté a la catechese de la communauté*, «*Lumen Vitae*» 43 (1988)4, 387-396

⁵⁶ Cf DCG 76, proposición 29 del Sinodo MATOS (Sinopsis), España CC 283-285

⁵⁷ Mensaje Sinodo 77, 13

⁵⁸ Cf *Session Nationale de Notre-Dame de Laus (Juillet 1969)*, «*Catéchese*» 10 (1970) 40, p 350

⁵⁹ Cf A APARISI, *Invitación a la fe*, Madrid, ICCE 1972, pp 42-52, R TONELLI, *op cit*

técnicas de animación, psicología social, teoría y práctica de la comunicación, etc.

3.2. Una nueva comprensión del mensaje cristiano

Una catequesis comunitaria deberá necesariamente repensar también a fondo el contenido de la fe, en el marco de las nuevas perspectivas que la situación suscita. En particular:

— Factor primario de referencia no será un programa o contenido fijado de antemano, sino las *personas en situación*, que llegan a ser en cierto modo criterio selectivo e interpretativo del contenido de la catequesis. La comunidad asume la función de *instancia hermenéutica* y, en cuanto tal, se confronta con un mensaje que no debe ser simplemente asimilado, sino también re-interpretado, recreado.

— La exigencia *antropológica* de la integración entre fe y vida, entre mensaje cristiano y experiencia vivida en la comunidad, encuentra aquí grandes posibilidades de actuación:

«Con estos grupos, la Iglesia se muestra en pleno proceso de renovación de la vida parroquial y diocesana, mediante una catequesis nueva, no sólo en su metodología y en el uso de medios modernos, sino también en la presentación del contenido, orientado vigorosamente a introducir en la vida motivaciones evangélicas en busca del crecimiento en Cristo.» (Puebla 100; cf. DCG 76).

— La catequesis comunitaria constituye también un campo de efectiva y providencial aplicación del diálogo entre *fe y cultura* y, por tanto, del proceso de *inculturación* de la experiencia cristiana en la sensibilidad y mentalidad de los hombres de hoy.

3.3. Una metodología de corte comunitario

Es una conclusión evidente, si se toman en serio las características de la dinámica comunitaria o de grupo. El método de la catequesis queda necesariamente marcado por algunos aspectos típicos del camino de fe en comunidad:

— Es un camino de *participación* y de *corresponsabilidad*. En comunidad ninguno debe considerarse simple destinatario del anuncio de la fe, pues todos han de sentirse sujetos activos, reponsables. No sólo: es importante crear la convicción, sobre todo con los adultos, de que sin compromiso personal y voluntad de compartir con los demás la vida de fe, no es posible definir la propia identidad religiosa ni madurar en la fe.

— Es un camino insertado en una *experiencia global* de vida cristiana. En realidad, en la comunidad no se hace sólo catequesis, sino que se viven las distintas facetas de la experiencia eclesial: servicio, comunión, celebración, misión. Ningún ejercicio de la catequesis da buenos resultados sin entronque vital con esta totalidad de experiencia.

— Es un ejercicio de la *creatividad* que permite una relación nueva entre lenguaje constituido y nuevas expresiones de la experiencia cristiana (cf. Puebla 99).

4. La figura renovada del catequista-animador

La catequesis comunitaria obliga también a un replanteamiento en profundidad de la figura del catequista o animador de la catequesis. Ante todo, como se ha repetido varias veces, la catequesis debe ser concebida como acción de toda la comunidad: *es, por lo tanto, la comunidad el verdadero catequista*. En segundo lugar parece determinante, para quien asume en la comunidad el papel de dirección o animación catequística, que posea una «personalidad relacional», es decir, capaz de estimular la participación y la maduración del grupo.

La exigencia de la *personalidad relacional* es un elemento característico del movimiento comunitario actual, tanto en la sociedad civil como dentro de la Iglesia. En lugar de personalidades fuertes y avasalladoras, dotadas de ideas geniales, voluntad férrea y ascendiente sobre los demás, hoy se añora sobre todo un nuevo tipo de personalidad acogedora y abierta, promotora de relaciones profundas, dispuesta a ser influenciada por el grupo y capaz, al mismo tiempo, de guiarlo, de valorarlo, de utilizar al máximo la riqueza de la comunidad⁶⁰. Existe una gran alergia ante el peligro de personalidades fuertes, pero centralizadoras, de personas que se imponen por sus convicciones rotundas y sus decisiones inamovibles, con el riesgo siempre latente del *culto a la personalidad*. El mundo de hoy, como las comunidades eclesiales, están pidiendo a gritos dirigentes y responsables con «personalidad relacional»:

«La época moderna, por fortuna, está forjando un nuevo tipo de personalidad que estará —así lo esperamos— más de acuerdo con la naturaleza fundamentalmente social del hombre, una personalidad que le permitirá, por fin, encontrarse en pleno acuerdo con su «ser-en-comunicación». Si quisiéramos intentar una descripción, diríamos que esta nueva personalidad ya no está constituida por el deseo de que cada individuo haga brillar en torno a sí las cualidades adquiridas en clave de perfección individual, sino más bien por una actitud básica de acogida y de apertura hacia la experiencia personal y la de los demás. Diríamos que esta nueva personalidad ya no atrae hacia sí las miradas admiradas y extáticas de las masas en busca de la veneración del héroe, sino que más bien suscita las capacidades de los otros, permitiéndoles abrirse a su vez. El hombre de mañana se sentirá más dependiente de los otros. Pero esta dependencia, lejos de empobrecerlo, lo enriquecerá.»⁶¹.

También en el ámbito catequético se siente hoy la urgencia de personalidades relacionales, de animadores y guías que, lejos de querer imponer la propia línea, sepan sentirse miembros de la comunidad para caminar con todos y valorar la

⁶⁰ Cf. P. BABIN, *Opciones actuales para la educación de los adolescentes en la fe*, Madrid, Marova 1970, p. 105.

⁶¹ A. TANGE, *Analyse psychologique de l'Eglise*, París, Fleurus 1970, p. 124.

aportación de todos. En este sentido, podemos sintetizar así *el perfil del catequista* o agente de catequesis:

— Debe ser un *animador* dentro de la comunidad, capaz de cumplir su papel con competencia y dedicación. Esta competencia abarca, por ejemplo, la capacidad de diálogo, el sentido de la comunión, la habilidad para resolver conflictos y tensiones. La «personalidad relacional» le permitirá ser un animador «democrático», ni autoritario ni permisivo y, a tal propósito, le serán de gran ayuda la dinámica de grupo y las técnicas de animación.

— Debe ser un *educador y maestro*, capaz de ayudar al grupo, a toda la comunidad, a madurar en el crecimiento de la fe. Cualidades del educador son: saber escuchar a las personas e interpretar sus necesidades; prestar atención a las diferencias de edad, condición, cultura, etc.; ser capaz de activar procesos de aprendizaje; poseer sensibilidad pedagógica en función de la maduración personal de cada uno, superando intereses personales o presiones institucionales. En este campo son de gran utilidad los recursos propios de la metodología pedagógica y didáctica.

— Debe ser *promotor de comunicación*, al servicio de la comunicación de la fe entre los miembros del grupo, entre la fe de la comunidad y la tradición cristiana, entre la comunidad y la más amplia realidad eclesial. En este sentido, el catequista deberá ser hombre o mujer de diálogo, ducho en el arte de comprender y armonizar los diferentes lenguajes de la experiencia cristiana. Recurrirá con provecho a las ciencias y técnicas de la comunicación.

— Debe ser, sobre todo, *testigo* de la fe en la comunidad, con la misión importante de relacionar y verificar las reflexiones del grupo. Más aún, debe estimular el grupo para que sea él mismo, con la riqueza de sus participantes, quien desarrolle este papel de testimonio y de verificación eclesial.

IV. CATEQUESIS Y ESCUELA

La acentuación de la dimensión comunitaria de la catequesis obliga a resituar —como se ha dicho antes— los lugares tradicionales de la acción catequética. En particular se ha vuelto problemática la situación de la escuela en su relación con la catequesis. Cabe preguntarse: ¿es *la escuela*, y sobre todo la escuela *pública*, un lugar adecuado para el desarrollo de la catequesis? ¿Se puede llamar catequesis la enseñanza escolar de la religión?

Se sabe que, por mucho tiempo y en muchas naciones, la escuela ha sido el ambiente privilegiado y normal de la catequesis, generalmente bajo forma de enseñanza religiosa (o instrucción religiosa, o catequesis escolar). Es más, a veces la escuela ha sido el lugar prácticamente exclusivo para el desarrollo de la labor catequística durante el período de escolaridad obligatoria⁶². En otros países, moti-

⁶² Así, por ejemplo, en Alemania, Austria, Holanda, Inglaterra. Cf. ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UNIVERSITA' SALESIANA (Ed.), *Scuola e religione, 1 Una ricerca internazionale situazioni, proble-*

vos de orden político o cultural llevaron a la exclusión, mas o menos violenta, de la enseñanza religiosa de la escuela pública⁶³. En algunas iglesias jóvenes, la escuela de los misioneros fue en su tiempo el instrumento principal de la actividad evangelizadora y catequística, no sin aspectos problemáticos y ambiguos⁶⁴.

Muchas de estas situaciones han sido objeto, sobre todo después del Concilio, de fuertes cuestionamientos y polémicas. Lo que ha obligado a profundizar el problema e intentar nuevas fórmulas, sin que falten importantes tomas de posición por parte de instancias episcopales y catequísticas⁶⁵. Sin olvidar que las situaciones locales, en cuanto a sistemas escolares, son muy diversas, es posible detectar algunas líneas generales de tendencia, y ofrecer un cuadro orientativo de las relaciones actuales entre catequesis y escuela.

1. La distinción entre enseñanza religiosa escolar (ERE) y catequesis de la comunidad cristiana

1.1. Una mirada al pasado

El ejercicio de la catequesis dentro de la escuela pública ha sido por mucho tiempo, un hecho normal y pacíficamente admitido. Basta recordar que la escuela moderna, tanto en Europa como en otras muchas regiones, nació y se desarrolló por iniciativa y bajo el control de la Iglesia.

La situación llegó a ser problemática y conflictiva, en la Edad Moderna, con los distintos movimientos de secularización y laicización que reivindicaban la autonomía secular de las instituciones educativas, en polémica casi siempre con la Iglesia institucional. Se explica así también la actitud defensiva que con frecuencia ha caracterizado la reacción del mundo católico, decidido a defender sus propias instituciones (especialmente las escuelas católicas) y su presencia en las escuelas públicas (especialmente por medio de la ERE).

Doquiera ha sido posible mantener en la escuela la ERE, esta ha conservado, durante mucho tiempo y en forma indiscutible, un talante claramente *catequístico*: tanto por los contenidos (formulados generalmente en «catecismos») como por las modalidades de organización (gestión eclesial)⁶⁶. El mismo movimiento catequístico, especialmente en su fase «kerigmática», ha contribuido no poco a trans-

mi prospettive Leumann (Turín), Elle Di Ci 1971. Se pueden consultar las voces de las distintas naciones en DIC CAT.

⁶³ Es el caso conocido de Francia, de las naciones del Este europeo en el período comunista, de varias repúblicas latinoamericanas.

⁶⁴ Cf. W. BUEHLMANN, *La tercera Iglesia a las puertas*, 2 ed., Madrid, Paulinas 1977, cap. XVI, F. GONZÁLEZ, «La dimensión misionera de la Catequesis en las Jóvenes Iglesias de África», en *Dimensión misionera de nuestra Catequesis*. Burgos, Secretariado de Semanas Españolas de Misionología 1977, pp. 197-249, M. FIEVET, *Ecole mission et l'Eglise de demain*. París, Cerf 1969.

⁶⁵ Cf. bibliografía, al final del capítulo.

⁶⁶ Cf. por lo que se refiere a España PEDROSA ARES, V. M., «España (evolución catequística)», en DIC CAT 330-334, E. ALBERICH, *La enseñanza religiosa escolar en España hitos de una evolución*, «Orientamenti pedagógic» 37 (1990)2, 283-295.

formar el carácter prevalentemente didáctico e intelectualista de la ERE, reivindicando para ella el rango de anuncio salvífico y de educación de la fe ⁶⁷.

1.2. La nueva situación problemática

Dentro de la Iglesia católica, el problema ha estallado, sobre todo a raíz de la renovación conciliar, bajo la presión de las nuevas perspectivas teológicas y la apertura a los valores de la cultura moderna. Algunos factores han tenido al respecto particular incidencia:

— La afirmación de algunos *valores* propios de la modernidad, como la autonomía de las realidades temporales (y, entre ellas, la escuela), el respeto a la libertad de conciencia, el sentido democrático, la alergia a toda forma de privilegio o de adoctrinamiento;

— La efectiva *actitud religiosa* de las personas implicadas en la realidad escolar (profesores, padres, alumnos) que, incluso en la escuela confesional católica, están con frecuencia muy lejos de una efectiva adhesión de fe;

— La *nueva visión conciliar* de la misión de la Iglesia y de la naturaleza de la catequesis, entendida sobre todo como reflexión y camino de fe, en el contexto de la comunidad cristiana.

Estos y otros factores explican la difusión, en el período posconciliar, de un vasto movimiento de discusión y de crítica frente a la presencia de la religión en la escuela ⁶⁸:

— Muchos, y no sólo fuera de la Iglesia, han visto en la ERE una forma de adoctrinamiento y de violencia a las conciencias, un privilegio injustificado, una instrumentalización de la escuela a favor de las confesiones religiosas, etc.

— Otros, especialmente entre los creyentes, han puesto en tela de juicio la catequesis escolar precisamente en nombre de la misma catequesis y de la autenticidad del anuncio evangélico, que debe hacerse en condiciones de libertad y gratuidad, no en forma institucionalizada, profesionalizada y retribuida.

Al margen de estas objeciones, se puede decir que se admite cada vez menos la presencia de la ERE como «concesión» hecha a la Iglesia ⁶⁹, como «Iglesia en la escuela», como ejercicio en la escuela de la misión evangelizadora de la Iglesia, casi una especie de paréntesis sagrado en el interior de una institución profana ⁷⁰. En una sociedad pluralista y democrática, no puede invocarse la misión evangelizadora de la Iglesia para introducir en la escuela de todos, en forma institucional, una acción estrictamente confesional.

⁶⁷ Cf L. MALDONADO, *Enseñanza religiosa y pedagogía de la fe*, Estella, Verbo Divino 1963

⁶⁸ Cf G. MILANESI, *Religione e liberazione*, Turin, SEI 1971, pp. 9-17, *Scuola e religione*, 1, 1 c

⁶⁹ En términos de «concesión» del Estado a la Iglesia, se expresaba en Italia el art. 36 del Concordato de 1929

⁷⁰ Cf E. ALBERICH, *L'insegnamento della religione tra catechesi e approccio culturale*, «Orientamenti pedagogici» 33 (1986)6, 1026-1037

Ha sido denunciada, por lo demás, la ambigüedad de una enseñanza que es sí escolar, pero no del todo, dado su carácter formalmente eclesiástico⁷¹. El mismo profesor de religión ha experimentado a veces la ambigüedad de su papel, ya que pertenece a la escuela, pero es, al mismo tiempo, representante de la Iglesia.

En definitiva, la identificación de la ERE con la catequesis eclesial *perjudica en el fondo tanto a la ERE como a la catequesis* a la ERE porque, viéndose comprometida en una tarea que supera sus posibilidades, se siente en realidad como cuerpo extraño a la escuela y objeto, por lo mismo, de paulatina marginación; a la catequesis eclesial, porque la idea ilusoria de que ya la escuela provee a la educación de la fe, impide de hecho el desarrollo de una auténtica labor de catequesis en la comunidad cristiana. De aquí la necesidad de asentar sobre otras bases la legitimidad de la ERE.

1.3. La justificación pedagógico-escolar de la ERE

Se deduce de todo esto que sólo siguiendo la lógica interna de la realidad escolar, es posible justificar la existencia de una enseñanza o momento de formación religiosa dentro de la escuela. Hay que *razonar en términos pedagógico-didácticos* y comprobar si la problemática religiosa tiene cabida o no en el proyecto educativo de una escuela moderna. Y esto, sin invocar privilegios o convicciones de fe: debe ser un razonamiento comprensible y aceptable por cuantos sean sensibles al problema educativo y compartan una concepción abierta de la tarea escolar.

La reflexión catequética y pedagógica en la Iglesia de hoy⁷² parece orientarse decididamente por este camino, y acepta, por lo mismo, el desafío de una *fundación pedagógica y escolar de la presencia de la religión en la escuela*. He aquí los argumentos más barajados como justificación de la ERE:

— Entre los católicos se ha tenido siempre a gala invocar la *voluntad de los padres*, a quienes asiste el derecho a la educación religiosa de sus hijos. El argumento es ciertamente válido, tanto más que por todas partes se solicita hoy la participación de los padres en la gestión de la escuela, pero tiene también sus límites, ya que la voluntad de los padres no puede impedir el ejercicio de otros derechos no menos respetables: por ejemplo, los de los mismos alumnos, los de la sociedad en general, los inherentes a la tarea educativa, etc.

— Invocar el valor educativo del *mensaje cristiano* y la exigencia de una educación *integral* (que no sería tal, sin la dimensión religiosa), es siempre un argumento

⁷¹ Cf F PAJER, «Profesor de religión», en DIC CAT pp 684-686

⁷² Cf la documentación recogida por G. GROPPA - J. GEVAERT, «Nuevas actitudes oficiales de la Iglesia», en *Enseñanza de la religión en la escuela Problemática y debate*, Madrid-Barcelona, Bruño-Don Bosco 1978, pp 66-78 y por F PAJER, «Enseñanza religiosa escolar (naturaleza y fundamento)», en DIC CAT 311-315 Además España ER, PROJEKTGRUPPE RELIGIONSUNTERRICHT DER OSTERREICHISCHEN KOMMISSION FÜR BILDUNG UND ERZIEHUNG, *Oesterreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder- und Jugendarbeit*, Viena 1981

convinciente para muchos, sobre todo si son creyentes, pero no tiene validez universal en la situación pluralista de hoy, pues presupone un juicio de valor sobre el hecho religioso y cristiano que no todos comparten.

— Un argumento generalmente aceptado, incluso por los no creyentes, y con sólida base para justificar la presencia de la ERE en el ámbito escolar, es *la relevancia educativa y socio-cultural del hecho religioso*.

La **relevancia educativa** deriva del hecho de que la problemática religiosa, como quiera que se la juzgue, afecta en todo caso a los interrogantes más decisivos de la existencia y a las claves interpretativas más profundas de la vida y de la historia. El hecho religioso pretende dar respuesta al problema del sentido último de la realidad, cuestiona las seguridades más íntimas, se acredita como criterio valorativo de la vida personal y social. Conocer esta realidad, encarar su provocación y asumir ante ella una actitud responsable es ciertamente un cometido educativo, coherente por lo tanto con un proyecto escolar rectamente entendido ⁷³.

La **relevancia socio-cultural** consta por el hecho de que el fenómeno religioso, en sí mismo y en sus manifestaciones históricas, ocupa un lugar de indiscutible importancia en la tradición histórica y cultural de los distintos pueblos y constituye para muchas personas una referencia verdaderamente significativa para la propia concepción de la vida, de la sociedad y de la historia. La religión es un hecho real, presente en la sociedad, algo que hay que tener en cuenta, sea cual sea el valor que cada uno pueda atribuirle. Conocer este hecho culturalmente relevante, ahondar en su verdadero alcance, madurar ante él opciones responsables y ser capaces de convivir en paz con personas de distinta afiliación religiosa: he aquí una serie de objetivos que no puede soslayar una escuela que quiera ser de verdad institución educativa y «mediación crítica de la cultura» ⁷⁴.

Estas consideraciones permiten concluir que la ERE, en cuanto acercamiento serio y documentado al hecho religioso, no sólo no contrasta con las funciones propias de la institución escolar, sino que *constituye un elemento integrante* que responde plenamente a sus cometidos en una sociedad pluralista y democrática.

De aquí se deduce también una consecuencia importante: la enseñanza de la religión, como parte integrante del proyecto educativo escolar, *debe asumir de lleno las exigencias y características propias de una disciplina escolar*: seriedad de programación, planteamiento científico, inserción en el proyecto educativo de la escuela, profesionalidad de los enseñantes, etc. Acentuar la *originalidad* de la ERE ⁷⁵ en el concierto de las materias escolares no debe significar escamotear su

⁷³ Cf. Alemania ER 2.3.

⁷⁴ *Ibid*: España ER 10-16.

⁷⁵ Cf. España ER 17.

calidad didáctica y pedagógica. Y es de desear que, concebida de esta manera, la ERE se libre finalmente de los rasgos de ambigüedad y precariedad que, con tanta frecuencia, la han caracterizado.

1.4. ERE y catequesis eclesial: distinción y complementariedad

Se está elaborando así un cierto consenso general, aunque con distintas modalidades, sobre la conveniencia de distinguir claramente entre ERE y catequesis de la comunidad cristiana ⁷⁶. No se trata de contraposición, sino más bien de *complementariedad en la distinción*, basada en varios motivos: por *el lugar* (la escuela y la comunidad cristiana, respectivamente), por los *destinatarios* o participantes (los alumnos, por una parte y los creyentes o simpatizantes, por otra), por los *objetivos* (la confrontación con el hecho religioso y el crecimiento en la fe), por los *métodos*, etc. Se trata de una clarificación que, a no dudar, puede contribuir a mejorar, tanto la función educativa dentro de la escuela como el desarrollo del ministerio catequético en el ámbito de la acción pastoral de la Iglesia.

2. Nuevas perspectivas para la ERE

Si de las cuestiones de principio pasamos a la determinación más precisa de la *naturaleza y misión* de la ERE, nos topamos en seguida con un panorama teórico y práctico muy complejo, condicionado por las diversidad de teorías sobre la escuela, de visiones pedagógicas y modos distintos de ubicar la dimensión religiosa dentro del proyecto educativo escolar.

Limitándonos a algunos aspectos más generales, intentamos esbozar a continuación los rasgos más significativos del nuevo rostro de la ERE.

2.1. Objetivos de la ERE

Los objetivos de la ERE corresponden necesariamente a las motivaciones pedagógicas y didácticas que justifican su presencia en la escuela. Algunas expresiones del documento sinodal alemán nos ofrecen una buena explicitación:

«La Enseñanza de la Religión debe ser hecha de modo tal que el alumno pueda formarse una idea exacta y tomar una actitud responsable respecto a la religión y a la fe cristiana [...]. El alumno creyente encuentra en la Enseñanza de la Religión una ayuda para decidirse más conscientemente por su fe, evitando de esta manera el peligro de la inmadurez religiosa o de la indiferencia. El alumno que está todavía a nivel de búsqueda o enfrentado con dudas religiosas encontrará en la

⁷⁶ «Hay nexo indisoluble y clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis, que es transmisión del mensaje evangélico, una etapa de la evangelización»: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, Roma 1988, 68. Cf. Alemania ER, I, D; España ER 58-65; Brasil CR 125; A. P. PURNELL, *Our Faith Story*, Londres, Collins 1985, pp. 72-75; M. MATOS HOLGADO, *Catequesis de la comunidad y enseñanza de la religión*, «Sinite» 21 (1980) 185-196.

Enseñanza de la Religión la posibilidad de conocer las respuestas que la Iglesia da a sus problemas y tendrá la ocasión de reflexionar sobre ellas. [...] El alumno no creyente, pero que no rehusa la enseñanza religiosa, confrontándose con la posición opuesta, encuentra la ocasión de ver claramente su propia situación y puede, eventualmente, reconsiderarla»⁷⁷.

Sintéticamente se pueden resumir los objetivos de la ERE escolar en torno a una triple tarea: información, formación, educación para la convivencia.

□ **Información:** conseguir en los jóvenes un serio y objetivo conocimiento del fenómeno religioso, en su esencia y en sus variadas manifestaciones. Hoy reviste este objetivo una urgencia especial, dadas las proporciones alarmantes de la ignorancia religiosa en la sociedad actual.

□ **Formación:** se destacan algunos objetivos de cuño propiamente educativo:

- a) permitir una confrontación seria con los problemas de fondo del sentido de la vida y de las ultimidades del hombre, con todas sus implicaciones éticas⁷⁸;
- b) conseguir una síntesis entre saber humano y conocimiento religioso, entre fe cristiana y cultura⁷⁹;
- c) facilitar la maduración de decisiones libres y responsables en el campo religioso.

□ **Educación para la convivencia:** en una sociedad pluralista, desde el punto de vista religioso e ideológico, es muy importante educar a la convivencia pacífica y al diálogo, especialmente entre miembros de confesiones religiosas diferentes. Al respecto, la escuela puede representar un campo privilegiado de acción educativa.

2.2. Naturaleza y contenidos de la ERE

También sobre la identidad y contenidos de la ERE se diferencian las posiciones. Algunas reflexiones pueden guiarnos en un esfuerzo de clarificación:

— No convence la opinión de cuantos reducen la ERE a una *simple información*, pretendidamente «científica» y «neutral», sobre el hecho religioso, tanto si tal cometido se asigna a las diversas materias escolares, como si se hace objeto de una

⁷⁷ Alemania ER II, E 1.

⁷⁸ Cf. España ER 15. Así compendia un documento programático belga el objetivo fundamental de la ERE: «La enseñanza de la religión entiende ayudar a los jóvenes, con vistas a su humanización, a confrontarse, con toda la persona de modo sistemático y responsable, con los verdaderos problemas de la vida y con el último y global misterio de la existencia (problemas del sentido último), cuales en las religiones (dimensión religiosa) y, particularmente, en la religión hebreo-cristiana (cristianismo) se proponen y resuelven» *L'insegnamento della religione nella scuola Opzioni del Comitato di redazione della rivista belga «Tijdschrift voor catechese», «Catechesis» 47 (1978)15, p. 19, 71*

⁷⁹ «La enseñanza religiosa escolar tiene como objetivo estimular a que, desde un conocimiento de la fe cristiana, tenga lugar el diálogo interdisciplinar que debe establecerse entre el Evangelio y la cultura humana en cuya asimilación crítica madura el alumno» España ER 65 cf también AL (Líneas comunes) 171 y el documento cit. de la Congregación para la Educación Católica, 70

disciplina específica⁸⁰. Aparte de que es imposible una consideración realmente neutral en este ámbito⁸¹, se trataría en todo caso de una enseñanza *sobre* la religión, más que de enseñanza *de* la religión⁸², que no correspondería a la relevancia educativa del problema religioso y a los objetivos de una ERE bien entendida⁸³.

— También se nos antoja insuficiente la propuesta, articulada de diversas formas, de una ERE como clase de *religiosidad* que tendría por objeto, no las religiones históricamente existentes, sino *el problema o dimensión religiosa* en sus aspectos universales y comunes, incluso con el fin de evitar en la escuela la confrontación y la división entre miembros de religiones o confesiones distintas. Cabe observar, a este propósito, que la religiosidad no existe en realidad más que encarnada en las formas históricas de las religiones⁸⁴ y que, en todo caso, la relevancia educativa y socio-cultural del hecho religioso se fundamenta, no sólo en la religiosidad como tal, sino en la concreción histórica y social del fenómeno religioso tal como de hecho existe.

Parece legítimo concluir que una ERE fiel a su cometido escolar debe configurarse como *aproximación educativa y cultural al hecho religioso*, en sus *realizaciones históricas* y en la multiplicidad de sus *dimensiones*, en sintonía con el proyecto educativo y cultural de la escuela. Se trata, por lo tanto, de una enseñanza o área disciplinar semejante a las demás presentes en la escuela, que no excluye ningún aspecto relevante de la problemática religiosa, sino que presta atención, tanto a las exigencias modernas de la didáctica como a las reales condiciones y derechos de los alumnos.

2.3. El problema de la confesionalidad y obligatoriedad de la ERE

Entre los muchos problemas suscitados por la reciente reflexión sobre la ERE, hay dos que se anuncian particularmente delicados y de difícil solución: el de la *confesionalidad*, que encierra en sí la cuestión de la formación y nombramiento de los profesores de religión, y el de la *obligatoriedad o libertad* de la ERE en la escuela pública.

⁸⁰ Cf por ejemplo las posiciones de L. BORGHI y L. LOMBARDO Radice en *Dibattito sull'insegnamento della religione*, Zurich, PAS-Verlag 1972, pp 21-33 Cf E. ALBERICH, «La discusión sobre la enseñanza de la religión en la escuela. Sugerencias para una lectura de la situación actual», en *Enseñanza de la religión en la escuela. Problemática y debate*, pp 35-37

⁸¹ Cf USA (NCD) 234, G. BAUDLER, en *Scuola e religione*, 1, loc. cit., pp 234-236, E. ALBERICH, «Laicità della scuola e insegnamento religioso prospettive teologico-pastorali», en *Scuola e religione*, 2, pp 232-234

⁸² La distinción ha sido formulada de este modo por los humanistas ingleses cf F. SOMMERVILLE, en *Scuola e religione*, 1, p 283

⁸³ El documento alemán se expresa en términos más explícitos en la ERE «no se trata sólo de obtener conocimientos objetivos sobre la religión y la fe, sino también de hacer posible la religión y la fe» Alemania ER II, E 3

⁸⁴ Cf Alemania ER II C 1.

— Por lo que se refiere a la *confesionalidad*, las posiciones son muy diferentes, no sólo por la variedad de actitudes frente a las distintas «confesiones», sino también por el múltiple sentido que, de hecho, asume el término «confesional».

Existe una cierta convergencia en rechazar la *confesionalidad* propia de una ERE concebida como «catequesis» en sentido formal o como «Iglesia en la escuela». Como hay que excluir toda *confesionalidad* que se presente con talante dogmático, cerrado al diálogo e intolerante con las demás religiones e ideologías:

«La consideración de los puntos de vista de los demás, el respeto a sus convicciones y el diálogo abierto con ellos forman parte esencial de una enseñanza religiosa *confesional* que quiera estar de acuerdo con el espíritu de nuestro tiempo.»⁸⁵

Parece legítima, por el contrario, la *confesionalidad* si ello significa aceptar y asumir sin ambages la pertenencia religiosa de los protagonistas de la ERE: enseñantes, alumnos, padres. Tanto por razones de *transparencia educativa* como por respeto a la *objetividad* del hecho religioso, esta pertenencia no debe quedar entre paréntesis en el desarrollo de la ERE, sino que debe hacerse valer y ser objeto de adecuada reflexión, siempre dentro del respeto al pluralismo y a las exigencias de la institución escolar⁸⁶.

La comunidad educativa escolar tiene derecho a una enseñanza que corresponda de hecho a las convicciones religiosas de los interesados. Y por lo que se refiere al profesor de religión, éste debe poseer, además de la competencia *científica* en las ciencias de la religión, la competencia *interpretativa* propia de quien vive desde dentro la experiencia religiosa.

Aquí surge inevitablemente el problema de la participación de las confesiones religiosas y, por lo tanto, de sus jerarquías, en la gestión y organización de la ERE. Las fórmulas concretas son muy diversas al respecto, reguladas por formas jurídicas variadas, pero es aquí donde surgen con frecuencia dificultades y tensiones entre la sociedad civil y las instancias eclesiásticas.

Una sensibilidad auténticamente educativa y escolar de la ERE debería conducir a formas de participación y reconocimiento —por parte de todos— menos verticalistas y más democráticas, menos preocupadas del poder y del control y más conformes con las exigencias educativas de la escuela y de su gestión social.

— Respecto a la *obligatoriedad o libertad* de asistencia a la ERE también se dan posiciones y posibilidades muy diversas. Se va desde el carácter obligatorio de la ERE en algunos países, generalmente con la posibilidad de exención⁸⁷, a la asistencia *facultativa* (posibilidad de frecuentar o no la ERE⁸⁸) u *opcional* (posibilidad de escoger entre ERE y otra materia, por ejemplo, la ética)⁸⁹. Hay también

⁸⁵ *Ibid.*, II, G 1.

⁸⁶ En este sentido, conviene distinguir entre el valor auténtico de la «laicidad» y la degeneración exasperada del «laicismo»: cf. E. ALBERICH, «Laicità della scuola, etc.», p. 234.

⁸⁷ Así sucede, por ejemplo, en Austria y Alemania.

⁸⁸ Es la situación italiana, aunque todavía no claramente definida en sus modalidades de actuación.

⁸⁹ Como ocurre actualmente en España, en Bélgica, en algunos Länder alemanes, etc.

quien propone una especie de desdoblamiento de la ERE: confesional para los interesados y cultural-neutral para todos ⁹⁰.

Lo paradójico de la situación proviene del hecho de que se reivindica por un lado la ERE como *materia ordinaria* y, por tanto, como elemento constitutivo del proyecto didáctico de la escuela y, por otro lado, se la considera objeto de libre elección ⁹¹. Parece razonable pensar que, si la ERE asume seriamente su identidad educativa y escolar, perderá vigencia la exigencia de asistencia facultativa; y que una consideración seria y abierta del problema religioso, sin prejuzgar ni forzar las opciones personales, debería ser considerada como normal e, incluso, obligatoria, para cuantos viven un proceso educativo de maduración personal y de participación responsable en la vida de la sociedad.

3. Catequesis y ERE en la escuela católica

Mención especial merece la situación propia de las escuelas católicas, que, por un lado, presentan características especiales en relación con la catequesis, pero, por otro, comparten las dificultades y perspectivas de la escuela en general ⁹².

Como premisa importante, hay que recordar que la escuela católica, si quiere ser fiel a su misión, no debe reducir su «catolicidad» al simple hecho de incluir en sus programas la clase de religión y algunos momentos de culto o de oración. La misión formativa de la escuela católica compromete en forma global a toda la *comunidad educativa* escolar y a *todo el conjunto del proyecto educativo y didáctico* que se promueve y realiza. Es, sobre todo, en el ambiente educativo de la escuela donde se cumple o deja de cumplirse la misión evangelizadora y de formación cristiana ⁹³. Se puede decir, por esto, que es la «catolicidad» de la escuela la que

⁹⁰ Es la posición llamada en Italia «de la doble vía» («doppio binario») Cf L. PAZZAGLIA, *Scuola laica e insegnamento della religione*, «Religione e scuola» 10 (1982) 6, 246-251 En España ha sido presentada en COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Area de religion la religion y moral catolica en esta area Anteproyecto de Diseño Curricular Base, etc*, Madrid, EDICE 1989 (Educación primaria, p 4)

⁹¹ La paradoja aparece claramente expresada en el documento español «La religion, bajo este aspecto de oferta de sentido ultimo, siendo la disciplina escolar mas importante, es, sin embargo, la que menos puede imponerse» España ER 19 Es también la contradicción presente en el concordato italiano de 1984 Cf E ALBERICH, *L'insegnamento della religione*, loc cit p 1035

⁹² Sobre este tema, se puede consultar CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Dimension religiosa de la educacion en la escuela catolica Orientaciones para la reflexion y revision*, Roma 1988, Cuarta Parte («Enseñanza religiosa escolar y dimension religiosa de la educacion»), E ALBERICH, «La scuola cattolica come luogo di evangelizzazione», en M PELLERAY (Ed), *Progettare l'educazione nella scuola cattolica*, Roma, LAS 1981, pp 152-178, J GEVAERT, «Programmame l'insegnamento della religione nella scuola cattolica», *ibid*, pp 179-198, P CHICO GONZALEZ, *La escuela cristiana Perspectivas, exigencias, experiencias*, Madrid, Ed San Pio X-Bruno 1977, pp 431-448, J HONORE, *Aujourd'hui l'ecole catholique*, Paris, Le Centurion 1979, pp 136-147 «Catéchèse et liberté», INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUÉTICAS SAN PIO X, *Catequesis escolar crisis y perspectivas*, Madrid, Ed San Pio X 1977, D J PIVETEAU, *Catechesis in the School Environment*, «Lumen Vitae» 36 (1981)2, 177-184, G ROSSITER, *The need for a 'creative divorce' between catechesis and religious education in catholic schools*, «Religious Education» 77 (1982)1, 21-40, P MAYMI, *Un tema polemico catequesis y escuela cristiana*, «Educadores» 31 (1989)152, 619-649

⁹³ Cf el citado documento de la Congregación para la Educación Católica, Segunda Parte («Dimen-

hace posible la catequesis, y no al revés⁹⁴, y que, en todo caso, el acento hay que ponerlo en la globalidad formativa de la escuela más que en el momento particular de la ERE.

En línea de principio, dada la precisa identidad cristiana de la escuela católica, hay que subrayar no sólo la posibilidad, sino también el deber que tiene de garantizar auténticas experiencias de catequesis, en orden a favorecer la maduración de la fe y la síntesis entre fe y cultura⁹⁵.

Con frecuencia, sin embargo, la situación real de los alumnos, profesores y padres no corresponde de hecho a las exigencias de la catequesis en sentido propio, ya que no puede suponerse una aceptación pacífica de la fe y de su significado para la vida. De ahí la conveniencia, por razones de realismo pastoral y de coherencia educativa, de distinguir también en la escuela católica entre catequesis y ERE⁹⁶, otorgando a ésta las finalidades *educativas* y *didácticas* propias de la ERE en la escuela de todos⁹⁷. Concebida así, y siempre que la escuela ofrezca espacios apropiados de experiencia de fe y de formación cristiana, la ERE podrá responder también en las escuelas católicas a su específica tarea de información y formación al servicio de los jóvenes y de la convivencia pacífica en la sociedad de hoy.

4. Perspectivas pastorales

El nuevo planteamiento pedagógico-didáctico de la ERE y la distinción entre ERE y catequesis eclesial podrían inducir a pensar que se pierde así una posibilidad concreta de acción pastoral en la escuela pública, y hasta se podría poner en tela de juicio la conveniencia de estar presentes todavía en la escuela como profesores de religión. He aquí la objeción: la ERE, concebida como aproximación no formalmente catequética al hecho religioso, ¿interesa verdaderamente a la Iglesia como algo inherente a su misión?

A la pregunta se debe dar una respuesta claramente afirmativa⁹⁸, si se tiene presente el horizonte eclesiológico de la diaconía para el Reino:

«Una Iglesia que se remite a Jesucristo tiene como deber absolutamente irrenunciable el «vivir para los demás». Independientemente de que las personas pertenezcan o no a la Iglesia, ésta debe estar dispuesta a servirles con su realidad específica y con lo que es propio de su misión. La Enseñanza de la Religión en la

sion religiosa del ambiente»); E. ALBERICH, «La scuola cattolica come luogo di evangelizzazione», *loc cit*

⁹⁴ Cf la carta pastoral de los obispos holandeses del 11.1.1977 [trad italiana: *La scuola cattolica Lettera pastorale dei vescovi olandesi*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1977, p. 29].

⁹⁵ Cf CT 69; *La escuela católica* (Sagrada Congregación Educación Católica), 49-52.

⁹⁶ Es lo que hace explícitamente, como ya vimos, el documento *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica* «Hay nexo indisoluble y clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis», 68. No todos aceptan, sin embargo, esta posición: cf por ejemplo, P. MAYMI, *art cit*.

⁹⁷ «Los objetivos generales de la enseñanza de la religión son los mismos para las escuelas estatales y para las escuelas católicas». *L'insegnamento della religione nella scuola Opzioni* (doc. belga cit., 11 2)

⁹⁸ Cf Alemania ER II, F; España ER 58-70

escuela es una de las formas en que se puede realizar este servicio a los jóvenes. Es necesario, por tanto, verlo bajo el aspecto diaconal»⁹⁹.

Desde otro punto de vista, resalta la importancia pastoral de la ERE en cuanto que, aun sin ser catequesis en sentido formal, debe ser calificada como *forma original de ministerio de la palabra eclesial*, en cuanto enseñanza y testimonio de cristianos dentro de la escuela. Esta forma peculiar recaba su originalidad del *ambiente* escolar y de las finalidades propias de la ERE, y podrá presentar rasgos, según los casos, que lo aproximen a la evangelización, a la catequesis o a la reflexión teológica¹⁰⁰.

En resumen: la ERE no pierde *significación* pastoral sino que cambia, en cierto modo, de *ubicación* dentro de la pastoral. Si antes pertenecía al ámbito formal de la catequesis, ahora se aproxima más propiamente al signo de la *diaconía* y al dinamismo de la *evangelización*. Su papel se revela providencial para la Iglesia, que puede así entrar en contacto con una gran cantidad de jóvenes que difícilmente encontraría en otros lugares. La ERE puede resultar, además, dentro de la escuela, una palestra privilegiada de diálogo y de confrontación entre la fe y la cultura contemporánea. Por lo demás, no tiene sentido alguno contraponer la ERE a la catequesis: se trata de dos formas complementarias de servicio eclesial que deben integrarse mutuamente y ponerse, cada una en su ámbito, al servicio de la promoción integral del hombre.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ Para una profundización del tema de la *koinonia-comunión* y del actual *movimiento comunitario* de la Iglesia, sugerimos.

BORI, P. C., *Koinonia L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia 1972

COPPENS, J., *La koinonia dans l'Eglise primitive*, «Eph Theol. Lovanienses» 40 (1970) 116-121

DELESPESE, M., *Revolucion evangelica*, Bilbao, Mensajero 1971

FRANKENMOLLE, H (Ed.), *Kirche von unten Alternative Gemeinden*, Munich-Maguncia, Kaiser-Grunewald 1981

GARCIA-MURGA, J. R., *Comunidad, experiencia del Espiritu, liberación*, Madrid, Marova 1977.

GODIN, A., *La vida de los grupos en la Iglesia*, Madrid, Studium 1973.

⁹⁹ Alemania ER II, F 1, España ER parte 4 «La enseñanza religiosa, servicio eclesial» «La enseñanza religiosa es, ante todo, un servicio a la escuela, a los jóvenes que se encuentran en estado de enseñanza (cf servicio de la Iglesia al mundo) La enseñanza religiosa escolar no constituye, en primer lugar, una especie de self-service de la Iglesia, es decir, un servicio a la Iglesia por medio de la escuela» *L'insegnamento della religione nella scuola Opzioni* 5 2-5 3

¹⁰⁰ Cf España ER 71-78

- HORTELANO, A., *Comunidades cristianas, fracaso o base y futuro de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme 1987.
- JURIO GOICOECHEA, P., *Apunte teológico sobre la comunidad*, «Lumen» 3 (1979) 246-264.
- KLOSTERMANN, F., *Gemeinde - Kirche der Zukunft These - Dienste - Modelle*, 2 vol., Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1975.
- LACHAGA, J.-M., *Iglesias particulares y grupos étnicos*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1981.
- LEHMANN, K., *Was ist eine christliche Gemeinde?*, «Intern. Kath. Zeitschrift Communio» 2 (1972) 6, 481-497.
- LIEGE, P. A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia*, Madrid, Narcea 1978.
- MAERTENS, J. T., *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme 1973.
- METZ, R. - J. SCHLICK (Eds.), *Los grupos informales en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme 1975.
- SECRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS (MADRID), *Comunidades plurales en la Iglesia*, Madrid, Paulinas 1981.
- TANGE, A., *Análisis psicológico de la Iglesia*, Bilbao, Mensajero 1972.
- TILLARD, J.-M. R., *Église d'églises L'ecclésiologie de communion*, París, Cerf 1987.
- TONELLI, R., *Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa*, Roma, LAS 1983.
- USEROS, M., *Cristianos en comunidad*, Salamanca, Sígueme 1970.

■ Entre la abundante producción sobre las *comunidades de base* seleccionamos algunas publicaciones significativas o dotadas de bibliografía:

- AZEVEDO M. de C., *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da Fé*, São Paulo, Loyola 1986.
- BELTRAN ACOSTA, E., *Pastoral de conjunto y comunidades de base Iglesia en conversión*, Bogota, Indo American Press Service 1971.
- BOFF, C., *Comunidade Eclesial, Comunidade Política Ensaio de Eclesiologia Política*, Petrópolis, Vozes 1978, pp. 51-63.
- BOFF, L., *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, 2 ed., Santander, Sal Terrae 1980.
- CNBB, *Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*, 3 ed., São Paulo, Paulinas 1984.
- Comunidades eclesiais de base Uma Igreja que nasce do povo Encontro de Vitória*, Petrópolis, Vozes 1975.
- «Concilium» 11 (1975) 4: *Comunidades de base*.
- FLORISTAN, C. (Ed.), *Comunidades de base*, Madrid, Marova 1971 (con amplia bibliografía).
- GALLO, L., «Comunidades de base (America Latina)», en DIC. CAT. 207-208.
- MARINS, J. et alii, *Comunidades eclesiales de base*, Bogotá, Paulinas 1977.
- MARINS, J., *Las Comunidades Eclesiales de Base en Puebla Lo que fue Asumido y el Proceso que sigue*, «Medellin» 5 (1979) 17-18, pp. 130-151.
- «Mision abierta» 71 (1978) 1: *Nuevas comunidades cristianas, hacia una Iglesia que nace del pueblo?*
- «Pro Mundi Vita Bulletin» 62 (1976): *Les communautés de base dans l'Église*.

SECONDIN, B., «Comunità (cristiane) di base», en: E. ANCILLI (Ed.), *Dizionario di Spiritualità dei laici*, Milan, Opera della Regalita 1981, pp. 131-146 (con extensa bibliografía).

SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Salamanca, Sigueme 1979.

TAMAYO ACOSTA, J. J., *Comunidades cristianas populares*, Salamanca, Sigueme 1981.

TAMAYO ACOSTA, J. J., «Comunidades de base», en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp. 141-161

VAN NIEUWENHOVE, J., *Puebla et les communautés de base*, «Lumen Vitae» 34 (1979) 3, 177-196

WARNIER, P., *Nouveaux témoins de l'Eglise Les communautés de base*, Paris, Centurion 1981.

■ Sobre la relación entre *catequesis* y *comunidad*, cf

«Actualidad Catequética» N. 92-93 (1979) *Comunidad cristiana y catequesis*.

Brasil CR, IV Parte *A Comunidade Catequizadora*

CANSI, B., *Catequese comunitaria, formação da comunidade catequética*, Petrópolis, Vozes 1984.

La comunidad catequizadora en el presente y futuro de América Latina. I. Semana Latinoamericana de catequesis, Quito 3-10 de Octubre 1982, Bogotá, Departamento de Catequesis CELAM 1983.

EMEIS, D., *Die Gemeinde als Voraussetzung und Ziel der Katechese*, «Katechetische Blätter» 101 (1976) 3, 192-200.

FORNIELES REYES, A., *El grupo y su función dinámica como realidad mediadora de la fe*, Salamanca-Tejares, Ins. Pont. San Pío X 1974.

«Lumen Vitae» 43(1988)4: *Communautés, lieux de catéchèse*

MOVILLA, S., *Educación de la fe y comunidad cristiana*, «Sinite» 23 (1982)71, 317-331

■ Sobre el problema de la enseñanza religiosa escolar existe una amplísima bibliografía, de la que destacamos:

ALBERICH, E., *Laicità della scuola e insegnamento religioso*, «Orientamenti Pedagogici» 20 (1973)2, 212-231.

ALBERICH, E., *Scuola educativa e insegnamento religioso*, «Orientamenti Pedagogici» 20 (1973) 3, 447-461

ALBERICH, E. et alii, *Enseñar religion, hoy*, Madrid-Barcelona, Bruño-Ed. Don Bosco 1980.

ALBERICH, E., *L'insegnamento della religione tra catechesi e approccio culturale*, «Orientamenti pedagogici» 33 (1986)6, 1026-1037.

BISSOLI, C - Z. TRENTI (Eds.), *Insegnamento della religione e professionalità docente*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1988.

«Catéchèse» 53 (1973): *L'école et l'éducation de la foi*.

Dibattito sull'insegnamento della religione, Atti del «Colloquio» sull'insegnamento della religione nella scuola secondaria superiore (Roma, 5-6 novembre 1971), Zurich, PAS-Verlag 1972.

ESTEPA LLAURENS, J. M., *Enseñanza religiosa y escuela*, «Actualidad Catequética» N. 87 (1978) 217-262.

- FOSSION, A., *La catéchèse scolaire d'hier à demain*, «Nouvelle Revue Théologique» 102 (1980) 1,3-21.
- GRUEN, W., *O Ensino Religioso na Escola Pública*, Belo Horizonte, S. Vicente 1976.
- INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS CATEQUÉTICAS SAN PÍO X (Ed.), *Catequesis escolar: crisis y perspectivas*. VIII Jornadas de Pastoral Educativa, Madrid, Ed. San Pío X 1977.
- ISTITUTO DI CATECHETICA DELL'UNIVERSITA' SALESIANA (Ed.), *Scuola e religione. 1. Una ricerca internazionale. Situazione, problemi, prospettive*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1971.
- ID., *Scuola e religione. 2. Situazione e prospettive in Italia*, *ibid.*, 1973.
- ID., *Insegnare religione oggi*, 2 vol., *ibid.* 1977 (traducción española parcial: *Enseñanza de la religión en la escuela. Problemática y debate*, Madrid-Barcelona, Bruño-Ed. Don Bosco 1978).
- «Lebendige Seelsorge» 27 (1976) 3-4: *Religionsunterricht-Schule- Gemeinde*.
- LEONARD, J., *Pour une catéchèse scolaire*, Paris, Lethielleux 1978.
- La formation religieuse à l'école*, «Lumen Vitae» 32 (1977) 2, 135-146.
- MATOS HOLGADO, M., *Catequesis de la comunidad y enseñanza de la religión*, «Sinite» 21 (1980) 64, 185-196.
- MILANESI, G., *Religione e liberazione. Ricerca sull'insegnamento della religione in Umbria*, Turín, SEI 1971.
- MONTERO GUTIÉRREZ, M., *Presupuestos básicos para una enseñanza religiosa escolar en los centros estatales*, «Actualidad Catequética» N. 99 (1980) 491-499.
- PAJER, F., *Per uno statuto laico dell'insegnamento religioso scolastico*, «Religione e scuola» 7 (1978-79) 8-9, 350-359.
- PAJER, F., «Enseñanza religiosa escolar (naturaleza y fundamento)», en DIC. CAT. 311-315.
- «Pastoral misionera» 12 (1976)6: *Enseñanza de la religión hoy*.
- PAZZAGLIA, L., *Scuola laica e insegnamento della religione*, «Religione e scuola» 10 (1982) 6, 246-251.
- PIVETEAU, D. J., *Catechesis in the School Environment*, «Lumen Vitae» 36 (1981)2, 177-184.
- «Religione e scuola» (Ed.), *L'ipotesi del doppio binario*, Brescia, Queriniana 1982.
- ROSSITER, G., *The need for a «creative divorce» between catechesis and religious education in catholic schools*, «Religious Education» 77 (1982)1, 21-40.
- SCHILLING, H., *Religion in der Schule. Eine Einführung in die Prolemtik des Religionsunterrichts an der staatlichen Schule*, Munich, Don Bosco 1972.
- TOTOSAUS, J. M., *Església i món escolar*, Publ. de l'Abadia de Montserrat 1973.
- USEROS, M., «Enseñanza religiosa», en: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp. 272-285.

CATEQUESIS Y LITURGIA

La relación entre liturgia y catequesis tiene en su haber una larga y probada tradición, ya que las celebraciones litúrgicas, sobre todo los sacramentos, han constituido desde siempre un punto de referencia y un ambiente privilegiado para el ejercicio de la catequesis. Más aún, se puede decir que, durante largos períodos de la historia cristiana, tarea prevalente de la catequesis ha sido preparar a los sacramentos y a la vida litúrgica.

El último siglo de historia de la catequesis ha visto acentuarse aún más la influencia de la liturgia sobre la catequesis, gracias sobre todo a los avances del movimiento litúrgico que, precediendo con mucho el desarrollo de la renovación catequética, pudo poner sus conquistas y experiencias al servicio de la revitalización de la práctica catequística ¹.

A partir del Concilio Vaticano II, la unión entre catequesis y liturgia ha seguido siendo un capítulo de primaria importancia en el quehacer pastoral de la Iglesia, gracias al impulso renovador de la Constitución «Sacrosanctum Concilium» y a la reforma posconciliar de la liturgia. Pero son tales y tantos los cambios experimentados por ambas funciones eclesiales, que se impone una revisión y esclarecimiento de sus mutuas relaciones.

I. ENTRE LITURGIA Y CATEQUESIS: ¿UN DIALOGO DIFICIL?

Una primera constatación: en los últimos tiempos no faltan incomprendiones y puntos de fricción entre liturgistas y catequetas, tanto a nivel de reflexión como en el terreno de la praxis pastoral ².

¹ Bastaría recordar la obra catequética, fuertemente impregnada de elementos litúrgicos, de figuras como Françoise Derkenne y Lubienska de Lenval. Cf. DIC. CAT.

² Véanse, por ejemplo, en la bibliografía final, los artículos de J. Aldazábal, A. Rouet, R. Sauer, J. Thunus, A. M. Triacca, y el número monográfico citado de «Rivista Liturgica».

1. Objeciones a la catequesis, desde la liturgia

Desde la vertiente litúrgica, se lanzan a la catequesis, entre otras, estas objeciones:

— La praxis de la catequesis ha olvidado en gran parte la liturgia y las exigencias de la catequesis litúrgica. Esto explica hacia cierto punto los límites y relativo fracaso de la reforma litúrgica posconciliar.

— La catequesis actual siente predilección por la dimensión *antropológica* (problemas del hombre, experiencia vital, compromiso liberador), con menoscabo de la atención debida a la celebración y al culto en la vida cristiana. En este sentido, la renovación de la catequesis habría olvidado la importancia central de la experiencia litúrgica en el dinamismo del crecimiento de la fe.

— Con frecuencia la liturgia resulta instrumentalizada en función de objetivos catequéticos que no respetan su naturaleza celebrativa y simbólica³. Bastaría recordar algunas «utilizaciones» del sacramento de la confirmación o el uso indiscriminado de la Eucaristía con fines didácticos o psicológicos.

2. Objeciones a la liturgia, desde la catequesis

Desde la catequesis, se suele objetar a la liturgia:

— No faltan expresiones que absolutizan de alguna manera la liturgia, como si fuera el lugar, no sólo privilegiado, sino *exclusivo* de la presencia salvífica del misterio de Cristo. Cuando se dice, por ejemplo, que «en la liturgia se realiza lo que la catequesis anuncia», se reduce unilateralmente el papel de la catequesis y se olvida el carácter eficaz y «sacramental» de la Palabra de Dios en sus distintas formas.

— Resulta también exagerado el papel de la liturgia cuando se proclama, por ejemplo, que ella es «el fin y la fuente de la catequesis»⁴, o que toda catequesis debe considerar la liturgia como «norma estructural» esencial⁵, o que la catequesis verdadera es solamente «la oficial, reservada al Obispo y a sus colaboradores y desarrollada en el marco litúrgico, comentando los libros sagrados»⁶.

— Mientras se afirma, y con razón, que la liturgia es la primera fuente del espíritu cristiano (cf. SC 14) y «catequesis permanente de la Iglesia»⁷, se cae a

³ Cf. por ejemplo, L. MALDONADO, *Celebrar Reflexiones para un diálogo entre catequistas y liturgistas*, «Teología y catequesis» 7 (1988) 26-27, 463-475.

⁴ Cf. A. VERHEUL, cit. por E. MOELLER, *Liturgie et catéchèse au Congrès Liturgique de Houthalen* (29-31 octobre 1978), «Questions Liturgiques» 60 (1979)3, 318.

⁵ Era esta la tesis defendida por J. DREISSEN, *La linea liturgica della nuova catechesi*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1969, criticado por W. LANGER, *Die Liturgie als «Form und Norm» der Katechese?*, in «Katechetische Blätter» 91 (1966) 600-603.

⁶ P. DACQUINO, *Teologia della Catechesi*, «Catechesi» 37(1968) 404, p. 22.

⁷ I. H. DALMAIS, «La liturgia y el depósito de la fe», en: A. G. MARTIMORT (Ed.), *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder 1965, p. 259

veces en una exaltación abstracta que de hecho ignora las condiciones reales de ejercicio de tal valencia catequética, como son, entre otras, el contexto socio-cultural, las exigencias pedagógicas de los sujetos, las leyes de la comunicación significativa, etc.⁸

— En el ámbito concreto de la **celebración de los sacramentos** son muchas las perplejidades suscitadas por una praxis pastoral que no garantiza la autenticidad y eficacia de los mismos. Piénsese en las motivaciones ambiguas de tantas demandas de sacramentos (bautismo, matrimonio, confirmación, primera comunión), en tantos casos de insuficiente preparación, en la ausencia de los padres en la iniciación sacramental de los hijos, en la mentalidad casi mágica que acompaña la recepción de algunos sacramentos, etc. Son situaciones y problemas que preocupan y ponen a prueba la paciencia y el esfuerzo de cuantos creen en la seriedad del camino de fe, a través de los sacramentos, y en la dignidad y significado de los mismos.

— Un problema muy arduo, tanto para la catequesis como para la liturgia, es el de la **iniciación cristiana**, con su estrecha conexión de camino de fe, expresión sacramental y experiencia de vida cristiana. El proceso de iniciación sufre hoy en general una grave crisis, y son muchas las situaciones problemáticas que ofrece: la práctica del bautismo generalizado de los niños, el orden y la edad de los sacramentos de la iniciación, la iniciación al sacramento de la penitencia, la pastoral de la confirmación, la existencia de «catecumenados» para los cristianos bautizados y confirmados, etc. Son casos y situaciones que ponen al descubierto la complejidad y dificultad de la relación existente entre catequesis y liturgia.

II. LA LITURGIA EN EL CONCIERTO DE LAS FUNCIONES ECLESIALES

(El rostro y la perspectiva del *signo de la liturgia*)

El mundo abigarrado de la *liturgia*, en su sentido amplio (eucaristía, sacramentos, año litúrgico, liturgia de las horas, acciones paralitúrgicas y extralitúrgicas), no constituye un conjunto estático e inamovible, sino que experimenta, especialmente en nuestra época, un dinamismo vivaz y renovador. Factores importantes como el *movimiento litúrgico*, verdadero «paso del Espíritu Santo por su Iglesia» (SC 43), la doctrina conciliar sobre la liturgia⁹, la reforma litúrgica posconciliar y la reflexión teológica, han suscitado una *renovación* decisiva de la identidad de la liturgia y una *ampliación* de sus perspectivas. Evocaremos brevemente algunos aspectos

⁸ Un caso típico de abstractismo es la insistencia en el orden tradicional de los sacramentos de iniciación. Cf. E. ALBERICH, *Pastorale giovanile e sacramenti. A proposito dell'età più conveniente per conferire i sacramenti dell'iniziazione cristiana*, «Orientamenti Pedagogici» 14 (1967) 1324-1363, D. BOROBIO, *Confirmación e iniciación cristiana*, «Teología y Catequesis» N. 21 (1987) 25-46

⁹ No sólo en SC, sino también en otros documentos, especialmente LG y GS.

{ de esta renovación, como punto obligado de referencia para perfilar la }
{ relación entre liturgia y catequesis. }

1. La visión conciliar de la liturgia

No es necesario ponderar aquí el esfuerzo ingente de profundización que el movimiento litúrgico, primero, y la reflexión conciliar, después, han realizado en la concepción misma de la realidad litúrgica. Baste recordar algunos aspectos de la visión inadecuada de liturgia que prevaleció durante siglos: formalismo, rubricismo, devocionalismo, moralismo, individualismo, clericalismo, etc. Poco a poco han ido emergiendo y revalorizándose los rasgos esenciales y significativos de la liturgia: la dimensión *histórico-salvífica*, la centralidad *crisológica* (en cuanto celebración y presencia del misterio pascual de Cristo), la perspectiva *eclesial y escatológica*. Densa y elocuente aparece la definición de liturgia presente en el Concilio:

«Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realiza la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro.» (SC 7).

Así mismo, el Concilio recuerda que la liturgia es «acción sagrada por excelencia» (SC 7) y que, aun sin agotar la totalidad de la acción de la Iglesia (SC 9), representa, sin embargo, «la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Difícilmente cabría acentuar con más vigor el alcance y la centralidad de la acción litúrgica en la experiencia cristiana y eclesial. Como para la Eucaristía, se puede decir, no sólo que «la Iglesia hace la liturgia», sino también, en cierto sentido, que «la liturgia hace la Iglesia»¹⁰.

Ahora bien, para que este papel central de la liturgia no quede aislado y casi absolutizado en el marco de la realidad eclesial, hay que prestar atención a algunos desarrollos y ampliaciones que afectan de forma especial a la función de la catequesis.

2. Liturgia, palabra y fe

Una primera ampliación de horizonte atañe a la relación entre *liturgia y palabra*. La teología renovada de la liturgia ha subrayado el *papel esencial de la palabra en la acción litúrgica*, no como elemento previo o unido al rito, sino como realidad constitutiva del rito mismo. En la liturgia, reflejo de la ley estructural de la revelación como acontecimiento y como palabra (cf. DV 2), se requiere siempre la

¹⁰ Recuérdese la famosa expresión de H. De Lubac: «C'est l'Eglise qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Eglise»: *Méditation sur l'Eglise*, París, Aubier 1953, p. 113.

palabra profética interpretativa para desvelar en el signo la realidad salvífica manifestada y actuada. Los signos litúrgicos son, al mismo tiempo, *anuncio, memoria, promesa y solicitud*¹¹, pero sólo por medio de la palabra se pone en evidencia esta múltiple significación del rito.

La estrecha vinculación entre liturgia y palabra se patentiza sobre todo en los sacramentos, cuya «forma» está constituida precisamente por la «palabra de fe» (*verbum fidei*) que, encarnándose en los ritos, los transforma en sacramentos o «*verba incarnata*», en analogía con la encarnación de Cristo, Verbo o Palabra de Dios¹². El ministerio de la palabra entra así en el corazón mismo de los sacramentos: gracias a él, un acto ritual se convierte en manifestación misteriosa del acto celestial de Cristo que actúa la salvación¹³.

Pero no menos densa y elocuente es la relación entre *liturgia y fe*. La liturgia de la Iglesia, en su calidad de «palabra de fe» de la Iglesia misma, llega a ser eficaz y significativa sólo si se celebra *desde la fe*. El hombre es siempre justificado *por medio de la fe*, incluso en los ritos más objetivamente eficaces, como en la Eucaristía y los sacramentos: «como los antiguos Padres se salvaron por la fe en Cristo que iba a venir, así nosotros nos salvamos por la fe en Cristo nacido y crucificado. Pues bien, los sacramentos son ciertos signos que expresan la fe por la que el hombre se justifica»¹⁴. Dicho de otra manera: *la actitud de fe pertenece intrínsecamente a la realidad litúrgica y sacramental*. Es una nueva visión de la eficacia sacramental:

«La teología clásica decía: «no hay sacramento fructuoso, sin la fe del sujeto»; la teología contemporánea prefiere decir: «no hay *acontecimiento sacramental*, sin la fe» [...] No se niega de ningún modo la eficacia *ex opere operato* del rito, pero se la quiere situar en el verdadero clima que le permite realizarse. Al binomio «sacramento y fe» se prefiere la fórmula tradicional «sacramento de la fe.»¹⁵

«La fe no es algo externo al sacramento, es parte constitutiva del mismo. Así como no hay fe verdadera sin sacramento, porque no sería la fe que proclamaron los apóstoles, tampoco hay sacramento sin fe, porque no sería el sacramento querido por Cristo.»¹⁶

Se deduce de aquí que toda la actividad litúrgico-sacramental de la Iglesia constituye, sí, una auténtica y gratuita *oferta* de gracia, pero no sin solicitar por su

¹¹ Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, BAC 1959.

¹² «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum»: S. AGUSTIN, *In Ev. Joh. Trac.* 80, 3 (Pl 35, 1840). Más claramente aún se expresa STO. TOMÁS: «[Sacramenta] possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est verbum incarnatum: cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum»: *Summa Theol.* III, q. 60, a. 6, in c.

¹³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor 1968, pp. 143-148.

¹⁴ STO. TOMÁS, *Summa Theol.* III, q. 61, a. 4.

¹⁵ J. M. R. TILLARD, *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, «Sacra Doctrina» 45 (1967) 44.

¹⁶ D. BOROBIO, «De la celebración a la teología: ¿Qué es un sacramento?», en: D. BOROBIO (Ed.), *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental*, 2 ed., Salamanca, Sígueme 1987, pp. 528-529.

parte la *acogida de la fe*. Y sólo en cuanto que los sacramentos expresan la fe, «signa protestantia fidem», llegan a ser verdaderamente signos eficaces de la gracia que salva ¹⁷.

A esto se añaden dos importantes apoyaturas, propias de una teología renovada de la liturgia: la afirmación de que los ritos litúrgicos no son *cosas*, sino *acciones* (acciones personales, encuentros, diálogos) ¹⁸ y el nuevo énfasis en el carácter de *signo* de la liturgia en general y de los sacramentos en particular ¹⁹. Ambas acentuaciones invitan a superar toda visión mecánica y automática de la celebración litúrgica, subrayando la importancia de la participación personal y la necesidad de garantizar un correcto proceso de comunicación ²⁰.

Es fácil entrever el alcance operativo de estas consideraciones y las perspectivas que abre en la praxis pastoral ²¹. Al mismo tiempo permitirán una profundización más aguda de la relación entre liturgia y catequesis, momento eclesial del ministerio de la palabra para la educación de la fe.

3. Liturgia y sacramentalidad global de la Iglesia

Otro relieve de importancia pone en relación a la liturgia con todo el conjunto de la sacramentalidad eclesial. La Iglesia, en cuanto «visibilidad histórica de la gracia salvadora» ²², es toda ella sacramental, respecto a Cristo, «sacramento primordial» ²³ y al proyecto del Reino. Esto quiere decir que *todo el conjunto de la acción eclesial* (anuncio, predicación, testimonio, caridad, comunión, servicio, etc.) constituye el inicio y germen del Reino (LG 5), y es, por lo tanto, signo revelador y eficaz del misterio salvador de Cristo.

En este sentido, aunque se distingan en la Iglesia niveles distintos de eficacia sacramental, no se debe aislar la sacramentalidad litúrgica fuera del contexto de la *experiencia global* de la comunidad cristiana. Si justamente se considera la liturgia, en un sentido estricto, como «la dimensión sacramental de la vida de la Iglesia» ²⁴, la epifanía o «manifestación de la Iglesia» (SC 41), no por esto debe quedar desli-

¹⁷ No se niega con esto la recta concepción de la eficacia «ex opere operato», que significa sustancialmente, «eficacia a partir del misterio de Cristo» (E SCHILLEBEECKX, *op cit*, p 88), «promesa inequívoca y permanente, hecha a los hombres individuales por el Dios de la nueva y escatológica alianza, en forma irrevocable y en cuanto tal reconocible e historicamente captable» (K RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder 1967, p. 35).

¹⁸ Cf J GELINEAU, *Liturgia para mañana*, Santander, Sal Terrae 1977, pp 119-129

¹⁹ Cf por ejemplo A M ROGUET, *I Sacramenti nel loro valore di segni*, «Sacra Doctrina», 45 (1967) 79-92, D BOROBIO, *loc cit*, pp 485-491

²⁰ La historia y la experiencia son testigos, por desgracia, de la facilidad con que la liturgia ha ignorado estas exigencias y degenerado en ritualismo. Baste recordar, antes del Concilio, el rito del bautismo de niños (tratados como si fueran adultos), el uso del latín, la presencia de gestos incomprensibles o inusuales, etc.

²¹ Algunas consecuencias han sido explicitadas en E ALBERICH, *Pastorale giovanile e sacramenti*

²² K RAHNER, *op cit*, pp 11-25

²³ Cf E SCHILLEBEECKX, *op cit*

²⁴ Cf A AUBRY, *Le temps de la liturgie est-il passé?*, Paris, Cerf 1968, p 20

gada del efectivo y múltiple ejercicio de la más amplia sacramentalidad eclesial²⁵. La liturgia responde verdaderamente a su papel privilegiado en la vida de Iglesia, como «cumbre y manantial» («culmen et fons», SC 10), sólo si aparece de verdad como *manifestación y celebración de toda la vida eclesial* que es, toda ella, signo eficaz del misterio del Reino.

No sólo: más allá de las fronteras eclesiales, se vislumbra el vasto horizonte del plan salvífico universal de Dios, que alcanza de hecho a personas y situaciones de toda índole. Sabemos que también fuera de la visibilidad eclesial actúa la gracia salvadora de Dios y se construye el Reino. Los sacramentos no son por lo tanto canales *exclusivos* de un influjo salvador que Dios introduce vez por vez en la historia humana, sino más bien anuncio y manifestación de un culto y de una gracia que el Espíritu de Dios suscita por doquier en la humanidad y a lo largo de la historia. La liturgia de la Iglesia se abre así al vasto signo de la «liturgia del mundo»²⁶.

4. Liturgia y sacerdocio de la vida

Si la liturgia cristiana se define, en su misterio más profundo, como «ejercicio del sacerdocio de Jesucristo» (SC 7), resulta iluminante subrayar el carácter original y único de tal sacerdocio y recuperar de este modo el significado característico y especialísimo del culto litúrgico cristiano.

El *sacerdocio de Cristo*, como atestigua el Nuevo Testamento y en particular la carta a los hebreos, representa una radical novedad respecto a las concepciones veterotestamentarias y paganas del sacerdocio. Jesús, en efecto, no perteneciendo a la tribu sacerdotal de su pueblo, no ejerce un sacerdocio cultural y litúrgico sino que, consagrado sacerdote desde su Encarnación, transforma toda su vida, y en especial su muerte y resurrección, en ofrenda sacrificial perfecta de una nueva y eterna alianza. Este sacerdocio no se ejerce por medio de ritos o ceremonias sacrificiales: el nuevo y definitivo sacrificio es el de la vida entregada en el cumplimiento de la voluntad de Dios (cf. Hb 10,5-7). En el misterio pascual de Cristo, que es sacerdote, altar y víctima, se consuma la plenitud del nuevo sacerdocio²⁷.

Constituida como «pueblo sacerdotal» por medio del Espíritu, *la Iglesia* participa de la dignidad y novedad del sacerdocio de Cristo. Como el de Cristo, su sacerdocio es «el sacerdocio de la vida, entregada a los hombres por fidelidad a

²⁵ También aquí cabe constatar, a la luz de la historia, la paulatina concentración exclusiva en los «siete sacramentos» y el progresivo empobrecimiento de toda la rica variedad de ritos y acciones que atestiguan la antigüedad cristiana (por ej. para obtener el perdón de los pecados)

²⁶ Cf K RAHNER, *Ueberlegungen zum personalem Vollzug des sakramentalen Geschehens*, «Geist und Leben» 43 (1970) 282-301

²⁷ Cf J MATEOS, *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad 1972, pp. 97-102 «Cristo, ofreciéndose a sí mismo, ha puesto término al culto del Antiguo Testamento y a su régimen de ritualismo exterior (Hb 10,9) Su sacrificio, en efecto, no es una realidad paralela a su existencia, sino que asume su misma existencia, desde su entrada en el mundo (10,5) hasta su muerte en la cruz (2,14; 12,2)» A. VANHOYE, *Cristo e il nostro sacerdote*, Turin, Marietti 1970, p. 54.

Dios; su lugar sagrado es el mundo; su tiempo sagrado, la historia, iluminada por la esperanza; su ofrenda y su sacerdote, el hombre dedicado a Dios y al prójimo. La consagración se recibe en el bautismo, que incorpora a Cristo, a su muerte y a su vida. El ejercicio es la vida entera: alegría y dolor, fiesta y tarea»²⁸.

Es necesario insistir en *la originalidad del culto cristiano como «culto espiritual» y ofrenda de la vida* (cf. Rm 12,1-2), como confirma claramente la terminología neotestamentaria y la praxis de los primeros cristianos. Ellos prefirieron ser llamados ateos y «sin culto», antes que desdibujar la novedad de su sacerdocio. Tenían una liturgia, pero expresada en un lenguaje no cultural. Su verdadera liturgia, su culto, eran en el fondo la misma vida ofrecida en sacrificio²⁹.

De hecho, existe siempre el peligro de perder de vista estos rasgos originales del culto cristiano y recaer en una visión cultural de la liturgia:

«Aquí vemos la verdadera concepción del culto cristiano: no puede ser separado de la vida, sino que consiste en la vida cristiana. Esta concepción [...] no es connatural en el hombre, que espontáneamente introduce una diferencia entre culto y vida. También los cristianos lo hacen espontáneamente. Es necesaria una continua reeducación para hacer comprender que Cristo ha cambiado esta situación y que ahora no hay culto auténtico fuera de la oferta personal existencial. El culto cristiano no consiste en ceremonias, ni siquiera consiste en sacramentos, consiste en la oferta de la propia persona en la vida concreta. Creo que debemos repetir esto muchas veces, para que penetre de verdad en todas las mentes y corazones.»³⁰

Estas consideraciones obligan a resituar la vida litúrgica en el marco de la vida cristiana, superando todo énfasis unilateral en lo puramente cultural. La liturgia, como la Iglesia, no constituye un fin en sí misma, sino que debe referirse siempre al proyecto del Reino en la totalidad de sus realizaciones y valores. De lo contrario, desvinculada de esta tensión esencial, separada de la *liturgia de la vida*, degenera fácilmente en ritualismo y se desvirtúa su función.

5. La tarea abierta de la pastoral litúrgica

Desde el punto de vista pastoral, el mundo de la liturgia presenta hoy innegables conquistas y logros, pero también dificultades y problemas no resueltos todavía. La renovación conciliar ha contribuido ciertamente a superar, al menos en parte, no pocas parcialidades y deformaciones heredadas del pasado: por ejemplo, la liturgia como «protocolo» o «ceremonial» que cumplir, o como función a la que se asiste pasivamente, o como fuente automática de eficacia espiritual, etc., aunque

²⁸ J. MATEOS, *op cit*, p. 102. cf. A. VANHOYE, *loc cit*, p. 55; A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil 1980.

²⁹ Cf. A. AUBRY, *op cit*, p. 51; S. LYONNET, «La naturaleza del culto en el Nuevo Testamento», en: *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid, Taurus 1969, pp. 439-477; Y. BASURKO - J. A. GOENAGA, «Originalidad del culto cristiano», en: D. BOROBIO (Ed.), *op cit*, pp. 57-70.

³⁰ A. VANHOYE, *I due aspetti del sacerdozio cristiano*, «Presenza pastorale» 57 (1987)9/10, p. 968.

estamos todavía muy lejos de haber eliminado del todo éstos y otros defectos. En parte hay que lamentar todavía un cierto aislamiento pastoral de la liturgia, la permanencia de una mentalidad clerical y rubricista incluso ante los ritos reformados, la pobreza comunicativa y expresiva de muchas celebraciones. Hablando en términos generales, se puede decir que, tras el entusiasmo inicial de las novedades posconciliares, se ha venido consolidando un sentido de cansancio y de desilusión, la sensación de que sólo en mínima parte la realidad ha correspondido a las esperanzas suscitadas por la renovación litúrgica. Entre las causas que pueden explicar este fenómeno, nos interesa subrayar por lo menos tres:

□ *La falta de catequesis suficiente y apropiada.* A los esfuerzos de renovación de textos y ritos, no ha correspondido una adecuada catequesis que permitiese interiorizar el significado y las exigencias de la nueva mentalidad. Muchos cambios han quedado solamente en la superficie, sin alcanzar el nivel de las convicciones y actitudes de fe.

□ *Las insuficiencias de la reforma litúrgica posconciliar.* Hablando en términos generales, se puede decir que la reforma posconciliar de la liturgia ha sido más una obra de *restauración* (redescubrimiento y fruición de la liturgia del pasado) que de *renovación creativa*, en el sentido de elaboración de un lenguaje celebrativo en consonancia con la cultura y las exigencias de hoy.

□ *Deficiencias en el modo de efectuar las celebraciones.* A pesar de sus limitaciones, la liturgia reformada deja abierto un amplio espacio de creatividad y de adaptación que raramente ha sido aprovechado con inteligencia y sentido pastoral. Además del escaso conocimiento del espíritu y estructura de la celebración, hay que lamentar también, con mucha frecuencia, la falta de diálogo con las ciencias humanas de la comunicación y del lenguaje, instrumentos esenciales para el adecuado desarrollo del dinamismo expresivo y simbólico de la liturgia cristiana.

Todo esto nos hace comprender la urgencia y alcance de las tareas siempre abiertas de la pastoral litúrgica³¹. Si tenemos presentes también las reflexiones teológicas expuestas anteriormente, resultan ampliamente justificadas algunas pistas operativas comúnmente propugnadas hoy con vistas a la renovación pastoral de la liturgia:

- *Búsqueda de «verdad»* (más que de *validez*) de los ritos litúrgicos y sacramentales. Hay un desplazamiento de acento: a la primacía de la «práctica» y a la preocupación por la validez y licitud de los sacramentos sucede la búsqueda de la *verdad* de los ritos, es decir, de su *autenticidad* en cuanto celebraciones de la fe y de la liturgia de la vida. Se trata sustancialmente de la integración entre liturgia y fe, entre liturgia y vida.

- *Búsqueda de comunicación*, de lenguaje expresivo y significativo para los hombres de hoy. La liturgia, aun respetando las leyes constitutivas del lenguaje ritual y simbólico, debe hacerse expresiva, parlante, capaz de transmitir y suscitar

³¹ Cf. C. FLORISTÁN, «Pastoral litúrgica», en: D. BOROBIO, *op. cit.* pp. 537-584.

los reales contenidos de la experiencia de fe en el mundo de hoy. Es una tarea de *inculturación* y de *expresión* abierta a desarrollos inéditos.

• *Búsqueda de transparencia evangélica*³². Como lenguaje manifestador de la realidad cristiana y eclesial, la liturgia tiene el deber de convertirse y de reconsiderar con valentía sus propias estructuras y elementos. El variado conjunto de ritos, fórmulas, símbolos e instituciones constituye un lenguaje celebrativo global que puede facilitar, pero también ocultar, el misterio salvífico que de hecho contiene y desea expresar. Y, en este sentido, se siente hoy la necesidad de «reevangelizar la celebración»³³, a través de un vasto proceso de *purificación* de los ritos, de *valorización* de sus elementos fundamentales (la asamblea, la fraternidad, la acogida, la comunión, la expresión) y de *creatividad* expresiva y simbólica.

III. EVANGELIZACION, CATEQUESIS Y LITURGIA

Estas reflexiones nos ayudan a comprender el significado y alcance de la liturgia en la vida cristiana, al mismo tiempo que nos brindan algunas pautas y referencias para evitar el aislamiento del momento litúrgico o su absolutización unilateral. En el cuadro general de la acción pastoral de la Iglesia, debe quedar superada la polarización litúrgico-sacramental de antaño, y la praxis litúrgica ha de buscar un nuevo equilibrio de acuerdo con las exigencias emergentes. Podemos adentrarnos ahora en la relación entre liturgia y acción evangelizadora y catequética, subrayando al respecto las indicaciones más urgentes o de más directa aplicación al campo de la catequesis.

1. Unión profunda entre liturgia, camino de fe y vida cristiana

Se impone, ante todo, la necesidad de recomponer la perdida unidad entre dimensiones complementarias de la existencia cristiana que durante siglos se han ido distanciando y empobreciendo. La rica experiencia unificante de las *comunidades apostólicas* (cf. Hch 2, 42-47) y del antiguo *catecumenado*, modelo significativo de toda catequesis³⁴, y la tradición de los Padres demuestran la fecundidad de una síntesis vital entre celebración, palabra, profesión de fe y testimonio cristiano que, lejos de constituir momentos desligados y casi independientes entre sí, se presentan como aspectos complementarios de una única experiencia global. De aquí algunas consecuencias pastorales importantes:

— Necesidad de *rehacer la unidad y globalidad de la experiencia cristiana*, tanto en la vida de comunidad como en el dinamismo personal de crecimiento y

³² Cf J GELINEAU, *op cit*, p 121

³³ Cf C DUCHESNEAU, *La celebración en la vida cristiana*, Madrid, Marova 1981, pp 121-132

³⁴ Cf Mensaje Sínodo 77, 8, CT 23

testimonio. La experiencia cristiana no debe concentrarse unilateralmente o separar artificialmente sus distintas manifestaciones (como, por ejemplo, el momento litúrgico-sacramental, o el compromiso socio-político, o la dinámica grupal y comunitaria, etc.), sino que debe fomentar el desarrollo armónico de sus componentes esenciales: anuncio, servicio, celebración y comunión³⁵. Más en particular, son tales los lazos que unen la catequesis con la experiencia litúrgica, como veremos más adelante, que no se concibe el desarrollo de la primera desligada de la segunda, y viceversa.

— Necesidad de *volver a colocar como eje central de la experiencia cristiana el dinamismo de fe-esperanza-caridad*. Esto obligará con frecuencia a un cambio de acento pastoral, sobre todo en el campo de la praxis sacramental. El *crecimiento en la fe y en la vida de fe* debe constituir un criterio valorativo esencial para resolver tantos problemas pastorales vinculados a la práctica litúrgico-sacramental: frecuencia y ritmo de los sacramentos, edad de los ritos de iniciación, acogida o aplazamiento de la demanda de sacramentos, organización de la pastoral sacramental, etc. Sólo una celebración que surge de la fe y conduce a la fe, aunque sea en forma imperfecta, merece ser fomentada pastoralmente. Aquí se anuncia un verdadero reto al arte y creatividad pastorales: convertir la frecuente *demanda de ritos* (celebraciones, devociones, sacramentos) en *demanda de fe*, de la que el rito debe ser expresión y estímulo.

2. Dimensión evangelizadora y catequética de la liturgia

La renovación teológica y pastoral de la liturgia ha contribuido a descubrir y reafirmar su potencial profético y magisterial. Llamada por Pío XII «el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia»³⁶, la liturgia es considerada justamente como verdadera *didascalía* de la Iglesia, vehículo y plasmación de la fe, órgano de la *Tradición*³⁷, verdadero y propio «locus theologicus»³⁸.

En este sentido, se subraya también la *dimensión catequética* de la actividad litúrgica (cf. SC 33): la liturgia, «primera e indispensable fuente» del espíritu cristiano (cf. SC 14), merece ser llamada «catequesis permanente de la Iglesia»³⁹, «fuente inagotable de catequesis»⁴⁰, «valiosa catequesis en acto»⁴¹. La reflexión

³⁵ C. DUCHESNEAU (*op. cit.*, pp. 116-119) apunta la conveniencia de que los fieles cristianos, además de los momentos propiamente litúrgicos, puedan hacer experiencia también de vida comunitaria, de participación, de reflexión y escucha, etc.

³⁶ En una audiencia a D. Bernard Capelle, el 12 de diciembre de 1935. Cf. A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgiae spectantia (1903-1935)*, Roma 1953, pp. 70-71.

³⁷ Cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, cap. XVI: «Liturgia y fe»; I. H. DALMAIS, *loc. cit.*, pp. 256-264.

³⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «La liturgie, lieu théologique», en: ID., *Approches théologiques. I: Révélation et Théologie*, Bruselas-Paris, Ed. du CEP 1965, pp. 187-190; I. H. DALMAIS, *La liturgie comme lieu théologique*, «La Maison-Dieu» 78 (1964) 97-105.

³⁹ I. H. DALMAIS, «La liturgia y el depósito de la fe», *loc. cit.*, p. 259.

⁴⁰ Italia RdC 130.

⁴¹ *Ibid.* 114.

catequética vislumbra en ella un gran catecismo viviente, de gran riqueza y eficacia, a través de la variedad de sus ritos, textos y celebraciones ⁴². La liturgia constituye un conjunto eminentemente *expresivo y unitario* de la globalidad del mensaje cristiano ⁴³.

Ya hemos recordado que la *palabra* es elemento constitutivo esencial del rito litúrgico. No sólo: en todo su conjunto, la liturgia es *palabra*, en cuanto acción celebrativa y simbólica que constituye un lenguaje global, manifestador de la iniciativa salvadora de Dios y de la acogida de la fe. En particular, este carácter aparece de forma más evidente:

- en la fusión que realiza la liturgia entre lenguaje bíblico, eclesial y vivencial (fuentes constitutivas de toda comunicación catequística);
- en la *liturgia de la palabra*, momento privilegiado del diálogo entre Dios y su pueblo y lugar de expresión de actitudes de fe: alabanza, escucha, acción de gracias, profesión de fe, impetración;
- en el momento particular de la *homilía*, ocasión privilegiada de proclamación y actualización de la palabra de Dios;
- en las *preces centrales* de los ritos sacramentales que, configuradas como memorial e invocación (anámnesis y epiclesis) ofrecen admirables y densas síntesis de gran eficacia catequética;
- en el *proceso sacramental de la iniciación*, conjunto articulado de etapas y ritos para el itinerario de fe de los cristianos;
- en los *itinerarios y ritmos de conversión y profundización* (año litúrgico, tiempos fuertes, fiestas y conmemoraciones, etc.) que acompañan el camino de fe de las personas y de las comunidades.

Por esto, se puede decir que la liturgia posee un enorme *potencial evangelizador y catequético*, más aún, que ella misma es, sin perder nada de su peculiaridad, una *forma eminente de evangelización y catequesis*. Pero no de forma automática y casi mágica: para desplegar de hecho toda su valencia catequética, la liturgia tiene que recorrer un largo camino de experimentación y adaptación, de verificación de sus lenguajes simbólicos, de encarnación cultural, siguiendo las leyes de toda eficaz y correcta *comunicación* de la fe ⁴⁴. Es una tarea que —sabemos por experiencia— queda en gran parte por realizar, pues muchos factores negativos pueden oscurecer o comprometer la transparencia comunicativa de la «palabra» litúrgica: símbolos inexpresivos, ritos y signos ininteligibles, falta de estética y de

⁴² Cf J COLOMB, *Manual de catequética. Al servicio del evangelio*, vol I Barcelona, Herder 1970, pp 684-690, Brasil CR 89 «Toda la catequesis está en el misal. Se trata únicamente de saberla encontrar y, sobre todo, de saberla distribuir a los niños con el orden con la Iglesia nos lo presenta». F. DERKENNE, *Catechisme et vie liturgique*, «La vie spirituelle» 11 (1938) 230, p 204

⁴³ Cf Italia RdC 113, E ALBERICH, *Liturgia e catechesi. La sintesi del mistero cristiano offerta dalla liturgia* «Orientamenti Pedagogici» 13 (1966) 4, 691-713

⁴⁴ Cf las agudas observaciones de F Lever a propósito de la celebración de la misa dominical (F LEVER, *La messa come comunicazione*, «Catechesi» 49 [1980]15, 3-22) o las advertencias de C. FLORIS TAN, *La liturgia. Lugar de educación de la fe*, «Concilium» 20 (1984)4, 87-99

acústica, ramplonería e improvisación, etc. Desde una óptica pastoral y catequética, se debe reconocer que la liturgia está generalmente muy lejos de saber explotar las riquezas y potencialidades que posee.

3. Necesidad de la catequesis por parte de la liturgia

Cuanto se ha dicho anteriormente no excluye que la *liturgia tenga necesidad de la labor iniciadora de la catequesis*, precisamente por su naturaleza sacramental, su carácter ritual-simbólico y la riqueza expresiva de sus signos. El rito litúrgico no es portador solamente de su significado natural o espontáneo, sino que remite esencialmente a una historia salvífica y a una economía sacramental que es necesario evocar, ilustrar y vivir⁴⁵.

A la catequesis, como camino de fe e iniciación en la vida eclesial, compete también la *función mistagógica de iniciar en la liturgia*⁴⁶, a fin de que la celebración de los ritos cristianos sea expresión de un camino de fe que garantiza su verdad y autenticidad:

«La comunidad cristiana, en la medida que va madurando en la fe, vive el culto en espíritu y en verdad (ver Jn 4,23) en las celebraciones litúrgicas, sobre todo eucarísticas.

Por tanto, la catequesis debe ayudar a una participación activa, consciente y genuina en la liturgia de la Iglesia, no sólo aclarando el significado de los ritos, sino educando también el espíritu de los fieles para la oración, para la acción de gracias, para la penitencia, para la plegaria confiada, para el sentido comunitario, para la captación recta del significado de los símbolos, todo lo cual es necesario para que exista una verdadera vida litúrgica.» (DCG 25).

La catequesis, al servicio de aquella «participación plena, consciente y activa en la celebraciones litúrgicas» (SC 14) a la que todos los fieles están llamados, cumple una función de ilustración e iniciación en relación con los diversos niveles o dimensiones de la realidad litúrgica:

— Respecto a la dimensión *celebrativa* de la liturgia, en cuanto acción simbólica, la catequesis debe ser iniciación en los diversos ritos y formas expresivas del conjunto cultural cristiano;

— Respecto a la dimensión *mistérica* de la liturgia, en cuanto acción significativa y memorial de la historia de salvación, la catequesis debe estimular e ilustrar las experiencias bíblicas y eclesiales significadas por los ritos litúrgicos;

— Respecto a la dimensión *existencial* de la liturgia, en cuanto expresión de la vida en el espíritu y de la existencia salvada en el mundo, la catequesis debe ser

⁴⁵ Más aún: el símbolo litúrgico no se reduce a simple signo cuyo significado basta conocer, sino que queda *siempre abierto* a significados nuevos y más profundos. Cf. J. GELINEAU, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁶ Es un principio básico claramente formulado en los documentos oficiales de la catequesis. Cf. por ejemplo: DCG 25; Italia RdC 113-117; EN 43; Puebla 926-931.941.989.1005; CT 23.

educación de las convicciones y actitudes que sustentan tal vida: acogida, agradecimiento, escucha, compromiso, comunión, responsabilidad, etc.

En el desempeño de este cometido, la catequesis debe privilegiar la vía maestra del recurso al rico patrimonio que la liturgia misma ofrece, de manera que «comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones» (*per ritus et preces*), se adentre cada vez más en su significado profundo⁴⁷.

4. La liturgia, ingrediente y referencia esencial para la catequesis

Si centramos ahora la atención en la catequesis, en su naturaleza y objetivos, salta a la vista la importancia de su referencia a la liturgia, dado su papel esencial de educación de la fe con vistas a su maduración.

4.1. La liturgia, contexto vital de la catequesis

Ante todo, dado el significado central de la liturgia en la experiencia de fe de la Iglesia, la catequesis, en sus distintas modalidades, no puede dejar de referirse a la liturgia como a fuente de inspiración, sostén del propio testimonio y contexto celebrativo en que se inserta su acción. De ahí que el ejercicio de la catequesis deba tener presente el *año litúrgico*, como marco y telón de fondo, y el *organismo sacramental* como expresión y referencia del propio itinerario de fe:

«Toda catequesis conduce necesariamente a los sacramentos de la fe [...] La vida sacramental se empobrece y se convierte muy pronto en ritualismo vacío, si no se funda en un conocimiento serio del significado de los sacramentos. Y la catequesis se intelectualiza, si no cobra vida en la práctica sacramental.» (CT 23).

El proceso de crecimiento en la fe debe aparecer siempre «estructurado sacramentalmente»⁴⁸, vinculado a momentos de celebración que revelan y expresan su profundo significado:

«Confesar la propia fe es darse cuenta de que el Padre ama, llama y hace al hombre partícipe de su propia vida a través de su Hijo en el Espíritu Santo: es la obra del bautismo. Confesar la propia fe es permitir al Señor que transforme «un corazón de piedra en un corazón de carne» (cf. Ez 36,26) según su Espíritu, para encontrar el amor del Padre: es lo que se celebra en el sacramento de la reconciliación. Confesar la propia fe es dar gracias al Padre por el Hijo muerto y resucitado en el Espíritu en comunión con los hermanos: es lo que se expresa en la Eucaristía. En fin, confesar la propia fe es vivir como Iglesia del Espíritu que el Señor nos ha enviado para manifestar al mundo el amor del Padre: esto se realiza en la confirmación.»⁴⁹

⁴⁷ Cf. L. DELLA TORRE, *Catechesi e Liturgia il punto di vista di un liturgista*, «Rivista di pastorale liturgica» 26 (1988) 149, 28-36.

⁴⁸ Cf. R. MARLE, *Une démarche structurée sacramentellement*, «Catéchèse» 22 (1982)87, 11-27.

⁴⁹ Francia (Texte de référence) 3.1.3. En este sentido resulta problemático el hecho, hoy frecuente,

Ahora bien, no hay que absolutizar por otra parte ni enfatizar unilateralmente esta referencia litúrgica, como si la liturgia fuese la única realización de la sacramentalidad de la Iglesia. Ni se debe olvidar el significado primordial de la vida cristiana como «culto espiritual» (cf. Rm 12,1-2). Afirmar que la liturgia es «el objeto y la fuente de la catequesis»⁵⁰, o que la liturgia debe ser considerada como *norma estructurante esencial*⁵⁰ de toda catequesis, significa desorbitar unilateralmente una relación y una complementariedad entre dos realidades destinadas a fecundarse mutuamente.

4.2. La celebración, momento esencial del proceso catequético

Por otra parte, la actividad catequética no puede prescindir del lenguaje «total» de la celebración y del símbolo. La catequesis tiene necesidad, como exigencia intrínseca de su dinamismo, del *momento celebrativo-simbólico*. Por varias razones:

— La liturgia utiliza con abundancia el lenguaje simbólico. Ahora bien, el *símbolo* es un medio expresivo fundamental en la vida humana, sobre todo en relación con las experiencias más profundas y significativas. Sólo el lenguaje simbólico permite expresar y comunicar en su profundidad y riqueza las experiencias vitales que movilizan a toda la persona, alma y cuerpo, conciencia y subconsciente⁵². El símbolo es propiamente «el lenguaje del misterio»⁵³, gracias a su carga evocadora y reveladora. Es el vehículo ideal, indispensable, para expresar y comunicar la experiencia religiosa.

— Otro elemento constitutivo de la liturgia, juntamente con el símbolo, es el *lenguaje de la celebración y de la fiesta*. Ahora bien, la fiesta, con la celebración como elemento central, representa algo fundamental en la existencia humana, especialmente por lo que se refiere a su dimensión religiosa.

La fiesta es, ante todo, *afirmación de los valores*. Los hombres tienen necesidad de la fiesta, de este tiempo «guardado aparte», para expresar, ante todo, el significado y el valor de la vida, para reafirmar y celebrar las cosas verdaderamente importantes (el amor, la amistad, la familia, la patria, la esperanza, la salvación, etc.)⁵⁴.

La fiesta permite también *vivir la comunión*. Es tiempo de encuentro, de intercambio, de comunicación, de reafirmación de las propias raíces y de la propia identidad grupal. Tiene por finalidad codificar en el rito el fluido de comunión que

de una *sacramentalización* desligada de la profesión de fe (sacramentos de iniciación) o de una *iniciación o re-iniciación* desligada de los sacramentos (por ejemplo: en comunidades catecumenales o neo-catecumenales) Cf D. BOROBIO, *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1980, pp. 208-220.

⁵⁰ Cf. A. VERHEUL, *loc cit*

⁵¹ Cf. la tesis defendida por J. DREISSEN, *op cit*

⁵² Cf J. M. CASTILLO, *La alternativa cristiana*, Salamanca, Sígueme 1978, p. 267.

⁵³ A. AUBRY, *op cit*, p. 108.

⁵⁴ Cf. C. DUCHESNEAU, *op cit*, pp. 44-46; J. MATEOS, *op cit*, pp. 264-275.

une a los miembros de un grupo. Permite expresar y estimular la comunión de una forma profunda y sentida, imposible en los gestos de la vida ordinaria⁵⁵.

La fiesta es también *anticipación de un futuro soñado*. Los gestos típicos de la fiesta (vestidos especiales, regalos, banquetes, derroche, transgresión de algunas conveniencias sociales, etc.) son expresión anticipada del mundo diverso, alternativo, que los hombres anhelan y sueñan.

En una palabra: fiesta y celebración son, por excelencia, el modo privilegiado de proclamar el valor y el sentido profundo de la vida: por eso *tienen siempre algo de religioso* y constituyen un modo privilegiado de *expresión religiosa*. De ahí la estrecha relación que debe existir entre celebración y catequesis, en cuanto profundización y maduración de experiencias religiosas de fe. El vínculo profundo que une experiencia religiosa y celebración nos permite formular una especie de ley estructural de la comunicación religiosa: *Lo que no se celebra no puede ser captado en su profundidad y en su significado para la vida*. También la fe, para llegar a ser experiencia significativa y dimensión interpretativa de la existencia, tiene necesidad de ser festejada y celebrada. La catequesis no puede prescindir por lo tanto de momentos celebrativos y festivos: *sin celebración de la fe no hay comunicación ni maduración en la fe*.

Ahora bien, la celebración de la fe en la catequesis puede revestir formas y circunstancias muy variadas: ritos litúrgicos, celebraciones ad hoc, paraliturgias, ritualizaciones, momentos de oración, etc. Muchos itinerarios catequéticos incluyen en su proceso el momento de la celebración como ingrediente esencial, como ocurre por ejemplo en la conocida versión de la «revisión de vida»: ver, juzgar, actuar y *celebrar*⁵⁶.

4.3. La catequesis litúrgica, forma no exclusiva de catequesis

Una última consideración: si la catequesis tiene necesariamente una dimensión litúrgica, esto no quiere decir que todo momento o realización catequética *deba seguir siempre un estilo o proceso de tipo litúrgico*. No sólo existe la catequesis litúrgica: hay muchas posibilidades de auténtica comunicación de la fe que pueden acompañar el desarrollo de la acción catequética: el diálogo, la enseñanza, la reflexión de grupo, la discusión, la lectura de documentos, etc. Haber subrayado la importancia de la relación entre liturgia y catequesis no debe traer consigo una absolutización del lenguaje litúrgico ni una limitación forzada de las modalidades expresivas de la comunicación religiosa.

⁵⁵ Cf. C. DUCHESNEAU, *ibid.*, pp. 46-51.

⁵⁶ Es el itinerario metodológico utilizado con mucha frecuencia en América Latina, sobre todo en Brasil. Cf. GRECAT - GRUPO NACIONAL DE REFLEXÃO SOBRE CATEQUESE, *Textos e manuais de catequese. Elaboração, análise, avaliação*, São Paulo, Paulinas 1987, 124.

SUGERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

■ Para una iniciación y profundización de la *liturgia* en general y de los *sacramentos* en particular, pueden ser utilizados:

BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, 3 ed., Santander, Sal Terrae 1980.

BOROBIO, D. (Ed.), *La celebración en la Iglesia I Liturgia y sacramentología fundamental*, 2 ed., Salamanca, Sígueme 1987.

CASTILLO J. M., *Símbolos de libertad Teología de los sacramentos*, Salamanca, Sígueme 1981.

CHAUVET, L.-M., *Du symbolisme au symbole, Essai sur les sacrements*, París, Cerf 1979.

DUCHESNEAU, C., *La celebración en la vida cristiana*, Madrid, Marova 1981.

FLORISTAN, C. - L. MALDONADO, *Los sacramentos, signos de liberación*, Madrid, Mañana Edit. 1975.

JOSSUA, J. P. - Y. M. CONGAR (Eds.), *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid, Taurus 1969.

MALDONADO, L., *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, Madrid, Marova 1977.

MALDONADO, L., *Iniciación litúrgica Teología, espiritualidad, pedagogía*, Madrid, Marova 1980.

MARTIMORT, A. G. (Ed.), *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder 1965.

MATEOS, J., *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad 1972.

RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder 1967.

SARTORE, D. - A. M. TRIACCA (Eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid, Paulinas 1987.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor 1968.

VAGAGGINI, G., *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, BAC 1959

■ En el campo más propiamente de la *pastoral litúrgica* se pueden consultar:

AUBRY, A., *Le temps de la liturgie est-il passé?* París, Cerf 1968.

DELLA TORRE, L. - D. SARTORE - F. SOTTOCORNOLA (Eds.), *Nelle vostre assemblee Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, 2 vol., 3 ed., Brescia, Queriniana 1984.

DELLA TORRE, L., «Pastoral litúrgica», en: SARTORE-TRIACCA (Eds.), *Nuevo Diccionario di Liturgia*, pp. 1576-1600.

FLORISTAN, C., «Pastoral litúrgica», en: D. BOROBIO (Ed.), *La celebración en la Iglesia I Liturgia y sacramentología fundamental*, 2 ed., Salamanca, Sígueme 1987, pp. 537-584.

GELINEAU, J., *Liturgia para mañana*, Santander, Sal Terrae 1977.

MALDONADO L., «Liturgia», en: C. FLORISTAN - J. J. TAMAYO (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, pp. 580-594.

MARTIMORT, A. G., *Bilancio della riforma liturgica*, Milán, Opera della Regalità 1974.

■ Sobre el tema particular de las *relaciones entre catequesis y liturgia* seleccionamos:

- ALBERICH, E., *Liturgia e catechesi La sintesi del mistero cristiano offerta dalla liturgia*, «Orientamenti Pedagogici» 13 (1966) 691-713.
- ALBERICH, E., *Pastorale giovanile e sacramenti A proposito dell'età più conveniente per conferire i sacramenti dell'iniziazione cristiana*, «Orientamenti Pedagogici» 14 (1967) 1324-1363.
- ALBERICH, E., «Liturgia y catequesis», en: DIC CAT. pp. 511-514.
- ALBERICH, E., *Catechesi e Liturgia punti di vista di un catecheta*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 26 (1988) 149, 11-20.
- ALDAZABAL, L., *Preguntas a la catequesis desde la liturgia*, «Actualidad Catequética» N. 102-103 (1981) 71-82.
- ALVAREZ GONZALEZ, L. F., *Celebración cristiana y catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1987.
- CUVA, A., *La liturgia al Sinodo dei Vescovi sulla catechesi Documentazione e rilievi*, «Notitiae» 14 (1978) 90-118; 131-153.
- DELLA TORRE, L., *Catechesi e Liturgia punto di vista di un liturgista*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 26 (1988) 149, 21-39.
- DOMINGUEZ BALAGUER, R., *Catequesis y liturgia en los Padres*, Salamanca, Sígueme 1988.
- DREISSEN, J., *Liturgische Katechese Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1965.
- EMEIS, D. - K. H. SCHMITT, *Grundkurs Sakramenten Katechese*, Friburgo de Brisgovia, Herder 1980.
- ESSER, W et alii, *Liturgia y pedagogía de la fe*, Madrid, Marova 1969.
- FLORISTAN, C., *La liturgia, lugar de educación de la fe*, «Concilium» 20 (1984) 4, 87-99.
«Katechetische Blätter» 109 (1984) 10: *Liturgie - den Glauben feiern*.
«La Maison-Dieu» 140 (1979): *Catéchèse et Liturgie*.
- MALDONADO, L., «Catequesis y liturgia», en: *Catequesis y promoción humana*, pp. 81-92.
- MALDONADO, L., *Celebrar Reflexiones para un diálogo entre catequistas y liturgistas*, «Teología y catequesis» 7 (1988) 26-27, 463-475.
- MOELLER, E., *Liturgie et catéchèse au Congrès Liturgique de Houthalen (29-31 octobre 1979)*, «Questions liturgiques» 60 (1979) 3, 135-147.
- PASQUATO, O., *Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica*, «Rivista Liturgica» 72 (1985) 1, 39-73.
«Phase» 20 (1980) 118: *Liturgia y catequesis*.
«Questions Liturgiques» 60 (1979) 1-2: *Liturgie et catéchèse, en marge du Synode des évêques de 1977*.
«Rivista Liturgica» 72 (1985) 1: *Liturgia e catechesi*.
- ROUET, A., *Catéchèse et liturgie Radiographie d'un débat insuffisant* «La Maison-Dieu» 140 (1979) 7-23.
- SARTORE, D., «Catequesis y liturgia», en: SARTORE-TRIACCA, *Nuevo Diccionario de Liturgia*, pp. 319-332.

SAUER, R., *Liturgische Bildung - ein religionspädagogisches Stiefkind?*, «Katechetische Blätter» 109 (1982) 4, 257-267.

SAUER, R., *Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht*, «Religionspädagogische Beiträge» 5 (1982) 9, 149-175.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *La iniciación cristiana hoy: liturgia y catequesis*, Madrid, PPC 1989.

VENTURI, G. F., *Liturgia e catechesi: prassi e riflessione di un decennio*, «Rivista liturgica» 72 (1985) 1, 7-38.

HACIA UNA NUEVA CATEQUESIS EN UN RENOVADO PROYECTO PASTORAL

Llegados al término de nuestro recorrido, no estará de más echar una mirada de conjunto al panorama expuesto, intentando sacar algunas conclusiones. Hemos tratado de colocarnos ante la situación de la catequesis en el contexto cultural y eclesial de hoy, reflexionando sobre los elementos y dimensiones características del problema que la catequesis plantea. Se trata ahora de recoger y evocar en síntesis los rasgos más característicos del panorama que hemos podido vislumbrar. Lo haremos afirmando que, en las coordenadas actuales, la tarea pastoral de la catequesis se encuentra ante un cuadro pastoral transformado, ante una nueva concepción de la catequesis, ante un perfil renovado del catequista o animador, y ante la exigencia de un mayor reconocimiento de la originalidad de la competencia catequética.

UN CUADRO PASTORAL TRANSFORMADO, como marco de la catequesis

Una primera constatación resulta evidente: la necesidad de colocar hoy la catequesis en un marco de acción pastoral muy distinto del tradicional. He aquí algunas prioridades que conviene reafirmar:

1. Necesidad de superar el eciesiocentrismo teológico y pastoral

Recordemos la importancia del giro eclesiológico conciliar, la nueva visión de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy, en las coordenadas culturales e históricas actuales. Es la visión de una Iglesia como pueblo mesiánico, al servicio del mundo, lanzada hacia el proyecto grandioso del Reino de Dios, menos preocupada por sí misma y mucho más por el bien de la humanidad.

2. Necesidad de superar el clericalismo y el énfasis institucional

El panorama de la acción pastoral pide hoy un serio esfuerzo de reforma de la Iglesia, en orden a la realización progresiva de la eclesiología de comunión y de servicio indicada por el Concilio. El nivel *carismático* (de los dones del Espíritu) y *ministerial* (riqueza y variedad de ministerios) deberán gozar de prioridad, en el ejercicio efectivo de la acción eclesial, sobre las exigencias de orden jurídico e institucional.

3. Paso de una pastoral de conservación o de mantenimiento a una pastoral de evangelización

Es la única respuesta convincente ante los grandes desafíos que el mundo de hoy lanza a la Iglesia. Será necesario superar definitivamente el talante típico de la pastoral de otros tiempos, para abrirse a la opción evangelizadora, no como un simple cambio accidental de programa, sino a través de una revisión profunda de todo el quehacer pastoral, en diálogo abierto con las instancias culturales de hoy. No con espíritu de cruzada o de reconquista (como parece insinuar a veces el uso de la expresión «nueva evangelización»), no confiando en modelos fundamentalistas o en larvados integralismos, sino con la conciencia humilde y valiente de poseer algo muy valioso que ofrecer al mundo actual: el testimonio y el mensaje liberador del Evangelio.

4. Urgencia de una catequesis evangelizadora, a través de una experiencia cristiana global

Dentro de la opción evangelizadora, la catequesis no podrá en adelante ceñirse a sus tradicionales módulos organizativos, sino que tendrá que asumir una función abiertamente *misionera*, al servicio de la decisión renovada de ser cristianos y de serlo cabalmente. Será necesario ampliar el horizonte, y ubicarla en el marco global de la experiencia de fe de la comunidad eclesial. Quiere decir que la actividad catequética deberá integrarse normalmente con la experiencia de la celebración y de la oración, con el ejercicio del compromiso cristiano en la sociedad, con el fomento y despliegue de la vida comunitaria. En cierto sentido se puede decir que, en el futuro, la catequesis no podrá reducirse a ser *sólo catequesis*.

UNA RENOVADA CONCEPCION DE LA CATEQUESIS

Al hilo de las reflexiones que hemos hecho, se ha ido perfilando ante nosotros el rostro renovado de una catequesis que se diferencia con creces de los cánones tradicionales. A la luz de las nuevas perspectivas teológicas y culturales, la catequesis se configura hoy como un servicio de la Palabra

de Dios encarnada en experiencias de fe, en función de un proceso de crecimiento y maduración, vitalmente insertado en un proyecto de profunda renovación eclesial.

Si quisiéramos intentar una especie de «retrato-robot» de la nueva catequesis, podríamos describir así, telegráficamente, los rasgos más llamativos del cambio experimentado:

1. Una nueva visión del **contenido** de la catequesis, que invita a pasar:
 - de una catequesis «transmisión de doctrina» a una catequesis «comunicación de experiencias de fe»;
 - de una catequesis de la verdad «dada», ya poseída, a una catequesis de la verdad «dada y prometida», abierta a la búsqueda y a la oscuridad de la duda;
 - de la transmisión de un «depósito» cristalizado, inmutable, a un esfuerzo siempre renovado de «inculturación de la fe»;
 - de la catequesis obsesionada por la «verdad», a la catequesis atenta sobre todo al carácter «significante» de cuanto transmite;
 - de la preocupación por la ortodoxia al afán por la credibilidad.

Esta nueva perspectiva del contenido de la catequesis relativiza notablemente el significado del *catecismo* como instrumento privilegiado de transmisión catequética. Sobre todo si tal catecismo, sea local o universal, se presenta en primer lugar como intento de síntesis doctrinal, preocupado sobre todo por la integridad y autenticidad del mensaje a transmitir. Las principales urgencias catequéticas de hoy van por otros derroteros, sin que esto excluya la real utilidad de todo intento renovado de formulación de la fe.

2. Una nueva identificación de los **sujetos y objetivos** de la catequesis, indicando también el paso:

- de la catequesis preferente de niños, infantil, a la catequesis de adultos, de talla *adulta*, sin excluir a niños y jóvenes;
- de la catequesis individual a la catequesis de talante *grupal y comunitario*;
- de la catequesis del «buen cristiano» y «fiel practicante» a la promoción de «creyentes comprometidos», enraizados en la fe y abiertos al compromiso en el mundo;
- de una catequesis en función de los sacramentos y devociones, a la educación de actitudes de fe y de amor como «liturgia de la vida».

3. Una nueva **perspectiva pedagógica**, que hace pasar:

- de la trasmisión de *conocimientos* a la educación de *actitudes*;
- de la catequesis adoctrinadora a la acción *educativa y promocional*;
- de la catequesis del «catecismo» y de la transmisión verbal, a la catequesis plural en lenguajes y medios de comunicación;

— de la catequesis de asimilación pasiva a la catequesis de *creatividad y responsabilidad*.

4. Un nuevo significado en la **sociedad de hoy**, en el sentido de una transición:

- de una catequesis de «conservación» a una catequesis de «transformación»;
- de la catequesis «devocional» a la catequesis *liberadora y comprometida*;
- de la defensa intolerante de la propia identidad a la actitud abierta y dialogante.

EL NUEVO PERFIL DEL CATEQUISTA O ANIMADOR

Sólo de pasada hemos tratado de la figura y papel del catequista, pero es fácil inferir que, al cambiar el talante de la acción catequética, resultarán también transformadas la fisonomía y la función del catequista o animador de catequesis. A la luz de las nuevas orientaciones pastorales y catequéticas, es posible bosquejar ahora sintéticamente algunos rasgos del nuevo perfil espiritual y «profesional» del animador de catequesis:

1. El «ser» del catequista: su fisonomía espiritual

Dadas las exigencias de la catequesis hoy, el perfil o identidad del catequista requiere toda una serie de cualidades básicas. En cuanto educador de la fe de sus hermanos, deberá poseer ante todo una robusta y convincente *vida de fe*, una cierta *madurez de fe*, de manera que pueda presentarse, no sólo como maestro, sino sobre todo, como *testigo*. No menos importante resulta la posesión del «sensus Ecclesiae», del sentido y experiencia de Iglesia, con actitud interiorizada de pertenencia y sensibilidad comunitaria. Pero no basta: se necesitan hombres y mujeres que sean *de su tiempo*, plenamente identificados con su gente, abiertos a los problemas reales y con sensibilidad social y política. Sólo de esta manera cabe imaginar una educación de la fe en sintonía con las exigencias actuales de la vida cristiana en la sociedad.

2. El «saber» del catequista: su bagaje intelectual

Por lo que se refiere a los conocimientos, el saber del catequista, en las coordenadas de hoy, no podrá ceñirse al ámbito de la teología, aun reconociendo que una buena base teológica será siempre un requisito fundamental e imprescindible de competencia catequética. El catequista deberá conocer también la problemática pastoral de hoy y el proyecto de acción de la Iglesia a que pertenece, la naturaleza y dimensiones del proceso catequético, las personas o sujetos con quienes desea trabajar y, de manera especial, el contexto cultural y social en que se enmarca su

acción. Y en relación con el mensaje o contenido propiamente dicho de la transmisión catequética, el talante experiencial de la catequesis de hoy exige del catequista una especial penetración en las experiencias y lenguajes propios del hecho cristiano: en el área de la experiencia bíblica, del ámbito variado de la tradición eclesial, de los lenguajes y experiencias de la vida de hoy.

3. El «saber hacer» del catequista: su competencia operativa

En las circunstancias actuales no es posible confiar la realización de la catequesis al juego de la improvisación y del empirismo pastoral. Un animador o responsable de la catequesis, hoy, deberá ostentar una cierta «profesionalidad», al menos en el sentido de poseer las competencias operativas necesarias en el ejercicio de la catequesis. Concretamente, nuestro tiempo parece exigir al catequista una adecuada preparación en estos campos: educación, comunicación, animación y programación.

— **Educación:** el catequista es sobre todo un «maestro», un «educador», y como tal debe poseer la notas propias de todo educador: tacto y sensibilidad hacia las personas, capacidad de comprensión y acogida, habilidad para estimular procesos de aprendizaje, arte para orientar hacia la madurez humana y cristiana, con todo lo que esto supone.

— **Comunicación:** el catequista tendrá que dominar las técnicas y lenguajes de la comunicación, con particular atención a la comunicación de la fe y de las experiencias de fe. No estará de más insistir en esto: el mejor bagaje intelectual, teológico y bíblico, resulta del todo ineficaz si el catequista no destaca en el arte difícil de la comunicación experiencial y significativa.

— **Animación:** el catequista es esencialmente un animador, en el marco de la comunidad o del grupo, ambiente normal de la catequesis. En ese sentido, debe conocer las reglas de la vida y animación de los grupos y, lo más importante, poseer una «personalidad relacional», capaz de crear relaciones interpersonales positivas y fomentar la participación de todos.

— **Programación:** es tarea del catequista, o mejor, de la comunidad o grupo de catequistas, conocer las reglas de una correcta programación catequética y ser capaces de llevarlas a la práctica. Esto supone, concretamente, conocer e interpretar la situación inicial de los participantes, elaborar un proyecto o plan de acción adecuado para las circunstancias, llevarlo a cabo y evaluarlo con vistas a su mejora y ulterior realización.

Este breve cuadro del perfil renovado del catequista o animador de catequesis permite entrever la urgencia que hoy reviste el problema de la formación del mismo, superando tradicionales improvisaciones y superficialidades, en el contexto global de la promoción y formación de agentes pastorales.

HACIA EL RECONOCIMIENTO DE LA ORIGINALIDAD CATEQUETICA

Una última consideración merece ser subrayada al término de estas reflexiones de catequética fundamental, con referencia a la identidad y originalidad del problema catequético. No se puede decir que exista en la Iglesia de hoy un verdadero reconocimiento de tal identidad y originalidad. A la hora de organizar la catequesis, o de preparar catecismos y textos, lo normal en muchos casos es recurrir a teólogos y biblistas, no propiamente a expertos en catequética. Sigue vigente la mentalidad según la cual la habilidad del catequista se fragua en el estudio de la teología o, simplemente, con un poco de práctica y de buena voluntad. Se diría que aún no se tiene en consideración la complejidad del proceso catequético y la originalidad de sus exigencias. Dos puntos merecen ser subrayados: la centralidad del aspecto metodológico en el proceso de la catequesis y la necesidad de reconocimiento de la competencia propiamente catequética.

1. La perspectiva esencialmente metodológica de la competencia catequética

La catequesis, en cuanto mediación eclesial para la transmisión y educación de la fe, pertenece al ámbito de la *acción* pastoral, y en este sentido reclama una capacidad y una competencia de orden *metodológico*, es decir, ordenado a proyectar, realizar y valorar la acción de la catequesis. No es suficiente por lo tanto el bagaje de una buena formación teológica, o la sensibilidad psicológica, o una buena dosis de habilidades técnicas. Posee una auténtica competencia catequética quien ostenta una capacidad de *síntesis operativa* capaz de orientar, guiar y acompañar el proceso concreto de la catequesis, en toda la complejidad y armonía de sus componentes y dimensiones.

No se justifica, por tanto, relegar el problema del *método* catequético a un orden secundario, accidental, respecto al del contenido. Ni tiene sentido oponer artificialmente contenido y método, como si fueran aspectos rivales o alternativos en la configuración de la acción catequética. En realidad, la perspectiva propiamente catequética no puede no ser *metodológica*, pero en un sentido global que incluye el problema del contenido, con todas sus exigencias.

2. La catequética: una disciplina original y necesaria

Si la acción catequética es tan antigua como la Iglesia misma, la reflexión sistemática y científica sobre tal acción, y por tanto la *catequética* como disciplina es relativamente joven. Ordinariamente se hace remontar al año 1774, en tiempos de la emperatriz María Teresa de Austria, el nacimiento de la catequética como

disciplina académica, pero ésta no comenzará a desarrollarse con una cierta amplitud y rigor hasta finales del siglo XIX, a partir del nacimiento y desarrollo del «movimiento catequístico», espoléada por las urgencias religiosas de la época y bajo el influjo de nuevas corrientes culturales, especialmente de orden pedagógico y psicológico. De ahí que, a lo largo de nuestro siglo, la reflexión catequética muestre siempre en su desarrollo un doble punto de referencia, teológico y pedagógico, con alternancia de acentos: más pedagógico en las primeras décadas del siglo, dominado por la preocupación metodológica y didáctica, más teológico en la fase llamada «kerigmática» del movimiento catequístico, caracterizada por la renovación del contenido de la catequesis.

El camino de la catequética, como reflexión sistemática y crítica sobre la catequesis, no se presenta fácil. Pocos pasos se han dado en la promoción de la investigación catequética científica, preconizada ya en 1971 por el Directorio Catequístico General (DCG 131). Es de desear que la conciencia de la comunidad eclesial, siguiendo las pautas del magisterio conciliar y posconciliar, se abra a una mayor consideración del problema y a un reconocimiento efectivo de la originalidad y urgencia de esta acción eclesial, la catequesis, solemnemente proclamada «tarea absolutamente primordial» de la misión de la Iglesia (CT 15).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Presentamos una selección de obras y documentos directamente relacionados con la problemática general de este volumen.

Reseñas y desarrollos más completos se encuentran en:

- BITTER, G - G MILLER (Eds), *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, 2 vol, Munich, Kosel 1986
- BOCKER, W - H G HEIMBROCK - E KERKHOFF (Eds), *Handbuch Religiöser Erziehung*, 2 vol, Dusseldorf, Schwann 1987
- GEVAERT, J, *Studiare catechetica Introduzione e documentazione di base*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1983
- INSTITUTO DE CATEQUETICA (FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACION) DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALESIANA DE ROMA, *Diccionario de Catequética*, dirigido por J Gevaert, Madrid, Editorial CCS 1987 Edición catalana *Diccionari de Catequética*, ibid 1987
- MIDALI, M - R TONELLI (Ed), *Dizionario di pastorale giovanile*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1989
- VECCHI, J - J M PRELLEZO (Eds), *Proyecto educativo pastoral Conceptos fundamentales*, Madrid, Editorial CCS 1986

I. Documentos oficiales de la catequesis (a nivel universal)

- VALLADOLID, J, *La educación de la fe según el Concilio Vaticano II, Textos catequéticos conciliares*, Salamanca, Sigueme 1967
- SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium catechisticum generale*, Ciudad del Vaticano, Lib Edit Vaticana 1971
- Edic esp SAGRADA CONGREGACION DEL CLERO, *Directorio General de Pastoral Catequética*, 2 ed, Madrid, EDICE 1981
- PAULUS PAPA VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*, «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976) 1, 5-76
- Edic esp *La evangelización del mundo contemporáneo* Exhortación apostólica de Pablo VI, 9 ed, Madrid, PPC 1981
- SYNODUS EPISCOPORUM 1977, *Ad Populum Dei nuntius Cum iam ad exitum de catechesi hoc nostro tempore tradenda praesertim pueris atque iuvenibus*, Ciudad del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis 1977
- Edic esp *La catequesis en nuestro tiempo Mensaje al pueblo de Dios*, Madrid, PPC 1978
- CAPRILE, F, *Il Sinodo dei Vescovi Quarta Assemblea Generale (30 settembre - 29 ottobre 1977)* Roma, «La Civiltà Cattolica» 1978
- GIACOMELLI, R, *Quale catechesi Dossier Sinodo 1977*, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1978

JOHANNES PAULUS II, *Adhortatio apostolica Catechesi Tradendae*, «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 1277-1340

Edic esp *Exhortacion apostolica Catechesi Tradendae de Su Santidad Juan Pablo II*, Ciudad del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1979

PUJOL BALCELLS, J (Ed), *Juan Pablo II y la catechesis Con la Exhortacion Apostolica Catechesi tradendae*, Pamplona, EUNSA 1986

MATOS, M, *Sinopsis para un estudio comparativo de la «Catechesi tradendae» con sus fuentes* «Actualidad Catequética» N 96 (1980) 97-144

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM), *Evangelizacion y Catequesis Diez Documentos del Magisterio Eclesiastico con indice analitico*, Bogota, Centro de Publicaciones - CELAM, 1986

II. Documentos oficiales de la catequesis (a nivel local)

Alemania

Das katechetische Wirken der kirche Ein Arbeitspapier der Sachkommission I der Gemeinsamen Synode [], en L BERTSCH et alii (Eds), *Gemeinsame Synode der Bistumer in der Bundesrepublik Deutschland Ergänzungsband, Offizielle Gesamtausgabe II*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1978, pp 31-97

Der Religionsunterricht in der Schule Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode [], en *Gemeinsame Synode der Bistumer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlusse der Vollversammlung*, Offizielle Gesamtausgabe I, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1976, pp 123-152

Edic esp SINODO ALEMAN 1974, *La enseñanza de la religion en la escuela*, «policopiado», Madrid, Secretariado Diocesano de Enseñanza 1977

Grundlagenplan für den Katholischen Religionsunterricht im 5 bis 10 Schuljahr, Revidierter Zielfelderplan, Munich, DKV 1984

Austria

OSTERREICHISCHE KOMMISSION FÜR BILDUNG UND ERZIEHUNG des Sekretariats der Osterreichischen Bischofskonferenz, *Osterreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder - und Jugendarbeit* Viena, Osterreichische Kommission 1981

Belgica

INTERDIOCESANE CATECHETISCHE COMMISSIE VOOR HET SECUNDAIR ONDERWIJS, *Schoolcatechese in het secundair onderwijs Basisdocument*, Bruselas, Interdiocesaan Centrum 1970

Francia

Directoire de Pastorale Catechetique a l'usage des dioceses de France, Paris, CNER 1964

Edic esp *Directorio de pastoral catequética para las diocesis de Francia* Notas y comentarios de Jean Honore, 2 ed, Bilbao, Desclee de Brouwer 1968

ASSEMBLEE PLENIERE DE L'EPISCOPAT DE FRANCE, *Fonds obligatoire a l'usage des auteurs d'adaptations*, supplement de «Catechese» 7 (1967) 29

LES EVEQUES DE FRANCE, *Il est grand le mystere de la foi Priere et foi de l'Eglise catholique*, Paris, Centurion 1978

CONFERENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *La catechese des enfants Texte de reference au servi-*

ce des auteurs de publications catéchétiques et des responsables de la pastorale, Paris, Centurion 1980.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Pierres Vivantes. Recueil catholique de documents privilégiés de la foi*, Paris, Le Centurion 1981. 2.^a ed. revisada: *ibid.* 1985.

España

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y EDUCACIÓN RELIGIOSA, *La Iglesia y la educación en España, hoy*, Madrid, Conferencia del Episcopado Español 1969.

ID., *La educación en la fe del pueblo cristiano en España, hoy*, Madrid 1973.

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Orientaciones pastorales sobre la enseñanza religiosa escolar*, Madrid, PPC 1979.

ID., *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Madrid, EDICE 1983.

ID., *El catequista y su formación. Orientaciones pastorales*, Madrid, EDICE 1985.

Estos y otros documentos oficiales se encuentran recogidos en:

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación 1969-1980*, Madrid, EDICE 1981.

ID., *Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación, 1981-1985*, Madrid, EDICE 1986.

COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Catequesis de adultos, orientaciones pastorales*, Madrid EDICE 1991.

Holanda

HOGER KATECHETISCH INSTITUUT, *Gronlijnen voor een vernieuwde schoolcatechese*, Nimega, Hoger Kat. Inst. 1964.

Edic. esp.: INSTITUTO SUPERIOR DE CATEQUÉTICA DE NIMEGA, *Bases para una nueva catequesis*, Salamanca, Sigueme 1973.

STUDIEKOMMISSIE KINDERKATECHESE, *Katechese op de basisschool. Een handreiking voor de praktijk*, Nimega, Hoger Kat. Inst. 1976.

Edic. ital.: *L'insegnamento della religione nella scuola primaria*, Leumann (Turín), Elle Di Ci 1978.

Inglaterra

BISHOPS' CONFERENCE OF ENGLAND AND WALES, *Living and Sharing our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education. Guidelines* (by J.GALLAGHER), Londres, Collins 1986.

NICHOLS, K., *Guidelines for Religious Education. I. Cornerstone*, Commissioned by and published with the authority of the Bishops' Conference of England and Wales, Middlegreen, Slough, St. Paul Publ. 1978.

Italia

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma, Fondaz. di Religione Santi Francesco di Assisi e Caterina da Siena, 1988 (1.^a ed. 1970).

ID., *La formazione dei catechisti nella comunità cristiana*, Roma 1982.

Yugoslavia

BISKUPI JUGOSLAVIJE, *Redosno navjestanje Evandjelja i odgoi u vjeri*, Zagreb, KS 1983.

América Latina

SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* Bogotá, 24 de agosto - Medellín, agosto 26 - septiembre 6, 1968, vol II, *Conclusiones*, Bogotá, Secretariado General del CELAM 1969.

Catequesis para América Latina, Documento de trabajo del CELAM para el Sínodo de 1977, Bogotá, Secretariado General del CELAM 1977.

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, Ediciones CELAM 1979 (Madrid, BAC 1979; Madrid, PPC 1979).

La comunidad catequizadora en el presente y futuro de América Latina I Semana Latinoamericana de Catequesis, Quito 3 - 10 de octubre 1982, Bogotá, Departamento de Catequesis CELAM, 1983.

DEPARTAMENTO DE CATEQUESIS (DECAT) CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM), *Lineas comunes de orientación para la catequesis en América Latina*, 2 ed., Bogota, Centro de Publicaciones CELAM 1986.

Argentina

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Directorio de catequesis*, Buenos Aires, Ed. Bonum 1967.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, «*Juntos para una evangelización permanente*» *Orientaciones Catequísticas a partir de las Recomendaciones del Segundo Congreso Catequístico Nacional 1987*, Buenos Aires, C.E.A. 1988

Brasil

Catequese renovada Orientações e conteúdo. Documento aprovado pelos Bispos do Brasil, «Documentos da CNBB» n.26, São Paulo, Ed. Paulinas 1983.

GRECAT - GRUPO NACIONAL DE REFLEXAO SOBRE CATEQUESE, *Textos e manuais de catequese* *Elaboração, análise, avaliação*, São Paulo, Paulinas 1987.

Chile

COMISION EPISCOPAL DE CATEQUESIS, *Lineas y orientaciones para la catequesis*, Santiago, Oficina Nacional de Catequesis 1984.

Costa Rica

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COSTA RICA, *Catequesis luz para alumbrar a las naciones Un nuevo Pentecostés para la catequesis en Costa Rica Carta pastoral colectiva del Episcopado Costarricense*, San Jose, Edic CECOR 1984.

Ecuador

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Directorio de Catequesis*, Quito 1981

México

COMISION EPISCOPAL DE EVANGELIZACION Y CATEQUESIS, *Directorio Nacional para la Evangelización y Catequesis*, Mexico, Conferencia Episcopal 1971

Perú

LIII ASAMBLEA EPISCOPAL PERUANA - 1982, *Formación integral de la fe dentro del contexto cultural y educativo peruano*, Lima, Edit. Salesiana 1982.

U.S.A.

NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF THE UNITED STATES OF AMERICA, *To Teach as Jesus Did A Pastoral Message on Catholic Education*, Washington, Publications of the United States Catholic Conference 1972.

ID., *Basic Teaching for Catholic Religious Education*, Washington, *ibid.* 1973.

UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Sharing the Light of Faith National Catechetical Directory for Catholics of the United States*, Washington, United States Catholic Conference, Department of Education 1978.

UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, DEPARTMENT OF EDUCATION, *Compartir la luz de la fe Directorio Catequístico Nacional para los Católicos de los Estados Unidos*, Washington, United States Catholic Conference 1980.

Sharing the Light of Faith An Official Commentary, Washington, *ibid.* 1981.

Canadá - Québec

LE COMITE CATHOLIQUE DU CONSEIL SUPERIEUR DE L'EDUCATION, *Voies et impasses*, Montreal, Fides 1975.

Filipinas

For All the Peoples of Asia. The Church in Asia. Asian Bishops' Statements on Mission Community and Ministry 1970-1983, 2 vol., Manila, IMC Publ. 1984.

EPISCOPAL COMMISSION ON EDUCATION AND RELIGIOUS INSTRUCTION - CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, *Maturing in Christian Faith National Catechetical Directory for the Philippines* (Manila 1983), Manila, Saint Paul Publ. 1985.

Australia

RELIGIOUS EDUCATION COMMITTEE OF THE NATIONAL CATHOLIC EDUCATION COMMISSION, *«Towards a Responsible Renewal» Strategies for Reflection on «Catechetics in our Time»*, Melbourne, Religious Education Committee... 1976.

III. Manuales y obras generales

ADLER, G. - VOGELISEN, G., *Un siècle de catéchèse en France 1893-1980 Histoire-Déplacements-Enjeux*, Paris, Beauchesne 1981.

ALBERICH, E., *Orientaciones actuales de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973.

ALBERICH, E., *Naturaleza y tareas de la catequesis*, Madrid, Editorial CCS 1973.

APARISI, A., *Invitación a la fe Constantes para una pedagogía catequética*, Madrid, Publicaciones ICCE 1972.

CHICO GONZALEZ, P., *Catequizar misión y encuentro Guiones de trabajo y reflexión para educadores de la fe*, Bujedo (Burgos), Ed. CVS (Centro Vocacional la Salle) 1979.

COLOMB, I., *Le service de l'Évangile*, vol. I, Paris, Desclée et Cie. 1968. Trad. esp.: *Manual de catequética Al servicio del evangelio*, 1 vol, Barcelona, Herder 1970-71.

COUDREAU, F., *La foi s'enseigne-t-elle? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi*, Paris, Centurion 1974. Trad. esp.: *¿Es posible enseñar la fe?*, Madrid, Marova 1976.

- DE ROSA, P. (Ed.), *Introduction to Catechetics*, Londres, National Catechetical Centre 1968.
- DHO, G. - CSONKA, L. - NEGRI, G. C., *Educare*. Sommario di scienze pedagogiche a cura di Pietro Braido, vol. 3.º: *Fondamenti psicopedagogici della catechesi. Storia della catechesi, problemi generali della catechesi, catechesi evolutiva, differenziale*, Zurich, PAS-Verlag 1964 Trad. esp.: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO, *Educar 3 Metodología de la catequesis*, Salamanca, Sigueme 1966.
- EMEIS, D. - SCHMITT, K.H., *Handbuch der Gemeindecatechese*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1986.
- EXELER, A., *Wesen und Aufgabe der Katechese Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1966. Trad. esp.: *Esencia y misión de la catequesis*, Barcelona, Flors 1968.
- FEIFEL, E., *Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott Not und Zuversicht der Katechese im Kraftfeld des Unglaubens*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1965. Trad. esp.: *El problema pedagógico de la incredulidad*, Barcelona, Herder 1970.
- FEIFEL, E. et alii (Eds.), *Handbuch der Religionspädagogik*, 3 vol. Gutersloh-Zunch, Gerd Mohn-Benziger 1973-1975.
- FOSSION, A., *La catéchese dans le champ de la communication Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf 1990.
- GOLDBRUNNER, I., *Realisation Anthropologie in Seelsorge und Erziehung*, Friburgo de Brisgovia, Herder 1966. Trad. esp.: *Realización de la fe Condicionamientos antropológicos de la pastoral*, Barcelona, Herder 1970.
- GROOME, Th. H., *Christian Religious Education*, San Francisco, Harper & Row 1981.
- HALBFAS, H., *Fundamentalkatechetik Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1968. Trad. esp.: *Catequética fundamental El lenguaje y la experiencia en la enseñanza de la religión*, Bilbao, Desclée de Brouwer 1974.
- HANSEMANN, G., *Religiose Erziehung Heute Vom Vorschulalter zum Erwachsensein*, Graz-Viena-Colonia, Verlag Styria 1976.
- HUGUET, J., *Hacia dónde va la catequesis Reflexiones de catequética fundamental*, 2 fasc., Madrid, Editorial CCS 1983.
- HEMEL, U., *Theorie der Religionspädagogik Begriff - Gegenstand - Abgrenzungen*, München, G. Kaffke 1984.
- HEMEL, U., *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Dusseldorf, Patmos 1986.
- JUNGMANN, J. A., *Katechetik*, 3 ed., Friburgo de Brisgovia, Herder 1965. Trad. esp.: *Catequética*, Barcelona, Herder 1957.
- LAFORST, I., *Introduction à la catéchèse*, Quebec, Les Presses de l'Université Laval 1966.
- LAGARDE, C. y J. / Equipo EPHETA, *La fe de los comienzos Catequesis patristica y pedagogía moderna*, Madrid, Editorial CCS 1989.
- LEE, J. M. (Ed.) *The Religious Education We Need Toward the renewal of christian education*, Mishawaka, Ind., Religious Education Press Inc. 1977.
- LE SAUX, M., *La catéchèse, un service, une passion*, Paris, Desclée de Brouwer 1989.
- MAYMI, P., *Pedagogía religiosa*, Madrid, Ed. San Pío X 1980.
- MONTERO GUTIERREZ, M., *La catequesis en una pastoral misionera*, Madrid, PPC 1988.
- MORAN, G., *Catechesis of Revelation*, Nueva York, Herder & Herder, 1966 (= *God Still Speaks*, Londres, Burns & Oates, 1967). Trad. esp.: *Catequesis de la Revelación*, Santander, Sal Terrae 1968.
- MORAN, G., *Vision and Tactics*, Nueva York, Herder & Herder 1968.
- MORAN, G., *Design for Religion, Toward Ecumenical Education*, Londres, Search Press 1971.

- MULLER, I., *Gemeindekatechese* Perspektiven zu einer pastoralen Konzeption, Maguncia, Matthias-Grunewald-Verlag 1976.
- NASTAINCZYK, W., *Katechese Grundfragen und Grundformen*, Paderborn, F.Schoningh 1983.
- NASTAINCZYK, W., *Glauben weitergeben - Glauben entfalten Prozesse - Probleme - Chancen*, Salzburgo, O. Muller 1986.
- NEGRI, G., *Catechesi e mentalità di fede* Metodologia catechistica fondamentale, Leumann (Turin), Elle Di Ci 1976.
- NICHOLS, K., *Orientalions Six Essays on Theology and Education*, Middlegreen (Slough), St. Paul Publications 1979.
- PADBERG, R., «Die Katechetische Wort-Verkündigung», en: F. X. ARNOLD et alii, *Handbuch der Pastoraltheologie* Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, I, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 1964, pp. 266-287.
- PEDROSA, V.M^a, *La catequesis, hoy*, Madrid, PPC 1983.
- PURNELL, A.P., *Our Faith Story Its Telling and Its Sharing An Education in Faith*, Londres, Collins 1985.
- RIVA, S., *Corso di catechetica*, Brescia, Queriniiana 1982.
- RODRIGUEZ MEDINA, J.J., *Pedagogía de la fe* Situación y contenidos de la catequética hoy, Madrid-Salamanca, Ed. Bruño-Sígueme 1972.
- RUMMERY, R. M., *Catechesis and Religious Education in a Pluralist Society*, Sydney-Hong Kong, E. J. Dwyer, 1974.
- SARIS, W., *Living the Faith together Relationship Catechesis*, Londres, Collins 1985.
- SMART, N. - HORDER, D. (Eds.), *New Movements in Religious Education*, Londres, Temple Smith 1975.
- STACHEL, G. - ESSER, W. (Eds.), *Was ist Religionspädagogik?*, Zurich, Benziger 1971.
- TOTOSAUS, J. M., *Iniciación a la catequesis Cuestiones doctrinales*, Barcelona, Estela 1969.
- VALLEJO BOLAÑOS, L., *Jesús, el Maestro Pastoral Catequética*, Bogotá, Universidad Santo Tomás 1986.
- VAN CASTER, M., *Dieu nous parle I Structures de la Catéchèse*, Brujas, Desclée de Brouwer 1965. Trad. esp.: *Dios nos habla I Estructuras de la catequesis*, Salamanca, Sígueme 1968.
- WACKENHEIM, CH., *La catéchèse*, Paris, Presses Universitaires de France 1983.
- WARREN, M. (Ed.), *Sourcebook for Modern Catechetics*, Winnona, Minnesota, Saint Mary's Press - Christian Brothers Publ. 1983.

INDICE

Prólogo	5
Siglas y abreviaturas	6
Introducción	9
¿Tiene futuro la catequesis?	9
La «época del catecismo»	9
El movimiento catequético preconiliar: del «catecismo» a la «catequesis»	10
El giro del Vaticano II: renovación global de la catequesis. La década de los Documentos y Directorios	12
La década de los documentos y directorios	13
El problema catequético, hoy	15
Identidad y dimensiones de la nueva catequesis	16
Capítulo 1: El marco general de la acción catequética hacia una renovada praxis eclesial	19
I. Las nuevas urgencias de la acción pastoral, hoy	19
II. Articulaciones esenciales de la praxis eclesial	20
1. Primer nivel: el objetivo y tarea fundamental de la praxis eclesial: el servicio del Reino de Dios	20
2. Segundo nivel: las funciones y mediaciones eclesiales para la realización del Reino	24
El entramado orgánico de las funciones eclesiales	26
3. Tercer nivel: agentes y condicionamientos personales e instituciones de la praxis eclesial	28
III. Las líneas dominantes de la pastoral «tradicional»	29
1. Eclesiocentrismo y pastoral centrípeta	29
2. Predominio de la acción devocional y sacramental	30
3. Polarización clerical y predominio institucional	30
IV. Hacia una pastoral evangelizadora	31
1. Actitud de servicio al mundo	31
2. Iglesia en estado de evangelización y de diálogo	32
3. Evangelización desde la promoción integral del hombre y a partir de los pobres	33
4. Iglesia-comunidad en nuevas formas de comunidad y de participación	34
5. Predominio, en la Iglesia, del misterio sobre la institución	35
Sugerencias bibliográficas	37

Capítulo 2: Evangelización y catequesis en el contexto de la praxis eclesial	40
I. Necesidad de una clarificación	40
II. La prioridad de la evangelización en la misión de la Iglesia	41
1. ¿Qué es la evangelización?	42
2. Evangelización: giro histórico y desafío comprometedor	44
III. Catequesis, evangelización y ministerio de la palabra	45
1. La división tripartita del ministerio de la palabra	46
2. El testimonio bíblico	46
3. Catequesis en la tradición	47
4. Identidad de la catequesis	47
IV. Clarificación terminológica	50
1. La terminología derivada de «katejeo»	50
2. La terminología relacionada con la «fe»	51
3. La terminología relacionada con la «religión»	52
V. Catequesis y praxis eclesial: significado para el futuro de la Iglesia de la opción prioritaria por la catequesis	53
Sugerencias bibliográficas	55
Capítulo 3: La catequesis, servicio de la palabra, anuncio de Cristo	57
I. Catequesis y ministerio de la palabra: problemas abiertos	57
1. Catequesis y palabra de Dios	58
2. Catequesis para el hombre en situación	58
3. Catequesis fiel a su contenido	59
4. Catequesis y experiencia de fe	60
II. Dimensiones de la palabra de Dios y consecuencias para la catequesis	60
1. Jesucristo, palabra encarnada de Dios, centro y vértice de la revelación	62
2. La palabra de Dios, mensaje para el hombre	65
3. La palabra de Dios, encarnada en la historia	69
4. La palabra de Dios, don del Espíritu de Cristo	71
5. La palabra de Dios, palabra dada y prometida	74
III. La experiencia religiosa, lugar de la palabra y elemento central de la comunicación catequética	77
1. Sobre el concepto de experiencia	78
2. La experiencia religiosa	79
3. La experiencia de fe	81
4. La catequesis, comunicación de la fe a través de la experiencia de fe	83
5. La catequesis: profundización-identificación de la propia experiencia con las experiencias fundamentales de Cristo y de la Iglesia	85
6. Catequesis fiel a Dios, al hombre y a la Iglesia	87
Sugerencias bibliográficas	90
Capítulo 4: La catequesis, educación de la fe	94
I. ¿Es posible educar la fe?	94
II. El rostro renovado de la fe	96

1. La palabra de Dios es una interpelación que exige respuesta	96
2. La fe es respuesta personal y global del hombre a Dios	97
3. La fe es don y gracia	98
4. Aspectos complementarios de la estructura de la fe	99
III. La catequesis al servicio de la fe	100
1. Catequesis: educación de la fe	100
2. El dinamismo de la fe: aproximación bíblica	101
3. El dinamismo de la fe: aproximación antropológica	102
IV. La tarea de la catequesis: objetivos y metas	109
1. Es tarea de la catequesis favorecer y suscitar la conversión	109
2. Es tarea de la catequesis suscitar y hacer madurar las actitudes propias de la vida cristiana de fe	110
3. Es tarea de la catequesis llevar al conocimiento pleno del mensaje cristiano ..	111
4. Es tarea de la catequesis iniciar en el comportamiento cristiano	114
5. Algunas consecuencias y aplicaciones concretas	116
V. Originalidad de la catequesis como educación de la fe	117
1. Catequesis y teología	117
2. Catequesis, socialización e ideología	120
3. Catequesis y cultura	123
4. Catequesis y religión	128
Sugerencias bibliográficas	132
Capítulo 5: La catequesis, mediación y experiencia eclesial	135
I. La dimensión eclesial de la catequesis: ¿Un valor o un obstáculo?	135
II. Palabra de Dios, Iglesia y catequesis	136
1. La Iglesia depende en todo de la palabra de Dios	136
2. La palabra de Dios se encarna y vive en la Iglesia	137
3. Perspectivas catequéticas	139
III. Modelos eclesiológicos y concepciones de la catequesis	141
1. Modelo piramidal «Iglesia-institución»	141
2. Modelo inorgánico de la «crítica anti-institucional»	143
3. Modelo orgánico de «comunidad y de servicio»	144
IV. La catequesis eclesial: agentes y responsables	147
1. El primer catequista, la comunidad eclesial	147
2. Misión catequética de los pastores	148
3. El ministerio de los catequistas	149
4. La función catequética de los padres y madres de familia	150
5. Labor catequética de los religiosos	151
6. El profetismo carismático particular	151
V. La catequesis eclesial: criterios de autenticidad y credibilidad	152
1. La autenticidad de la palabra: criterios de discernimiento	152
2. Los criterios de credibilidad de la palabra eclesial	154
VI. La catequesis eclesial: perspectiva ecuménica	156
1. El giro ecuménico del Vaticano II	157
2. Perspectivas catequéticas	158
Sugerencias bibliográficas	160

Capítulo 6: Catequesis, caridad y compromiso	162
I. La relación entre evangelización, catequesis y diaconía: aspectos del problema .	162
1. Separación entre catequesis y compromiso	162
2. Identificación de la catequesis con la acción promocional	163
3. Relación estrecha entre catequesis y diaconía eclesial	163
II. Actualidad y perspectivas del signo de la diaconía eclesial	163
1. Una mirada al pasado: la caridad cristiana en la tradición de la Iglesia	164
2. La nueva conciencia eclesial del alcance de la diaconía	164
3. El nuevo rostro de la diaconía eclesial	167
III. Catequesis y diaconía eclesial: dimensión operativa y promocional de la catequesis	169
1. Catequesis, en clave de promoción	169
2. Catequesis e iniciación en la diaconía	170
3. La diaconía en el corazón del acto catequético	171
4. Diaconía y revisión de los contenidos catequéticos	171
5. Diaconía y método catequético	172
IV. Un problema particular: catequesis y política	173
1. Acción política y mentalidad contemporánea	173
2. Fe cristiana y opciones políticas	175
3. Comunidad cristiana y acción política	176
4. Catequesis y acción política	177
Sugerencias bibliográficas	179
Capítulo 7: Catequesis, comunión y comunidad	183
I. La dimensión comunitaria de la catequesis: esperanzas y problemas	183
II. Comunión y comunidad en la Iglesia de hoy	184
1. Raíces socioculturales del movimiento comunitario	185
2. Los fundamentos teológicos y pastorales del movimiento comunitario	185
3. Las líneas de tendencias del movimiento comunitario en la Iglesia	186
4. Criterios de autenticidad y síntomas patológicos de las comunidades eclesiales	190
III. Dimensión comunitaria de la catequesis	193
1. La acción comunitaria en la pastoral catequética actual	193
2. El sujeto comunitario de la catequesis: diversidad de funciones	196
3. El nuevo rostro de la catequesis comunitaria	199
4. La figura renovada del catequista-animador	201
IV. Catequesis y escuela	202
1. La distinción entre enseñanza religiosa escolar (ERE) y catequesis de la comunidad cristiana	203
2. Nuevas perspectivas para la ERE	207
3. Catequesis y ERE en la escuela católica	211
4. Perspectivas pastorales	212
Sugerencias bibliográficas	213

Capítulo 8: Catequesis y liturgia	217
I. Entre liturgia y catequesis: ¿Un diálogo difícil?	217
1. Objeciones a la catequesis, desde la liturgia	218
2. Objeciones a la liturgia, desde la catequesis	218
II. La liturgia en el concierto de las funciones eclesiales	219
1. La visión conciliar de la liturgia	220
2. Liturgia, palabra y fe	220
3. Liturgia y sacramentalidad global de la Iglesia	222
4. Liturgia y sacerdocio de la vida	223
5. La tarea abierta de la pastoral litúrgica	224
III. Evangelización, catequesis y liturgia	226
1. Unión profunda entre liturgia, camino de fe y vida cristiana	226
2. Dimensión evangelizadora y catequética de la liturgia	227
3. Necesidad de la catequesis por parte de la liturgia	229
4. La liturgia, ingrediente y referencia esencial para la catequesis	230
Sugerencias bibliográficas	233
Conclusión: Hacia una nueva catequesis en un renovado proyecto pastoral	236
Un cuadro pastoral transformado	236
Una renovada concepción de la catequesis	237
El nuevo perfil del catequista o animador	239
Hacia el reconocimiento de la originalidad catequética	241
Bibliografía general	243
I. Documentos oficiales de la catequesis (a nivel universal)	243
II. Documentos oficiales de la catequesis (a nivel local)	244
III. Manuales y obras generales	247