

Catequesis, educación y encuentro con Jesús de Nazaret

RsC n° 1 (2019)

José Luis Moral

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

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

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

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

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

1. COMPRENDER: presente interpretado y por interpretar

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

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

1.1. La clave hermenéutica del pluralismo

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



1.2. Resituar la reflexión catequética y la praxis catequística

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

2. REPENSAR: catequesis y educación

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

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

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

2.1. *Mutua implicación de fe y educación*

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

2.2. Un nuevo «sistema catequístico-educativo»

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

¹⁷ E. Wenger, *Comunità di...*, 167.

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

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

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

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

3. RECONSTRUIR: el encuentro con Jesús de Nazaret

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ K. Rahner, *Amar a Jesús...*, 12-26.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

- *Engarce experiencial de la educación a la fe*

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

- *Ensamblaje antropológico de la fe*

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

- *Vida cristiana y praxis coherente*

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

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

moral@unisal.it ■