



LA CATEQUESIS EN SITUACIÓN DE PLURALISMO Y COMPLEJIDAD

Prof. Jesús Rojano Martínez

Profesor en el Instituto Superior Pastoral (UPSA) y en el CES Don Bosco (Madrid)

En el Capítulo X del nuevo *Directorio para la Catequesis* (de aquí en adelante, DC) de 2020, titulado “La catequesis frente a los escenarios culturales contemporáneos”, se afirma que “la catequesis tiene una dimensión cultural y social intrínseca, ya que forma parte de una Iglesia que está inserta en la comunidad humana. En ella los discípulos del Señor comparten «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo» (GS 1). La tarea de interpretar los signos de los tiempos es siempre actual, sobre todo en este momento, concebido como un cambio de época y marcado por las contradicciones y por los anhelos de paz y justicia, de encuentro y solidaridad” (DC 319). Si todo el nuevo DC se basa en las grandes líneas de la exhortación postsinodal *Evangelii gaudium* (desde aquí, EG), este capítulo X lo hace de un modo especial, como veremos.

Conviene aclarar por qué es tan importante tener en cuenta esta dimensión cultural hoy en día. Desde hace unas décadas la acción pastoral de la iglesia, incluida la catequesis, no obtiene los frutos deseados. Cuando se buscan las causas de esta situación, hay una que influye decisivamente, el cambio socio-cultural, hasta el punto de poder hablar, sin exagerar, de un “cambio de época”. La Iglesia europea ha sufrido y sufre los efectos del cambio socio-cultural que ya diagnosticó lúcidamente el papa Pablo VI en 1975 en otra importante exhortación postsinodal, la *Evangelii nuntiandi*: “La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo” (EN 20). El papa Francisco, en el n. 115 de *Evangelii gaudium*, resume bien la importancia de nuestro tema,



citando repetidamente la constitución que el Concilio Vaticano II dedicó al diálogo entre Iglesia y mundo actual: “El Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia. La noción de cultura es una valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios. Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios. Así entendida, la cultura abarca la totalidad de la vida de un pueblo (cf. *Documento de la Conferencia de la Iglesia Latinoamericana de Puebla*, 386-387). Cada pueblo, en su devenir histórico, desarrolla su propia cultura con legítima autonomía (cf. GS 36). Esto se debe a que la persona humana «por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social» (GS 25), y está siempre referida a la sociedad, donde vive un modo concreto de relacionarse con la realidad. El ser humano está siempre culturalmente situado: «naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente» (GS 53). La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (EG 115).

1. Relación entre cultura y evangelización

1.1 *Qué es cultura*

Es una cuestión compleja dar una definición de *cultura*, que lleva muchos años ocupando a las ciencias sociales, y que aquí es imposible abordar en profundidad¹. Según Kuper, por ejemplo, ya en 1952 se contabilizaban unas 300 definiciones de cultura. Para aclararnos, parto de aceptar las definiciones que ofrece Andrés Tornos en su obra *Inculturación. Teología y método*, que resume de modo razonablemente claro el consenso relativo sobre la cuestión que ha ido alcanzando la sociología actual y, a la vez, es convergente con la explicación de dicho concepto expuesta en los documentos conciliares y en el magisterio posconciliar.

Cultura significa, según su raíz latina, *cuidado*. El origen de esta palabra está en el mundo agrícola: cuidado de la tierra, de las plantas, de los animales y de la propia alma. A veces nos referimos a la “cultura” en singular, como conjunto o acervo de conocimientos que se acumulan. En ese sentido, las personas eruditas o cultivadas tendrían “más cultura” que las “incultas”, y los pueblos “más avanzados” habrían progresado más y, por ello, tendrían a su vez *más cultura* que

¹ Cf. A. Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona 2001; C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1992; B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Barcelona 1970; D. Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía nº 15*, Madrid 1998, 15-19.

los pueblos “atrasados”. Este enfoque es el que *no adoptaremos* en todo lo que sigue. Más bien, hablaremos a partir de aquí de “culturas” en plural, de *las culturas* de los pueblos en las diversas épocas.

El camino hacia la consideración de *las culturas*, en plural, lo abrió, en el siglo XIX, el antropólogo inglés E. B. Tylor con esta definición: “La cultura es todo un complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y todas las demás disposiciones y hábitos adquiridos por el hombre, en tanto que miembro de una sociedad”². Desde entonces, se ha ido llegando a convenir que la cultura compartida por un pueblo o grupo social humano cumple una triple función: “La función *epistemológica*, por razón de la cual los individuos *entienden* las cosas con arreglo a la cultura de que participan; la función *axiológica*, por razón de la cual los individuos *valoran* a otros individuos y a las cosas según sus pautas culturales; y la función *identitaria*, por razón de la cual los individuos *entienden y mantienen lo que ellos son* (= su “identidad”) con los recursos que su cultura les ofrece”³. Teniendo en cuenta esta triple función, no podemos hablar de una cultura humana única, pues sería una abstracción vacía, sino de muchas culturas. En esa línea, Tornos ofrece otras definiciones en su libro: la cultura es “el suelo de verdades que nos orientan”⁴; es “un modo socialmente compartido de descifrar las apariencias de las cosas y las personas atendiendo a ciertos rasgos de ellas que hacen de signos mediante los cuales la gente llega a reconocer y a valorar a las cosas y a las personas”⁵.

1.2 El cristianismo y las culturas

Aceptado este concepto de cultura, resulta evidente la interrelación entre religión y cultura, pues ambas tienen mucho que ver con la elaboración de cosmovisiones, con la interpretación del mundo, la formación de la propia identidad, las valoraciones morales, etc. También es evidente que la evangelización, y en concreto la catequesis, no puede pasar por alto, salvo que quiera caer en el vacío, la cultura del pueblo o grupo en que se lleva a cabo, como recoge el número 319 del DC. Hemos de tener en cuenta que “el contexto cultural de la fe cambia. La distancia histórica que nos separa de ciertas representaciones del mundo nos obliga a discernir entre lo que pertenece a la Revelación y lo que procede del vehículo cultural de una época”⁶.

² E. B. Tylor, *Primitive culture*, p.71, citado en A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, Madrid 2001, 20.

³ A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, 346.

⁴ A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, 42.

⁵ A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, 347-348.

⁶ C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid 1984, 207.



La recepción de este concepto, fraguado en el mundo de la antropología y la sociología, ha sido relativamente reciente en los documentos oficiales de la Iglesia. Sin embargo, en la práctica, ya desde el Concilio de Jerusalén, según el resumen de Hch 15,1-33, la Iglesia naciente aceptó una legítima pluralidad cultural en el seno del cristianismo⁷. Con razón afirma J. B. Metz que “desde su origen el cristianismo entraña una experiencia multicultural”⁸. Este proceso de encarnación del evangelio en la cultura fue realizado brillantemente en ciertos momentos históricos. Sobre todo, queda como paradigmática la evangelización de la cultura helenística por el primer cristianismo, muy vital y creativa, como reconocía Juan Pablo II: “Al final de la antigüedad, los cristianos, que vivían en una cultura a la que debían mucho, la transformaron desde dentro y le infundieron un espíritu nuevo. Cuando esa cultura se vio amenazada, la Iglesia, con Atanasio, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno y muchos otros, transmitió la herencia de Jerusalén, de Atenas y de Roma, para dar vida a una auténtica civilización cristiana”⁹. Es bien conocida la postura del papa emérito Benedicto XVI, que mantenía que el primer cristianismo se forjó en diálogo con la cultura filosófica griega, no tanto con otras religiones¹⁰. También podríamos aludir a la gran síntesis tomista de fe cristiana y aristotelismo.

En algunos textos del Concilio Vaticano II, como *Lumen Gentium* 13 y 17, y *Ad Gentes* 9 y 22, se reconoce que hay buenas semillas en las culturas aún no evangelizadas, elementos que deben ser potenciados y elevados: “Predicando el Evangelio, la Iglesia [...] consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione” (LG 17). En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) del Papa Pablo VI se habla del concepto de cultura en plural: “*evangelización de las culturas*” (EN 20). En dicha exhortación se reconoce que “las maneras de evangelizar cambian según las diversas circunstancias de tiempo, lugar, cultura” (EN 40). En un significativo párrafo se afirma que “las iglesias particulares tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden

⁷ Cf. A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, 49-52.

⁸ J. B. Metz, *Perspectivas de un cristianismo multicultural*, en J. J. Tamayo (Ed.), *Cristianismo y liberación del hombre. Homenaje a Casiano Floristán*, Madrid 1996, 32.

⁹ Juan Pablo II, *El Evangelio, Buena Nueva para las culturas. Discurso a los Miembros del Consejo Pontificio para la Cultura* (14 de marzo de 1997), [en línea]: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultur/documents/rc_pc_cultur_doc_20000126_jp-ii_addresses-pccultur_sp.html#11>.

¹⁰ Cf., por ejemplo, J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005.

y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje. [...] La evangelización pierde mucho de su fuerza y eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a su vida concreta” (EN 63).

2. Una ruptura que es “el drama de nuestro tiempo” (EN 20)

La Iglesia no siempre actuó con la lucidez demostrada por el Concilio de Jerusalén, por los Padres Apostólicos griegos o por Santo Tomás de Aquino. En ciertas ocasiones, se perdieron grandes oportunidades de inserción del Evangelio en nuevas culturas, como fue el caso de la no aceptación del camino de inculturación del jesuita *Roberto de Nobili* en La India del siglo XVII¹¹, o el distanciamiento entre la Iglesia y la modernidad occidental durante gran parte de los siglos XVIII, XIX y XX.

Para superar esta última ruptura, el Concilio Vaticano II buscó insistentemente el diálogo con la cultura moderna. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* pide que “vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura” (GS 62). Ahí se dice que “la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y la palabra *cultura* asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana” (GS 53).

Pablo VI afirmaría más tarde en EN 20 que ninguna cultura es *la* evangélica o cristiana. Esa afirmación ya se hacía en el Concilio: “La Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva o indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente” (GS 53). También Juan Pablo II, en un discurso del 21 de diciembre de 1984, comentando LG 13, se refería a *una* fe cristiana expresada en *pluralidad* de culturas: “La Iglesia universal se presenta como una comunión de iglesias particulares e, indirectamente, como una comunión de naciones, de lenguas y culturas. Cada una de estas lleva los propios

¹¹ Cf. Ch. Lowney, *El liderazgo al estilo de los jesuitas*, Bogotá 2004.



dones a la totalidad”¹². Por ello es importante constatar que “es equivocado querer construir en un momento dado la «cultura cristiana». De lo que se trata es de implantar el cristianismo en las diversas culturas en que vivimos cada uno”¹³. Rovira i Belloso, que ha estudiado mucho esta cuestión, resumía así la posición de GS y EN: “No existe propiamente una cultura católica, sino que existe la fecundidad de la fe capaz de segregar nuevas mediaciones culturales contingentes según la necesidad del tiempo histórico”¹⁴.

En EG 68-70 y 115-118 el papa Francisco ha resumido bien el magisterio de los papas posconciliares al respecto. Por ejemplo: “El ser humano está siempre culturalmente situado: «naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente» (GS 53). La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (EG 115). Por tanto, “es indiscutible que una sola cultura no agota el misterio de la redención de Cristo” (EG 118). Estos números 115-118 están muy presentes en el Capítulo X de DC que estamos presentando.

Así pues, las iglesias cristianas deben dialogar hoy con las diversas culturas con las que conviven para no aumentar la ruptura entre fe cristiana y cultura del mundo moderno. El propio Pablo VI reconocía en EN esta ruptura y la calificaba de dramática: “La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas” (EN 20). Llegamos así a nuestro gran reto: ¿Cómo evitar que este drama se vuelva a repetir hoy? ¿Cómo ser cristiano sin renunciar al propio tiempo? Sin duda, dialogando de modo crítico con cada cultura. ¿También la catequesis? Sí, especialmente ella, pensamos.

El jesuita irlandés Michael Paul Gallagher, profesor en la Gregoriana de Roma, explicaba bien la situación en un interesante librito: “En un famoso cuadro de J. M. William Turner aparece un pesquero sacudido por las olas y envuelto en peligrosas y amenazantes nubes borrascosas... Si la cultura es como un océano que nos supera, tal océano es mucho más confuso y turbulento que en mi infancia, y es preciso discernir algunas de sus corrientes transversales... ¿Quién habría podido prever la tempestad que se ha desatado en el cielo,

¹² Juan Pablo II, “El carisma de Pedro: servir a la unidad universal defendiendo el evangelio. Discurso a los cardenales y a la Curia Romana” (21-12-84), en *Ecclesia* 2204 (5 y 12 de enero de 1985) 12.

¹³ A. Tornos, *Inculturación. Teología y método*, 123.

¹⁴ J. M. Rovira i Belloso, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988, 118.

anteriormente sereno, del catolicismo occidental? La fe cristiana aparecía como algo invulnerable y que era transmitido de generación en generación. En cambio –también en países como Irlanda e Inglaterra, por no hablar de España y Francia– la nave de la Iglesia aparece hoy hundiéndose rápidamente en unas aguas muy agitadas. Pensando en los últimos decenios de la historia, no es en absoluto exagerado hablar de una revolución cultural: en los estilos de vida, en el nuevo bienestar, en el ámbito de las inmigraciones, en las familias y también en el ámbito de la religión”. Gallagher concluye que la Iglesia necesita urgentemente “un nuevo lenguaje de la fe para nuestro tiempo”¹⁵.

En una carta de 1996 a los católicos, los obispos franceses reconocían con claridad que el motivo principal de la crisis pastoral occidental es el cambio cultural en curso: “La crisis por la que atraviesa hoy día la Iglesia se debe en buena medida a la repercusión, en la Iglesia misma y en la vida de sus miembros, de un conjunto de cambios sociales y culturales rápidos, profundos y que tienen una dimensión mundial. Estamos cambiando de mundo y de sociedad. Un mundo desaparece y otro está emergiendo, sin que exista ningún modelo preestablecido para su construcción [...]. Las innumerables investigaciones actuales en los campos de la sociología, de la filosofía política, o de las reflexiones sobre el porvenir de la cultura y de las tradiciones nacionales muestran bien a las claras la profundidad de las preguntas de nuestros contemporáneos sobre una situación de crisis que afecta a todos los sectores de la actividad humana”¹⁶. Este análisis, a mi parecer certero, tiene una consecuencia muy importante, que reconocen con sensatez los prelados franceses: “Ante las culpabilidades insanas o la tentación de romper la comunión de la fe buscando culpables, hemos de ser lo más claros posible. La crisis por la que atravesamos no se debe básicamente al hecho de que ciertas categorías de católicos hayan perdido la fe o vuelto la espalda a los valores de la tradición cristiana [...]. Por otro lado, no podemos seguir atribuyendo nuestras dificultades presentes a la hostilidad de los adversarios de la Iglesia”¹⁷. Es decir, los obispos franceses defienden que esto no pasa porque hoy seamos malos cristianos, sino porque la sociedad ha cambiado, por lo que las llamadas voluntaristas a retomar la vivencia cristiana de épocas pasadas no solucionan el verdadero problema.

¹⁵ M. P. Gallagher, *El evangelio en la cultura actual*, Santander 2014, 11-13.

¹⁶ Conferencia de los Obispos de Francia, “Proponer la fe en la sociedad actual. Carta de la Conferencia Episcopal Francesa a los católicos de su país”, en *Ecclesia* 2.835-2.836 (5 y 12 de abril 1997) 26.

¹⁷ Conferencia de los Obispos de Francia, “Proponer la fe en la sociedad actual...”, 26.



3. Dos modelos de relación entre evangelización y cultura

De lo anterior se deduce una tarea imprescindible para el cristiano: estudiar y discernir lo que pasa en nuestro mundo, es decir, realizar un *análisis sociocultural* detallado de la cultura en que nos toca vivir, con sus posibilidades y aspectos críticos, para formular propuestas que mitiguen los defectos y acrecienten los aspectos positivos. Estas palabras de Benedicto XVI nos pueden servir de guía: “Naturalmente hay que preguntarse siempre qué cosas, aunque antes hayan sido consideradas como esencialmente cristianas, eran en realidad sólo la expresión de una época determinada. ¿Qué es, pues, lo realmente esencial? Es decir, debemos regresar una y otra vez al evangelio y a las palabras de la fe para ver, primero, qué forma parte de ello; segundo, qué se modifica legítimamente con el cambio de los tiempos; y tercero, qué no forma parte de ello. El punto determinante es siempre, en última instancia, encontrar la distinción correcta”¹⁸. Se trata de alcanzar, también en el siglo XXI, una postura equilibrada, en que no desechemos ningún elemento esencial de la fe ni carguemos con elementos prescindibles que estorban la evangelización del mundo actual. Justamente la mejor catequesis siempre se ha caracterizado por transmitir los “elementos esenciales” de la fe cristiana.

Pues bien, desde el mismo comienzo del cristianismo se pueden identificar dos posturas (con muchos matices intermedios) en la relación de la Iglesia con las culturas que ha intentado evangelizar. El primer evangelizador de Europa, San Pablo, ensayó ambas posturas o paradigmas evangelizadores en Grecia, como se narra en los capítulos 17 y 18 de Hechos de los Apóstoles y en los dos primeros de la primera Carta a los Corintios¹⁹.

3.1 Modelo Atenas

En el Areópago de Atenas, Pablo parte de las inquietudes y preguntas de la cultura ateniense para evangelizar. Según una metáfora empleada en Cristología, se trata de una evangelización “de abajo a arriba”. Juan Pablo II la describió así en *Fides et Ratio*, n. 24: “Cuenta el evangelista Lucas en los Hechos de los Apóstoles que, en sus viajes misioneros, Pablo llegó a Atenas. La ciudad de los filósofos estaba llena de estatuas que representaban diversos ídolos. Le llamó la

¹⁸ Benedicto XVI, *La luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona 2010, 151.

¹⁹ Cf. un resumen de ambos modelos en G. Soto Posada, *Filosofía Medieval*, Bogotá 2007, 228-230. Cf. también la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*.

atención un altar y aprovechó enseguida la oportunidad para ofrecer una base común sobre la cual iniciar el anuncio del kerigma: «Atenienses —dijo—, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (*Hch* 17,22-23). A partir de este momento, san Pablo habla de Dios como creador, como Aquél que trasciende todas las cosas y que ha dado la vida a todo. Continúa después su discurso de este modo: «El creó, de un sólo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros» (*Hch* 17,26-27). El Apóstol pone de relieve una verdad que la Iglesia ha conservado siempre: en lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios... Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito. De diferentes modos y en diversos tiempos el hombre ha demostrado que sabe expresar este deseo íntimo. La literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su afán de búsqueda”.

Varios Padres de la Iglesia transitaron esta vía, como *San Justino*, cuando encuentra *semillas del Verbo* en la cultura griega precristiana, y Clemente de Alejandría, que descubre elementos de *preparación evangélica* en dicha cultura. Un espíritu parecido animaría a Tomás de Aquino cuando encuentra apropiado el pensamiento aristotélico para hacer de puente entre la cultura humana y el evangelio. Ellos prefieren el diálogo y el mutuo enriquecimiento a la confrontación directa.

3.2 Modelo Corinto

Muy distinta es la postura de Pablo en la primera carta a los Corintios, en que contrapone la sabiduría de la Cruz a la razón griega. Ese enfrentamiento con la cultura pagana caracterizaría a padres latinos como Tertuliano, y se ve reflejado en la confrontación del siglo III entre el escrito anticristiano del filósofo pagano Celso y la respuesta que dió Orígenes²⁰. Ese ambiente de enfrentamiento es

²⁰ Cf. Celso, *Discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid 1989; Orígenes, *Contra Celso*, Madrid, 2001.



descrito por la película *Ágora* del cineasta Amenábar, que con evidente parcialidad olvida (¿desconoce?) al sector cristiano que mantiene la primera postura, la dialogante con la cultura griega.

Pues bien, estos dos modelos se han ido repitiendo, a veces en abierta confrontación, a lo largo de la historia de la Iglesia. El *Syllabus* del siglo XIX, con la condena casi global de todo lo moderno, y el discurso de apertura del Concilio Vaticano II por parte de Juan XXIII (*Gaudet Mater Ecclesia*, 11 octubre 1962) podrían citarse, entre otros ejemplos, como casos paradigmáticos del modelo *Corinto y Atenas*, respectivamente. La experiencia del *Atrio de los Gentiles*, puesta en marcha por Benedicto XVI en diciembre de 2009, también sería un buen ejemplo de “modelo Atenas”. Que elijamos un modelo u otro condicionará decisivamente el modo de afrontar los retos de la cultura actual a la catequesis.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos volver al artículo 319 donde lo habíamos dejado: “A continuación destacamos algunas cuestiones culturales, sociales y religiosas que invitan a los cristianos a recordar que «evangelizar es hacer presente en el mundo el reino de Dios» (EG 176)”.

4. Situación cultural de pluralismo y complejidad

El primer apartado del capítulo X del DC, titulado “Catequesis en situación de pluralismo y complejidad”, consta de una introducción general (nn. 320-325) y de la descripción de cuatro ambientes culturales concretos: “el contexto urbano” (nn. 326-328), “el contexto rural” (nn. 329-330), “las culturas locales tradicionales” (nn. 331-335) y “la piedad popular” (nn. 336-342). Me centraré en mi comentario en la introducción general, que requiere mayor contextualización.

4.1 Análisis de la situación cultural actual

El DC afirma que “la cultura contemporánea es una realidad muy compleja, debido a que los fenómenos de la globalización y el uso masivo de los medios de comunicación han aumentado las conexiones e interdependencias entre cuestiones y sectores que en el pasado podían considerarse por separado y que hoy en día, sin embargo, requieren un enfoque integrado. De hecho, en el mundo actual se fusiona continuamente los conocimientos y las tendencias culturales, la globalización de los modelos de vida y el condicionamiento de los sistemas político-económicos, las afiliaciones étnicas y religiosas, y las cuestiones sociales antiguas y nuevas, generando así situaciones concretas diferentes y fluctuantes.

En tales condiciones de gran complejidad, las personas se enfrentan a la vida y a la fe de manera muy dispar, lo que da lugar a un pluralismo cultural y religioso particularmente acentuado y difícil de catalogar” (DC 320). Repasemos algunas de esas “tendencias culturales” y “situaciones fluctuantes”.

4.1.1 Retos de la cultura actual a la catequesis

Paradójicamente, apenas el Concilio Vaticano II (1962-1965) se decidió a dialogar con la modernidad, parece que la modernidad estalló en multitud de fragmentos, y ello desconcertó profundamente a la Iglesia, por la dificultad de dialogar con unos interlocutores que se han vuelto borrosos y divididos. En efecto, en los años 70 y 80 del siglo XX se dió la evolución hacia la llamada cultura *posmoderna*. El término *posmodernidad* es discutible, pero sirve para dar cuenta de una sensibilidad y un estilo de vida que se dan como molde cultural predominante en nuestro mundo occidental. Algunos prefieren hablar de “modernidad tardía o reflexiva” (A. Giddens), “segunda modernidad” (U. Beck), “sobremodernidad” (M. Augé), “hipermodernidad” (G. Lipovetsky), “sociedad de la aceleración, del cansancio y de la transparencia” (Byung-Chul Han) o “modernidad líquida” (Z. Bauman), expresión actualmente muy en boga. Se use el término que se use, el mismo Sínodo de octubre de 2012 reconoció que nos hallamos ante “unos nuevos escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos” (*Lineamenta*, nº 6). Este mismo término, “escenarios”, es empleado por el capítulo del DC que comentamos.

No andaba desencaminado Zygmunt Bauman cuando dijo que “los nuestros son malos tiempos para cualquier fe, sagrada o secular, para la fe en la Providencia, en una Cadena Divina de los Seres, tanto como para la fe en una utopía mundana, en una sociedad perfecta de futuro. Nuestra época no es hospitalaria con la confianza ni, más en general, con los objetivos y esfuerzos a largo plazo”²¹. Parece claro que los retos que lanza la actual cultura occidental a la evangelización son muy fuertes. Creemos que los principales son, al menos, los que siguen.

a) Nihilismo

De entrada, las ideas posmodernas, llevadas a sus últimas consecuencias, desembocan en el *nihilismo*, y sobre éste no se puede cimentar ninguna fe: “La

²¹ Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, Madrid 2001, 179.



postmodernidad recoge la bandera nihilista izada por Nietzsche y declara llegado ya el momento de tomar en serio esta muerte cultural, conceptual, de Dios. No se trata de un ateísmo cualquiera o de la irreligiosidad sin más, sino de la desaparición de Dios y de su rastro”²². En los oídos del hombre posmoderno sigue resonando la famosa profecía de Nietzsche en el aforismo n° 125 de su obra *El gay saber*: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? [...]. ¿No vamos errando como a través de una nada infinita?”²³. *Borrar el horizonte con una esponja* es una buena metáfora del efecto deconstructivo y nihilista de la mentalidad posmoderna. En un excelente estudio, Gabriel Amengual muestra que hoy el nihilismo está tan extendido que se puede decir que es “la explicación más radical y más amplia, global y coherente de nuestro presente”²⁴. El italiano Franco Volpi ha estudiado el nihilismo y sus raíces, basándose en formulaciones básicas de Nietzsche como la siguiente: “*Nihilismo*: falta de fin; falta la respuesta al “¿para qué?”; ¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizaron*”²⁵, y concluye Volpi que “la profecía de Nietzsche se ha confirmado [...]. El nihilismo no es tanto el oscuro experimento de extravagantes vanguardias intelectuales, sino que forma parte ya del aire mismo que respiramos”²⁶.

Con razón dice el filósofo Miguel García-Baró que el nihilismo es el mayor obstáculo cultural para el cristianismo: “El nihilismo como marca de la época, que desborda con mucho de los círculos de cierto ateísmo militante, es quizá el verdadero postmodernismo y aquello que nos hace vivir en un tiempo que cabe denominar postcristiano”²⁷. Por eso afirma el filósofo esloveno Žizek que “hoy somos como los anémicos filósofos griegos que comentaban las palabras sobre la resurrección de Pablo con risa irónica”²⁸.

El *nihilismo posmoderno* como dificultad grave para la experiencia cristiana

²² J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988, 82.

²³ F. Nietzsche, *El gay saber*, Madrid 1986, 155. Cf. Id., *Así habló Zaratustra*, Madrid 1972, 354.

²⁴ Cf. G. Amengual, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006, 48.

²⁵ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. XII, Munich, de Gruyter/dtv, 1988, 350. Cf. también V. Serrano Marín, *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*, Barcelona 2005.

²⁶ F. Volpi, *El nihilismo*, Madrid 2007, 14.

²⁷ M. García-Baró, *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid 1993, 96.

²⁸ S. Žizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires 2005, 137.

queda descrito en toda su crudeza en esta frase de Baudrillard: “En ausencia de Dios, todo puede devenir y metamorfosearse libremente”²⁹. Sin ir más lejos, así lo veía el Papa Benedicto XVI en estas palabras improvisadas a sacerdotes de las diócesis italianas de Belluno-Feltre y Treviso, en julio de 2007: “Tras la caída de los regímenes comunistas no se produjo, como podía esperarse, el regreso a la fe; no se redescubrió que precisamente la Iglesia con el Concilio auténtico ya había dado la respuesta. El resultado fue, en cambio, un escepticismo total, la llamada “posmodernidad”. Según ésta, nada es verdad, cada uno debe buscarse la forma de vivir; se afirma un materialismo, un escepticismo pseudo-racionalista ciego que desemboca en la droga, en todos los problemas que conocemos, y de nuevo cierra los caminos a la fe, porque es muy sencilla, muy evidente. No, no existe nada verdadero. La verdad es intolerante; no podemos seguir ese camino”³⁰.

La catequesis tendrá que lidiar con este ambiente nihilista, en que frases evangélicas como “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” producen en muchos la sonrisa escéptica mencionada por Zizek.

b) Superficialidad

La posmodernidad, en coherencia con su nihilismo de fondo, fomenta una *cultura de la intrascendencia y del divertimento* que hace muy difícil el planteamiento de las preguntas últimas o de sentido, y por tanto también las religiosas. Los MCS y las ofertas diversas de ocio llenan los espacios vacíos e impiden la reflexión, de modo que “se ciega la fuente de la experiencia religiosa”³¹. Esta cultura que, según Mardones, vive de la acumulación de sensaciones intrascendentes a ritmo de *zapping*, de “usar y tirar”, “facilita una *indiferencia* frente al hecho religioso, frente a Dios”³². Hoy las palabras de Jesús invitando a rezar “en lo escondido de tu cuarto” (Mt 6,6) suenan extrañas a muchos de nuestros contemporáneos, que cuando están solos en su habitación se conectan a Internet, consultan los mensajes de su móvil o ponen música de fondo.

Llama mucho la atención que en 1971 el crítico literario y ensayista George Steiner hiciera esta advertencia, casi profética: “Si la apuesta a la trascendencia

²⁹ J. Baudrillard, *El intercambio imposible*, Madrid 2000, 134.

³⁰ Benedicto XVI, *Encuentro del santo Padre Benedicto XVI con los párrocos y sacerdotes de las diócesis de Belluno-Feltre y Treviso* (24 de julio de 2007) [en línea]: < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore.html>.

³¹ M. García-Baró, *Ensayos sobre lo absoluto*, 98.

³² J. M. Mardones, *Neoliberalismo y religión*, Estella 1998, 69.



ya no parece ser digna de hacerse y si nos estamos moviendo en una utopía de lo inmediato, la estructura de valores de nuestra civilización se alterará (después de por lo menos tres milenios) de maneras casi imprevisibles”³³. Para Steiner, además, la actual sustitución del lenguaje verbal por el visual, o por el continuo ruido sonoro de la música comercial, rebaja la capacidad humana de formular la búsqueda de lo trascendente³⁴. Según Steiner, el empobrecimiento lingüístico actual, y la superficialidad que conlleva, es una dificultad muy fuerte para captar la trascendencia. Por caminos diferentes llega a la misma conclusión Zizek: “El lenguaje cava un agujero en la realidad”³⁵, y facilita así un acceso a la pregunta por lo trascendente. Pero si el lenguaje se empobrece, esa profundidad se pierde. Y si el ser humano se instala permanentemente en dicha superficialidad, es muy difícil que capte y se adhiera a la propuesta evangélica.

El número 323 del DC describe dicha superficialidad, citando al Papa Francisco: “Vivimos en una sociedad de la información que nos satura indiscriminadamente de datos, todos en el mismo nivel, y termina llevándonos a una tremenda superficialidad a la hora de plantear las cuestiones morales. Por consiguiente, se vuelve necesaria una educación que enseñe a pensar críticamente y que ofrezca un camino de maduración en valores” (EG 64). Lo que se aplica a los valores morales, sirve para toda las dimensiones de la vivencia de la fe cristiana, evidentemente.

c) Relativismo

La posmodernidad ha creado un ambiente de *relativismo y politeísmo de valores* que siega la hierba bajo los pies de la cosmovisión cristiana, fundada en la opción por unos valores exigentes, como son los del Evangelio, los del Reino de Dios: “Los fines y los valores son remitidos al mundo de las creencias y las opciones y éstas, por definición, dependen del parecer, los gustos y las preferencias de los individuos”³⁶. Este relativismo de valores desemboca en la más indiscriminada indiferencia, ya que se tiene “la convicción de que todo da lo mismo”³⁷. Y si todo da lo mismo, también la fe cristiana. Al referirse esta a realidades no visibles, se

³³ G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona 1992, 123.

³⁴ Cf. G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, 146-149; ID., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona 2002.

³⁵ S. Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires 2005, 98.

³⁶ J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Santander 1996, 51.

³⁷ J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 53.

considera sujeta a la opinión y al gusto del consumidor con mayor motivo. Como observa agudamente Baudrillard, “en la ambigüedad de los valores siempre vence lo falso”³⁸. En este sentido hay que entender el célebre discurso sobre *la dictadura del relativismo* del Cardenal Ratzinger, pronunciado en el Vaticano en vísperas del Cónclave de abril de 2005.

Por tanto, la principal consecuencia de este clima relativista en la vivencia religiosa es la *indiferencia*. Con razón podemos decir que, si la modernidad produjo ateos, la posmodernidad crea, sobre todo, indiferentes. Y la indiferencia ofrece un problema muy especial para el cristiano, como describe González-Carvajal: “La indiferencia es, sin duda, peor que el ateísmo, porque es mucho menos accesible al diálogo [...]; ante la ausencia de preguntas del indiferente no se sabe qué podemos hacer”³⁹. Además, es una indiferencia que no es una opción personal, sino que “el primer rasgo de esta nueva indiferencia es su carácter masivo” y es “el resultado de la forma de vida que han originado los cambios socioeconómicos y culturales a que acabamos de aludir [...]. La indiferencia actual se extiende al margen de las decisiones de los individuos y parece imponerse como un clima o una atmósfera “irrespirable” para la vida religiosa”⁴⁰.

El DC describe así esta situación: “En el aspecto más estrictamente religioso, existen muchos contextos locales en los que vive la Iglesia en un marco ecuménico o multirreligioso, pero a menudo crecen entre los mismos cristianos formas de indiferencia e insensibilidad religiosa, de relativismo o sincretismo en el contexto de una visión secularista que niega toda apertura a la trascendencia. Ante los retos que plantea una determinada cultura, la primera reacción podría ser sentirse confundidos y perdidos, incapaces de afrontar y evaluar los fenómenos subyacentes. Esto no puede dejar indiferente a la comunidad cristiana, llamada no solo a proclamar el Evangelio a los que no lo conocen, sino también a apoyar a sus hijos en la conciencia de su fe” (DC 322).

³⁸ J. Baudrillard, *El paroxista indiferente*, Barcelona 1998, 119.

³⁹ L. González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander 1993, 37.

⁴⁰ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid 1993, 88-89.



d) Individualismo hedonista y crisis de pertenencia a las instituciones

Otro motivo de fuerte contraste entre cultura posmoderna y mensaje cristiano es el *individualismo hedonista y narcisista*, que ve al cristianismo -a veces no sin motivos- como un enemigo secular del goce corporal y de la felicidad⁴¹. Michel Maffesoli afirma que en la cultura posmoderna actual hay un cierto retorno de la figura de Dioniso, tan nietzscheana, que simboliza “una forma de vida, *dionisiaca*, que incita a gozar, bien que mal, de esta tierra y sus frutos”⁴².

Así pues, si el cristianismo me impide ser feliz y disfrutar, ¿por qué seguir siendo cristiano? En resumidas cuentas, “el ateísmo actual posmoderno es, sobre todo, un ateísmo espiritual derivado de un narcisismo individualista que se niega a tolerar a alguien que no sea él mismo: un ateísmo, cabe decir, que niega toda posibilidad de intersubjetividad comprometida. El ateísmo espiritual no niega la existencia de Dios (ni del hombre), sino que la rechaza en tanto que la constata y la teme”⁴³.

Una consecuencia del individualismo posmoderno es la *crisis general de pertenencia a las instituciones, especialmente a las de tipo religioso, como la Iglesia*. “Tal radicalización del individualismo supone una radical puesta en cuestión de la institución religiosa y de la pertenencia institucional de sus miembros”⁴⁴, reflejada en la *dificultad cada vez mayor de transmitir la fe cristiana a las nuevas generaciones de jóvenes* que van creciendo y educándose en un ambiente netamente posmoderno. Hoy “la identidad religiosa se centra en el individuo”⁴⁵, y “apela más a la experiencia y al testimonio que a la institución y a la autoridad”⁴⁶.

Este aspecto es fundamental en la crisis de “desregulación de creencias y prácticas religiosas”⁴⁷ y “privatización de la fe”⁴⁸ que está viviendo el cristianismo occidental, dado que también lo religioso se convierte en objeto de elección

⁴¹ Cf. J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 94-95; L. González-Carvajal, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, 89-93.

⁴² M. Maffesoli, *Iconologías. Nuestras idolatrías postmodernas*, Barcelona 2009, 55.

⁴³ A. Castiñeira, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, Madrid 1992, 162.

⁴⁴ J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 92.

⁴⁵ J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión?*, Santander 1996, 125.

⁴⁶ J. M. Mardones, *¿Adónde va la religión?*, 128.

⁴⁷ J. Martín Velasco, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002, 48.

⁴⁸ J. M. Mardones, *Análisis de las sociedades y fe cristiana*, Madrid 1995, 243.

y de oferta y demanda en el mercado. El posmodernismo es muy reacio a las autoridades externas sociales, y sobre todo religiosas, que parezcan restringir la libertad individual. La principal consecuencia es que “la secularización y pluralidad modernas dejan al individuo la construcción reflexiva del sentido”⁴⁹. Por ello, es creciente la dificultad para insertarse en las comunidades cristianas y en la Iglesia local y universal.

La catequesis debe prestar hoy mucha atención a la necesidad de crear tejido comunitario y procurar que los procesos catequéticos desemboquen en una integración activa en la comunidad cristiana. Debe tomarse muy en serio la llamada apremiante de Francisco: “¡No nos dejemos robar la comunidad!” (EG 92).

e) Rebaja del compromiso por la justicia y la caridad

El talante posmoderno fomenta “un tiempo de pocas utopías”⁵⁰. Zizek habla de “desdén posmoderno por las grandes causas ideológicas”⁵¹. Así se crea un clima venenoso y prácticamente irrespirable para la acción social en favor de la justicia, que es esencial en la espiritualidad bíblica y que siempre ha estado presente en la tradición judeocristiana. Se da lugar a un declive del compromiso social. El neoliberalismo reinante no deja de ser una “utopía del *statu quo*”, que, como advirtió Jürgen Moltmann, no es una utopía cualquiera, sino la peor de todas⁵². Aún es pronto para saber si los movimientos sociales de la segunda década del siglo XXI (15-M, *Occupy movement*, etc.) marcan o no un cambio de tendencia. Z. Bauman, por ejemplo, opinaba que no, pues estos movimientos por el momento carecen de propuestas alternativas sólidas y creíbles al sistema socio-cultural actual, y a veces degeneran en populismos de poco recorrido.

En este sentido, leemos en el DC: “La catequesis participa en el desafío eclesial de oponerse a procesos centrados en la injusticia, en la exclusión de los pobres y en la primacía del dinero, para convertirse, en cambio, en un signo profético de promoción y de vida plena para todos. No se trata solamente de temas a los que conceder espacio, sino de *acciones fundamentales* de la catequesis y de la pastoral eclesial; son signos de una catequesis plenamente al servicio de

⁴⁹ B. Riutort Serra, *Modernidad reflexiva y/o “tercera vía”*, en F. Quesada (Ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Barcelona 2004, 78.

⁵⁰ J. M. Mardones, *Neoliberalismo y religión*, 75.

⁵¹ S. Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, 56.

⁵² Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 30.



la inculturación de la fe” (DC 319). ¿No es verdad que esta dimensión social, la Doctrina Social de la Iglesia, a veces ha sido muy descuidada en la catequesis?

f) Acentuación de la secularización

La secularización, surgida en la modernidad, se ha acentuado en la posmodernidad. El sociólogo Ronald Inglehart, en un estudio sobre la posmodernización, coincide en que la secularización sigue avanzando, y que los episodios de rebrotes religiosos fundamentalistas son sólo coletazos del pasado que se resiste a morir⁵³. Esta idea de Inglehart puede considerarse hoy asentada en Europa Occidental, pero evidentemente no tanto en otros lugares del mundo.

¿Hay alguna diferencia entre la secularización moderna y la posmoderna? Para responder esa pregunta, hay que empezar hablando de la primera. Como es una empresa imposible describir aquí la historia y contenido de este concepto, nos limitaremos a resumir la descripción predominante⁵⁴, que resume así Peter Berger: “Entendemos por secularización el proceso a través del cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos”⁵⁵. Otro sociólogo, Larry Shiner⁵⁶, distribuyó en seis categorías todas las descripciones modernas de la secularización: *declive de la religión, desacralización del mundo, paso lineal e irreversible de una sociedad sacral a otra secular, mayor privatización de la religión, transposición de categorías sagradas a conceptos seculares, y una mayor conformidad con este mundo*.

Así pues, la pérdida del control de la legitimación social y política por parte de las instituciones religiosas parece la dimensión fundamental de la secularización occidental. El sociólogo francés Marcel Gauchet, en su ensayo *El desencantamiento del mundo*⁵⁷, dice que Europa occidental “ha salido de la religión”, pues ésta ha dejado de ser el poder estructurante de la sociedad occidental. Para explicar esto mismo, Luc Ferry defiende que la fe hoy “se ha convertido en una

⁵³ Cf. R. Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, Madrid 1998, 95-98.

⁵⁴ Cf. L. González-Carvajal, *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander 2003; P. L. Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 1999, 151-237; G. Milanesi – J. Bajzek, *Sociología de la religión*, Madrid 1993, 115-126; J. Mardones, *Secularización*, en J. Gómez Caffarena (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol 3: Religión, Madrid 1993, 107-123.

⁵⁵ P. Berger, *El dosel sagrado*, 154.

⁵⁶ Cf. L. Shiner, *The concept of secularization in empirical research*, en *Journal for the Scientific Study of Religion* 6(2) (1967), 207-220.

⁵⁷ Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid Trotta, 2005.

opinión particular entre otras, y que ya no estructura el espacio público, ni es la fuente de la ley”⁵⁸. Gauchet cree que avanzamos hacia el “hombre definitivamente e irrevocablemente sin Dios”⁵⁹. Pero lo religioso no nos ha abandonado, sino que ha cambiado de sitio⁶⁰, y ya no organiza completamente el campo humano-social.

En realidad se trata de dos fenómenos paralelos: “Asistimos simultáneamente a dos procesos: a una *salida de la religión*, entendida como salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad, y a una *permanencia de lo religioso*, en el orden de la convicción última de los individuos”⁶¹. El captar y asumir este segundo proceso es una novedad posmoderna respecto a la secularización moderna, que consideraba ya imposible lo segundo (la permanencia de lo religioso). Peter Berger habla de que se está dando una “desecularización” en este comienzo del siglo XXI⁶². Según la socióloga inglesa Grace Davie, la secularización de Europa no es el modelo universal, sino “la excepción que confirma la regla”⁶³. Coinciden con ella David Lyon, que habla de secularización desmontada⁶⁴, y el sociólogo catalán Joan Estruch: “En contra de cuanto afirman los apóstoles y militantes de la secularización, mi tesis es que todo desencantamiento del mundo supone e implica a la vez la emergencia de nuevas formas de reencantamiento. Que la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, y no en el sentido de su abolición”⁶⁵. El estudioso norteamericano Mark C. Taylor sostiene que el fenómeno religioso, más que haber desaparecido, ha quedado latente en la filosofía, el arte, la literatura, la política, la economía, la ciencia y la tecnología⁶⁶. Para Taylor “la religión no retorna porque nunca se va”⁶⁷.

⁵⁸ L. Ferry – M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Barcelona 2007, 12.

⁵⁹ L. Ferry – M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, 3.

⁶⁰ Cf. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, 232; 294.

⁶¹ L. Ferry – M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, 27.

⁶² Cf. P. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, París 2001.

⁶³ Cf. G. Davie, *Europe, the exceptional case. Parameters of faith in the modern World*, Londres 2002.

⁶⁴ Cf. D. Lyon, *Jesús en Disneylandia*, Madrid, 2002, 45-64.

⁶⁵ J. Estruch, *El mito de la secularización*, en R. Díaz-Salazar – S. Giner – F. Velasco (eds.), *Formas modernas de la religión*, Madrid 1996, 278-279.

⁶⁶ Cf. M. C. Taylor, *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, Madrid 2011.

⁶⁷ M. C. Taylor, *Después de Dios*, 161.



Con todo, el proceso de la salida de la religión en la estructuración social y política se deja sentir con fuerza en la Europa occidental posmoderna, especialmente en países como España, en que ha sido muy rápido. La forma típica de secularización posmoderna está representada en algunos pensadores franceses que no muestran el clásico ateísmo anticristiano moderno, sino una indiferencia tranquila y asentada, que prefiere considerar al ser humano como lo único sagrado; sagrado, sí, pero radicalmente immanente. Autores como Luc Ferry, Marcel Gauchet, André Comte-Sponville y Jean-Louis Vieillard-Baron hablan del cristianismo con una cierta amabilidad, como agradeciéndole los servicios prestados y despidiéndolo para siempre⁶⁸. En esta misma línea, André Comte-Sponville afirma en su libro *El alma del ateísmo*: “Me las arreglo muy bien sin religión. Desde que soy ateo tengo la sensación de que vivo mejor: más lúcidamente, más libremente, más intensamente”⁶⁹. Eso sí, Comte-Sponville, al igual que Ferry, habla con respeto de la tradición cristiana: “Fui educado en el cristianismo. De él, no guardo ni amargura ni resentimiento, sino todo lo contrario. Debo a esta religión, y por tanto también a esta Iglesia (en mi caso, la católica) una parte importante de lo que soy, o de lo que intento ser [...]. Se trata de mi historia, o más bien de la nuestra. ¿Qué sería Occidente sin el cristianismo?”⁷⁰.

Podemos asumir como propia la opinión equilibrada, que da cuenta de la ambivalencia de la secularización en esta época posmoderna, del sociólogo Rafael Díaz-Salazar: “Si recordamos las famosas seis acepciones del proceso de secularización, según Larry Shiner, podemos afirmar respecto a las mismas que no existe ni declive de la religión, ni desacralización del mundo, ni paso lineal e irreversible de una sociedad sacral a otra secular. Sí existe una mayor privatización de la religión, una transposición de lo sagrado y, sobre todo, una mayor conformidad con este mundo. De alguna forma, la religión se vacía y se transmuta, adquiere nuevos rostros y figuras”⁷¹. Con una formulación más sencilla, la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger afirma que “el proceso

⁶⁸ Cf. L. Ferry, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Barcelona 1997; M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid 2005; J. L. Vieillard-Baron, *La Religión et la Cité*, París 2001; L. Ferry – M. Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Barcelona 2007; A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Barcelona 2006.

⁶⁹ A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, 23.

⁷⁰ A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, 15-16.

⁷¹ R. Díaz-Salazar, *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en R. Díaz-Salazar – S. Giner – F. Velasco (eds.), *Formas modernas de la religión*, 108.

de la secularización es, ante todo, una recomposición del creer⁷², mientras que el especialista en secularización Jean-Pierre Sironneau mantiene que “más que de eclipse o de desaparición de lo sagrado, es preciso hablar de metamorfosis o desplazamiento”⁷³.

Uno de los autores actuales de referencia en este tema, el filósofo canadiense católico *Charles Taylor*, se pregunta al comienzo de su monumental obra *La era secular*: “¿Por qué en nuestra sociedad occidental era virtualmente imposible no creer en Dios en el año 1500, por ejemplo, mientras que en el 2000 eso no sólo es fácil para muchos de nosotros, sino incluso inevitable?”⁷⁴ ¿Por qué se ha dado “el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo, es apenas una posibilidad humana entre otras”?⁷⁵ Taylor dedica “solo” unas 1000 páginas a describir lo que ha sucedido en Occidente para que se haya dado esa transición.

g) Pluralismo multirreligioso

Durante décadas se ha dado como seguro que la religión casi desaparecería a medida que las diversas sociedades se modernizaran. Taylor denomina “teoría de la sustracción” a esa convicción aceptada desde hace 60 o 70 años por la comunidad sociológica prácticamente como un dogma inamovible.

Pero a estas alturas del siglo XXI muchos estudiosos ven las cosas de otro modo. El mencionado *Charles Taylor* cree que no se ha dado tal secularización completa, sino que más bien las posturas ante la religión se han diversificado en un montón de opiniones diversas: ateísmo, agnosticismo, cristianismo de diversas confesiones (con crecimiento llamativo de los pentecostales), resurgimiento de religiones antiguas (Islam, religiones orientales en versiones muy diferentes, algunas muy adulteradas en Occidente), nuevos movimientos religiosos como la Nueva Era y similares, espiritualidades que se confiesan no religiosas... Él llama “efecto supernova” a esta especie de estallido en mil fragmentos de la vivencia actual de la religiosidad (o de la irreligiosidad, en su caso). Solo en Europa Occidental, un rincón del mundo cada vez menos importante, se ha producido (y solo a medias) dicha secularización radical.

⁷² D. Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona 2005, 13.

⁷³ J. Sironneau, *La crisis religiosa del siglo de las luces y la secularización*, en J. Ries (Ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol. 4: Crisis, rupturas y cambios*, Madrid 2001, 374.

⁷⁴ CH. Taylor, *La era secular*, vol. I, Barcelona 2014, 55.

⁷⁵ CH. Taylor, *La era secular*, vol. I, 23.



Peter Berger opina igual⁷⁶: con el siglo XXI no ha advenido la secularización, sino un pluralismo religioso multiforme. La religión no ha dejado de ser una opción, sino que más bien se han multiplicado hasta la saciedad las posibilidades disponibles a la hora de elegir la propia opción religiosa.

Uno de los sociólogos de la religión más respetados, el zaragozano *José Casanova*, profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Georgetown, tiene una opinión similar⁷⁷. Por fin, otro prestigioso sociólogo, el alemán *Hans Joas*, mantiene que en Europa ser cristiano será cada vez más “una opción entre otras posibles”, pero eso es muy distinto a la secularización total que preveían algunos⁷⁸.

Seríamos ingenuos si lanzásemos precipitadamente las campanas al vuelo por este peculiar retorno religioso. Así lo cree un teólogo tan importante como es el cardenal Walter Kasper. Recuerdo que cuando estudié el bachillerato en teología antes de ordenarme sacerdote acababa de salir en España (estábamos en 1986) un libro de Kasper titulado *El Dios de Jesucristo*, que servía de manual en la asignatura “Misterio de Dios”. En la introducción, Kasper manifestaba que había escrito este libro teniendo en cuenta el incremento del ateísmo en Occidente, un ateísmo con raíces en las ideas de los “maestros de la sospecha” (el calificativo era de Paul Ricoeur): Marx, Nietzsche y Freud. En 2013 Kasper reeditó el libro y, en un nuevo prólogo, constata que las cosas han cambiado mucho en estas décadas, pues la cultura posmoderna ha traído el antes mencionado pluralismo cultural y religioso y un cierto “retorno religioso”. Sin embargo, y aquí viene la advertencia, “esto no hace más fácil la situación de la teología. Pues con un ateo verdadero es posible disputar en serio. Por el contrario, el relativista posmoderno de talante pluralista se encoge de hombros con desinterés”⁷⁹.

Estos estudios y autores que hemos mencionado son resumidos así en el DC: “El rostro multiforme de la realidad, caracterizada por elementos ambivalentes de pluralismo religioso y cultural es, en última instancia, visible en el hombre individual, cuya fisonomía interna es hoy particularmente dinámica, compleja y poliédrica. El servicio al hombre concreto es la razón última por la

⁷⁶ P. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de una paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca 2016.

⁷⁷ Cf. J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid 2000.

⁷⁸ Cf. H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Friburgo 2012. Hay versión italiana: *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Brescia 2013

⁷⁹ W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Obra completa de Walter Kasper, vol. 4, Santander 2013, 20.

que la Iglesia mira a las culturas humanas y, en actitud de escucha y de diálogo, examinando todo, quedándose con lo que es bueno (Cf. 1Tes 5,21). La Iglesia particular, y en ella cada comunidad cristiana o grupo eclesial, será el agente de este discernimiento pastoral destinado a formular la comprensión del kerigma de la manera que mejor se adapte a las diversas mentalidades, para que el proceso catequético se inculture verdaderamente en las múltiples situaciones y el Evangelio ilumine la vida de todos” (DC 325).

Este pluralismo es lógico que nos pueda desconcertar. El DC, apoyándose en una metáfora feliz del papa Francisco, nos pide que sepamos comprenderlo desde el *modelo del poliedro*: “Esta realidad, tan heterogénea y cambiante desde el punto de vista socio-cultural y religioso, debe leerse de manera que se pueda comprender su naturaleza *poliédrica*⁸⁰ y que cada aspecto mantenga su validez y peculiaridad, incluso en su variopinta relación con la totalidad. Esta interpretación permite comprender los fenómenos desde diferentes puntos de vista, pero relacionándolos entre sí. Es importante que la Iglesia, que quiere ofrecer la belleza de la fe a todos y cada uno, sea consciente de esta complejidad y madure en su visión de la realidad de una manera más profunda y sabia” (DC 321). Otro concepto de moda en la iglesia actual acude aquí en nuestra ayuda: “Tal situación nos obliga aún más a asumir la *perspectiva sinodal* como una metodología coherente con el camino que la comunidad está llamada a seguir. Se trata de un camino común en el que convergen presencias y funciones diferentes para que la evangelización se realice de forma más participativa” (DC 321).

Si ser creyente hoy es una opción entre otras, como dicen Taylor, Berger y Joas, no tiene vuelta atrás en el futuro el hecho de que la fe se elige personalmente. La catequesis ha de tomar en serio esta situación y proporcionar a los catequizandos herramientas, motivos y criterios para posibilitar que opten por el Evangelio y el modelo de vida de Jesús de Nazaret. En realidad, nos quedamos cortos si hablamos solo de “elegir un modelo de vida”, pues, como bien resumía Benedicto XVI al comienzo de *Deus caritas est*, “no se comienza a

⁸⁰ El modelo del poliedro se usa para explicar la relación entre lo local y lo global: cf. EG 236 y Francisco, *Video mensaje del Santo Padre Francisco con ocasión del III Festival de la Doctrina Social de la Iglesia* (21-24 de noviembre de 2013). Este modelo puede además iluminar la reflexión sobre el significado de los carismas y de los dones en la unidad eclesial: Cf. Id., *Discurso al movimiento de Renovación en el Espíritu Santo* (3 de julio de 2015), [en línea]: < https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150703_movimiento-rinnovamento-spirito.html>; y Christus Vivit 207. Finalmente, ese modelo del poliedro acompaña la dinámica del discernimiento pastoral en situaciones complejas: Cf. *Amoris laetitia* 4. Es en este sentido como se entiende el modelo del poliedro.



ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE 1).

Así, leemos en el DC: “El valor que la cultura actual reconoce a la *libertad* con respecto a la elección de la propia fe puede entenderse como una preciosa oportunidad para que la adhesión al Señor sea una decisión profundamente personal y gratuita, madura y consciente. Por esta razón, resulta evidente el profundo vínculo que debe existir entre la catequesis y la evangelización. La catequesis infunde en los creyentes una identidad clara y segura en los cristianos, y les capacita para, en diálogo con el mundo, dar razón de la esperanza cristiana con docilidad, respeto y conciencia recta (Cf. 1 Pe 3,15-16)” (DC 322).

En una ponencia pronunciada en junio de 2019 en Praga, el teólogo checo Tomáš Halík también consideraba como *oportunidad* la situación actual: “Para la mayoría de los europeos, Dios ya no es un Dios evidente, sino que se ha convertido en un Dios extraño y desconocido. Me he preguntado si esto no representa una gran oportunidad para el cristianismo que hasta ahora no se ha aprovechado. Tal vez lo que llamamos secularización, crítica y socavamiento de la religión, ateísmo, etc., no es más que despedirse de los dioses conocidos y familiares y, por lo tanto, una gran oportunidad para limpiar y abrir un espacio en el que podamos escuchar de nuevo el mensaje del evangelio”⁸¹.

Taylor concluye su voluminosa obra *La Era secular* exponiendo que la fe cristiana, cuando se vive con autenticidad, ofrece una *plenitud* inigualable a la persona humana, gracias a la relación con el Dios vivo y con los hermanos. Taylor manifiesta que, sin despreciar otras posibilidades, él no encuentra ese grado de plenitud y felicidad en otros caminos.

⁸¹ Cf. T. Halík, “El problema de la llamada en Europa”, *Sinite: revista de pedagogía religiosa*, Vol. 61, 183 (2020) 77-92.

4.1.2 Rasgos de apertura de la cultura posmoderna a la vivencia cristiana

Sin embargo, esto no es todo. El DC nos invita a buscar los elementos positivos, al menos potencialmente, en la cultura actual: “La comunidad eclesial está llamada a mirar con espíritu de fe a la sociedad en la que vive, para «descubrir el fundamento de las culturas, que en su núcleo más profundo están siempre abiertas y sedientas de Dios»⁸²; para interpretar los significados de los cambios culturales que se están produciendo, con el fin de transmitirle el Evangelio de la alegría que todo lo renueva y vivifica. Por ello, la comunidad eclesial anhela entrar en esos *nudos de la existencia, en los ámbitos de la antropología y en los areópagos modernos* donde se crean las tendencias culturales y se forman nuevas mentalidades: la escuela, la investigación científica, los ambientes de trabajo; el área de los medios sociales y de la comunicación; el ámbito de los compromisos por la paz, el desarrollo, la protección de la creación, la defensa de los derechos de los más débiles; el mundo del ocio, del turismo, del bienestar; el espacio de la literatura, de la música y de las diversas expresiones artísticas” (DC 324).

Podemos citar algunos rasgos de la actual cultura posmoderna que, al menos como posibilidad, denotan cierta apertura a la experiencia cristiana:

- 1) Posibilidad de volver a *privilegiar y primar la experiencia religiosa directa*, ya que ahora se valora más lo experimentado y sentido personalmente: oración más cuidada y emotiva, conversión personal y vivencial, etc⁸³.
- 2) *Desbloqueo de los prejuicios positivistas de la modernidad hacia la dimensión simbólica y religiosa*: “Para la sensibilidad religiosa el proyecto postmoderno puede representar una cierta ayuda como crítica del imperialismo de la razón funcional. Ofrece, al descubrir la profundidad de la realidad, una apertura a las dimensiones simbólicas y hasta una iniciación a la contemplación del misterio de la realidad”⁸⁴. En el mismo sentido se pronunciaba Philippa Berry. Esta autora, con una serie de escritores y pensadores de ámbito anglosajón, percibía ya en 1992 cierta *sombra o huella del Espíritu* en recovecos de la posmodernidad. Para ella, incluso “parece anunciarse

⁸² Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso internacional sobre la pastoral de las grandes ciudades* (27 de noviembre de 2014).

⁸³ Cf. L. González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander 1991; J. M. Mardones, *El desafío de la posmodernidad al cristianismo*, Santander, Cuadernos F y S, 1988, 25; Id., *Postmodernidad y cristianismo*, 110-112.

⁸⁴ J. M. Mardones, *Análisis de la realidad y fe cristiana*, 84.



el fin de la larga marginación intelectual de la teología”⁸⁵. De hecho, hay indicios de una apertura de autores posmodernos a la “presencia elusiva de lo sagrado”⁸⁶. Incluso se habla de un cierto gusto posmoderno por la mística oriental y occidental⁸⁷. Existe la sensación de que se vuelve a abrir una puerta que la modernidad había cerrado.

- 3) La crítica posmoderna a los discursos cerrados y demasiado dogmáticos puede ser una oportunidad para formular *una teología cristiana mucho más humilde, no tan dogmática en su hablar sobre Dios y sobre el hombre*, con un discurso que, en palabras de González-Carvajal, “no maltrate el Misterio”⁸⁸. Y es que “la sensibilidad posmoderna funciona aquí como recordatorio, para todo hablar de Dios, del carácter siempre tentativo, aproximativo, coyuntural, de todo discurso sobre el absoluto. Está llamado a ser corregido, sustituido, completado, etc., siempre vigilante para no incurrir en idolatría, para no blasfemar lo que dice adorar”⁸⁹.
- 4) El hedonismo posmoderno tiene una parte de razón que el cristianismo debe reconsiderar: *volver a valorar la dimensión corporal, estética y festiva del ser humano*, que no podemos negar que fue olvidada y despreciada a partir de la infiltración de ideas dualistas y gnósticas en la antropología cristiana.
- 5) En autores posmodernos como G. Vattimo, J. F. Lyotard o R. Rorty se aprecia un interés por los pequeños, los diferentes y los marginados, hasta el punto de poder afirmarse, como hace Steven Connor, que se da en ellos cierto “romance con la marginalidad”⁹⁰. Evidentemente, se trata de un interés que enlaza con el núcleo básico del evangelio, que se encuentra mejor, como dice el Papa Francisco, en las periferias geográficas y existenciales.

El antes citado Michael Paul Gallagher ofrece una fórmula pastoral

⁸⁵ Ph. Berry, en Ph. Berry – A. Wernick (Ed.), *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, Londres - Nueva York 1992, 4.

⁸⁶ A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000, 96. Cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid 1996.

⁸⁷ Cf. A. M. Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Madrid 2009.

⁸⁸ Cf. J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 89-90; L. González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, 187-188; J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, 100-110.

⁸⁹ J. M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Estella 1991, 73.

⁹⁰ S. Connor, *Cultura posmoderna. Introducción a las teorías de la contemporaneidad*, Madrid 1996, 168.

que puede resultarnos útil en este contexto, especialmente en los procesos catequéticos. Lo llama el “triángulo de las tres «d»”: “¿Cuáles podrían ser, entonces, algunos de los ingredientes de la formación de la fe capaces de dar cuerpo hoy a las posibilidades positivas? Aun siendo consciente del peligro de una simplificación excesiva, querría proponer una tesis articulada en tres pasos que he dado en definir como el triángulo de las tres «d» y cuyo objetivo es subrayar una convergencia entre *la fe como disposición*, *la fe como decisión* y *la fe como diferencia o drama*. La fe implica siempre estas tres dimensiones, pero hoy en día estas notas del acorde son más cruciales y más urgentes y requieren una urgente atención pastoral”⁹¹. Propone cuidar esos tres aspectos:

- preparar la *disposición* (o sea, ayudar a desbloquear el prejuicio frente a toda trascendencia de la cultura actual, como imprescindible “preámbulo de la fe” hoy),
- ayudar a tomar la *decisión* de seguir a Jesús y que esta sea asumida personalmente con madurez,
- y dar herramientas al cristiano para que tenga el coraje de ser *diferente*, pues hoy un creyente coherente ha de acostumbrarse a ser alternativo a las corrientes sociales dominantes (sin que se encierre en ningún gueto ni busque el choque por el choque).

4.2 El contexto urbano (nn. 326-328)

La preocupación por el desafío pastoral que suponen las grandes ciudades es una novedad introducida en el magisterio pontificio por el papa Francisco en los nn. 71-75 de EG. En realidad, ya se trataba este tema en el *Documento de Aparecida* (2007), cuya redacción coordinó precisamente el entonces cardenal Bergoglio. El DC resume en estos tres números los ya citados de EG, que conviene leer antes, pues son su origen, y los aplica a la catequesis. Es muy recomendable el libro *La pastoral de las grandes ciudades*, que recoge las ponencias de un Congreso internacional que tuvo lugar en Barcelona del 20 al 22 de mayo de 2014, al hilo de lo expuesto por el papa Francisco en EG 71-75⁹².

En el número 326 se describen los efectos de la vida urbana sobre las personas, las relaciones que viven y su sentido mismo de la vida, pues “en las ciudades modernas [...] los modelos culturales son generados por otras

⁹¹ M. P. Gallagher, *El evangelio en la cultura actual*, 49.

⁹² Card. L. MartínezSistach (Ed.), *La pastoral de las grandes ciudades*, Madrid 2015.



instituciones, no por la comunidad cristiana, con «otros lenguajes, símbolos, mensajes y paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús» (EG 73). Esto no significa que el sentido religioso esté ausente en la vida de la ciudad y propuesto de formas diferentes que se hace necesario descubrir y apreciar”. En ese nuevo contexto “la Iglesia está llamada a ponerse humilde y audazmente tras las huellas de la presencia de Dios y a «reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas» (EG 71)” (DC 326).

Se nos invita a “iluminar por medio de la Palabra del Señor el corazón de la ciudad, «allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas» (EG 74), de modo que la propuesta catequética sea “un anuncio transparente, humanizador y lleno de esperanza ante la división, la crueldad y la violencia que a menudo surgen en los grandes contextos urbanos. «La proclamación del Evangelio será una base para restaurar la dignidad de la vida humana en esos contextos, porque Jesús quiere derramar en las ciudades vida en abundancia (Cf. Jn 10,10)» (EG 75)” (DC 327).

En el número 328 se reconoce que “la vida urbana a veces se convierte, de manera paradójica, en el lugar de una gran soledad, desilusión y desconfianza”. Se apunta que el modelo catecumenal puede ser una solución al “proponer creativamente una catequesis inspirada en el catecumenado, capaz de ofrecer contextos comunitarios de fe donde, superando el anonimato, se reconozca el valor de cada persona y se ofrezca a todos el bálsamo de la fe pascual para aliviar sus heridas [...]. Una catequesis urbana de inspiración catecumenal puede transformar la parroquia en *comunidad de comunidades* que, al hacer experimentar una verdadera cercanía fraterna, revela la maternidad de la Iglesia y ofrece un testimonio concreto de misericordia y ternura, que genera una orientación y significado para la vida misma en la ciudad” (DC 328). El catecumenado de adultos implantado hace tiempo en Francia y en otros países puede proporcionarnos pistas de actuación en este sentido.

4.3 El contexto rural (nn. 329-330)

Vivimos una época en que se vive mucho de expresiones que se ponen de moda, pero luego comprometen a poco. Designar al mundo rural como “España vaciada” es una de ellas. El DC nos recuerda que “no se pueden olvidar los numerosos contextos rurales en los que viven diferentes pueblos y en los que la

Iglesia está presente, compartiendo alegrías y sufrimientos” (DC 329). Se parte del valor de la tierra y de la naturaleza creada (“La tierra es el espacio en el que es posible experimentar a Dios”). Se recuerda que “el mismo Jesús sacó algunas de sus más bellas parábolas y enseñanzas de la sucesión de las estaciones y de los acontecimientos del mundo agrícola. Desde la creación hasta el Creador, la comunidad cristiana siempre ha encontrado formas de proclamación y catequesis, que es sabio retomar de un modo nuevo” (DC 329).

También se nos recuerda que “la cultura campesina conserva de manera más visible valores que no se fomentan en la sociedad de consumo actual, — como la sencillez, la sobriedad en el estilo de vida, la acogida y la solidaridad en las relaciones sociales, el sentido del trabajo y de la fiesta, el cuidado por la creación— todo ello constituye ya un camino abierto para el anuncio del Evangelio. La catequesis sabrá valorar este patrimonio, poniendo en evidencia su sentido cristiano” (DC 330).

Ojalá lo que se pide en estos dos números no se quede en palabras bonitas.

4.4 Las culturas locales tradicionales (nn. 331-335)

En DC 331 se denuncia que la globalización está destruyendo o anulando las riquezas de muchas pequeñas culturas locales, y se cita un texto de EG: “La globalización ha significado un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas, pero éticamente debilitadas” (EG 62).

En los números 332-335 lo anterior se concreta en la atención a los llamados pueblos *indígenas* (o *aborígenes* o *nativos*), “que se caracterizan por tener una lengua, ritos y tradiciones particulares, y organizan la vida familiar y comunitaria según sus propias costumbres” (DC 332). Un complemento imprescindible para comprender estos números es la lectura de la exhortación postsinodal *Querida Amazonia*, publicada el 2 de febrero de 2020, como documento papal posterior al sínodo celebrado en Roma en octubre de 2019.

El número 334 recuerda que “ser catequista para los pueblos indígenas requiere un humilde vaciamiento de las actitudes de orgullo y desprecio hacia aquellos que pertenecen a una cultura diferente”. Se pide una actitud respetuosa y equilibrada: “Se deben evitar prejuicios o condenas previas, como también los juicios simplistas o de elogio”.

Se presentan también unas acertadas recomendaciones que sirven para



trazar el perfil del catequista para esos pueblos: “Los catequistas que trabajan entre los pueblos indígenas tendrán cuidado de:

- No ir en nombre propio y solos, sino enviados por la Iglesia local, y mejor en grupo con otros discípulos misioneros;
- presentarse como continuadores del trabajo previo de evangelización precedente, si lo hubiera;
- mostrar inmediatamente que se mueven por la fe y no por motivos políticos o económicos, expresando la cercanía sobre todo con los enfermos, los más pobres y los niños;
- comprometerse a conocer la lengua, los ritos y las costumbres indígenas, mostrando siempre un gran respeto;
- participar en los ritos y celebraciones, sabiendo intervenir en el momento oportuno para proponer algunos cambios, si es necesario, sobre todo si hay peligro de sincretismo religioso;
- organizar la catequesis por grupos de edad y celebrar los sacramentos, valorando las fiestas tradicionales” (DC 335).

4.5 La piedad popular (nn. 336-342)

Y por último, pero no por eso menos importante, como reza el famoso juego de palabras inglés (*last but not least*), este apartado se cierra con siete números dedicados a la conexión entre piedad popular y catequesis. Estos números no se entienden del todo sin antes leer el apartado de EG que Francisco titula *La fuerza evangelizadora de la piedad popular* (EG 122-125), a su vez inspirado en el contexto en que se debatió y redactó el *Documento de Aparecida* en 2007, en un santuario dedicado a la Virgen, muy popular en Brasil.

Se nos recuerda en el número 336 lo que allí expresaba el papa Francisco: “Se trata de una verdadera “espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos”. No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*” (EG 124)... “Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teológica presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres” (EG 125).

La catequesis debe valorar la piedad popular porque “celebra los misterios de la vida de Jesucristo, sobre todo la Pasión, venera con ternura a la Madre de Dios, a los mártires y a los santos, ora por los difuntos” (DC 338). Se trata de “un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la Nueva Evangelización” (EG 126).

Se reconoce también que “la piedad popular necesita de atención y purificación ya que «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» (EN 48)” (DC 339). Así pues, “la catequesis apreciará sobre todo la fuerza evangelizadora de las expresiones de la piedad popular, integrándolas y valorándolas en su proceso formativo, y dejándose inspirar por la elocuencia natural de los ritos y signos del pueblo en lo que se refiere a la custodia de la fe y a su transmisión de una generación a otra. En este sentido, muchas prácticas de piedad popular son un camino ya trazado para la catequesis. Además, la catequesis tratará de devolver ciertas manifestaciones de la piedad popular a sus raíces evangélicas, trinitarias, cristológicas y eclesiales, purificándolas de deformaciones o actitudes erróneas y convirtiéndolas en oportunidades para un nuevo compromiso con la vida cristiana. Al interpretar sabiamente los elementos constitutivos de las prácticas devocionales y al reconocer sus preciosos valores, la catequesis muestra su vínculo con la Escritura y la liturgia, especialmente con la eucaristía dominical. De este modo, dichos elementos conducen a una pertenencia eclesial más sentida, a un auténtico testimonio cotidiano y a una caridad efectiva hacia los pobres” (DC 340).

En el número 341 se recuerda que “la visita a los santuarios es una manifestación particular de la espiritualidad popular”, y “el servicio pastoral de los santuarios es ocasión propicia para el anuncio y la catequesis”. Y por su parte, el número 342 afirma que “en conexión con la pastoral de los santuarios está la experiencia de la peregrinación que, como tal, tiene un gran valor [...]. Redescubriendo la raíz bíblica y el significado antropológico del camino, siguiendo las huellas de numerosos santos peregrinos, la comunidad cristiana sabrá proponer la peregrinación como un instrumento fecundo de anuncio y de crecimiento en la fe” (DC 342).