

LA DIMENSIÓN EXPERIENCIAL DE LA CATEQUESIS

Joseph Gevaert

ÍNDICE

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	7
CAP. 1: DIFÍCIL EXPLORACIÓN DE LA DIMENSIÓN EXPERIENCIAL DE LA CATEQUESIS	11
I. LA CATEQUESIS KERIGMATICA FRENTE A LA SITUACION MISIONERA.....	12
1. Inadecuada renovación de los métodos.....	12
2. Búsqueda de un nuevo planteamiento de la teología.....	13
3. La catequesis kerigmática	14
4. Las limitaciones de la renovación kerigmática	16
II. ACENTUACION DE LA DIMENSION EXPERIENCIAL DE LA CATEQUESIS	18
1. El método de la «revisión de vida».....	19
2. La línea hermenéutica	21
3. Catequesis en la situación de emergencia pedagógica.....	25
4. Modelos de la convergencia y de la correlación.....	28
5. Catequesis de la dimensión religiosa o catequesis existencial	34
6. Catequesis desde la perspectiva de la emancipación y de la liberación.....	40
III. LAS INTENCIONES FUNDAMENTALES.....	44
1. La preocupación por legitimar la enseñanza escolar de la religión..	45
2. La preocupación por superar la aversión didáctica hacia la religión	46
3. La preocupación por recuperar un espacio para la religión.....	46
4. La preocupación por evangelizar	47
5. La preocupación por superar el dualismo entre fe y vida	48
6. La búsqueda de .una fidelidad integral al Evangelio.....	49
IV. INTERROGANTES CRITICOS Y NUCLEOS PROBLEMATICOS.....	49
1. Incomprensiones y malentendidos.....	50
2. Simplificaciones antropológicas.....	53
3. Incertidumbre sobre la experiencia humana	55
4. El concepto de «religión».....	56
5. Dificultades referentes al contenido del mensaje cristiano	57
CAP. 2: LINEAS GENERALES DE LA RELACION EXPERIENCIA-CATEQUESIS.....	61
I. ALGUNOS PRINCIPIOS ORIENTATIVOS GENERALES	61
1. Un mensaje que se da al hombre.....	62
2. Para el hombre y para su salvación.....	62
3. Oyente de la Palabra.....	63
4. Necesidad de traducir la Palabra de Dios	63
5. Interpelar al hombre concreto en la apertura a Dios	64
6. El anuncio del mensaje debe estar acompañado por los signos	65
II. LA CORRELACIÓN SEGÚN ALGUNOS TEOLOGOS	65
1. El método de la correlación según P. Tillich	66
2. La correlación según K. Rahner.....	68
3. La correlación según E. Schillebeeckx	71
III. TRES FORMAS FUNDAMENTALES DE EXPERIENCIA.....	74
1. La experiencia humana y la apertura hacia el Evangelio.....	75
2. La experiencia de los hombres bíblicos	78

3. La experiencia de la vivencia cristiana	81
IV. EL PRINCIPIO DE LA CORRELACION EN EL AMBITO DE LA CATEQUESIS	82
1. El peligro de absolutizar sólo una forma de experiencia	83
3. El conocimiento de Dios a partir de lo creado	85
4. La crítica profética	86
5. La dialéctica pregunta-respuesta.....	86
6. Límites del principio de la correlación.....	87
7. El planteamiento concreto de la catequesis	88
CAP. 3: EXPERIENCIA HUMANA - EXPERIENCIA RELIGIOSA	93
I. INDICACIONES ANTROPOLOGICAS SOBRE EL TERMINO «EXPERIENCIA HUMANA».....	94
1. Definiciones formales del término «experiencia».....	94
2. El contacto vivido y la interpretación.....	94
3. Estratificación y multiplicidad de la experiencia humana.....	96
4. Consecuencias para la dimensión experiencial de la catequesis.....	98
II. EXPERIENCIAS RELIGIOSAS - NECESIDAD RELIGIOSA	102
1. Las experiencias religiosas	103
2. La necesidad religiosa	105
3. Motivaciones psicológicas de la religión.....	106
III. EXPERIENCIA ANTROPOLOGICA.....	108
1. La experiencia de la trascendencia	108
2. El misterio del hombre.....	110
3. La fe en Dios y las religiones.....	112
4. Dimensiones fundamentales del hombre como símbolos religiosos.....	113
IV. EXPERIENCIAS PRIVILEGIADAS.....	114
V. EXPERIENCIA HUMANA Y PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS	116
1. La metafísica es secundaria con respecto a la religión.....	117
2. Desmitizar el mito de la prueba	118
3. Detrás de las pruebas hay siempre una intención válida.....	119
CAP. 4: HUELLAS DE LA TRASCENDENCIA.....	121
I. LA BUSQUEDA DEL SENTIDO DE LA VIDA	122
1. Un problema siempre actual.....	122
2. El problema del sentido de la vida	123
3. La huida frente al problema del sentido de la vida	124
4. La fascinación de tres dimensiones reales del hombre.....	126
5. La huida en la utopía del futuro histórico.....	127
6. En el plano de la catequesis	131
II. EL MISTERIO DE LA CREACION.....	131
1. La antigua aproximación	132
2. La nueva aproximación al misterio de la naturaleza.....	133
3. El misterio del hombre y de la religión misma	134
III. EL CAMINO DE LA JUSTICIA	135
1. Una larga tradición	135
2. La experiencia ética.....	136
3. El acercamiento negativo a la experiencia ética.....	138
IV. EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE.....	140
1. La religión de la miseria y de la impotencia	141
2. La experiencia de las limitaciones y la problemática religiosa.....	144

CAP. 5: LA EXPERIENCIA EN LA TRADICIÓN BÍBLICA.....	149
I. LA GRAN COMPLEJIDAD DE LA EXPERIENCIA EN LA BIBLIA	150
1. La antropología semítica	150
2. La distinción entre tres ámbitos de experiencia,	151
II. PRESENCIA Y FUNCIONES DE LA EXPERIENCIA ANTROPOLÓGICA EN LA BIBLIA.....	152
1. Los interrogantes fundamentales respecto de la vida.....	152
2. Experiencias de frustración y de contraste.....	153
3. Experiencias de esclavitud y de liberación.....	155
III. DIOS COMO CRÍTICA DEL HOMBRE.....	156
1. El lugar central de Dios en la vida del hombre	157
2. La crítica de la práctica religiosa.....	157
IV. LA EXPERIENCIA HUMANA EN LA ENSEÑANZA DE JESUS.....	159
1. El contexto particular de la catequesis de Jesús	159
2. Gran atención a la vida concreta	160
3. Referencias explícitas a los grandes problemas del hombre	160
4. Algunos símbolos fundamentales del lenguaje evangélico.....	161
i. Considerar la Biblia como un libro que habla de nuestros problemas fundamentales	162
ii. Considerar la Biblia como el libro de la tradición cristiana a la cual se pertenece ya de alguna manera	163
CAP. 6: EXPERIENCIA DE CRISTIANISMO VIVIDO.....	165
I. TERMINOS DEL PROBLEMA	165
1. El término vivencia del cristianismo	165
2. Elemento fundamental para acceder al Evangelio	167
3. La fragmentación sectorial	168
II. ORACIÓN Y LITURGIA.....	169
1. La experiencia de oración	169
2. La piedad popular.....	171
3. La experiencia litúrgica y los sacramentos	172
III. EL ENCUENTRO LIBERADOR CON EL EVANGELIO	175
1. Una comunidad liberadora.....	175
2. Una esperanza para vivir	176
3. La liberación de los ídolos de la historia	176
4. La lucha contra los ídolos del mundo.....	177
IV. LA PRESENCIA DEL CRISTIANO EN LO TEMPORAL	178
1. Las mil caras de la caridad cristiana.....	178
2. La mediación de la ética	179
3. El compromiso político	181

INTRODUCCIÓN

1. El título de este libro no ha sido elegido al azar. Hablando de «dimensión» experiencial de la catequesis se ha querido poner en claro que se trata sólo de una dimensión. No tiene pues mucho sentido contraponer catequesis antropológica a catequesis doctrinal, a catequesis litúrgica, a catequesis bíblica, etc. En todos estos casos es mucho más exacto hablar de *dimensiones* de la catequesis, esto es, de características que deben tener, el debido peso, sin jamás pretender que ellas solas sean la adecuada expresión de la transmisión de la fe.

Con la palabra «dimensión» se entiende también subrayar que se trata de una realidad que normalmente y en todas las articulaciones de la catequesis, debe estar presente, y también que es susceptible de distintas acentuaciones con arreglo al contexto y a los argumentos.

La preferencia por la palabra «experiencial» en lugar de «antropológico» se apoya sobre razones precisas. Está antes que nada el hecho de que hoy entre los catequistas, prevalece claramente la palabra «experiencial» con respecto a la palabra «antropológico», utilizada con más frecuencia alrededor de los años 1970. Lo *antropológico* recuerda al hombre y su problemática (personal e histórica). La palabra *experiencia* es más amplia: además de la problemática antropológica, hace referencia también a la gran experiencia bíblica y a la experiencia de la vivencia cristiana.

Así pues, la palabra «dimensión experiencial» de la catequesis se refiere a aquella dimensión de la experiencia que es la problemática antropológica y quiere subrayar explícitamente que existe también la amplia realidad de la experiencia bíblica y de la vivencia cristiana.

En este libro no nos hemos ocupado de ciertas cosas que de forma impropia e incorrecta son presentadas como «catequesis antropológica». Por ejemplo, aquellas que por catequesis antropológica entienden el uso y la aplicación de los métodos activos (*método de la investigación*). O también aquellos que entienden catequesis antropológica como catequesis que oportunamente tiene en cuenta las aportaciones de la psicología, de la sociología y de las demás ciencias del hombre. Todas estas cosas son importantes para la catequesis. Pero no es el caso de llamarla «catequesis antropológica». Es mejor llamarlas con nombres más apropiados. Estos problemas se insertan más adecuadamente en el capítulo «métodos» y «metodología» de la catequesis. En parte hacen referencia también a la problemática más amplia de la relación catequesis-cultura.

2. Este libro está dedicado de una manera especial a la experiencia antropológica. Para evitar que este problema aparezca en un marco unilateral y aislado de su contexto natural, hemos insertado esta problemática en la práctica de la catequesis, donde emergen los problemas principales que se refieren a esta dimensión. Además se ha hecho un notable esfuerzo para ofrecer, también desde el punto de vista teórico, el enmarque de la experiencia antropológica en el cuadro global de la dimensión experiencial de la catequesis. Más concretamente en la relación con la experiencia bíblica y con la experiencia de la vivencia cristiana.

Puesto que los capítulos sobre la experiencia bíblica y sobre la experiencia de la vivencia cristiana no constituyen el centro de este libro, hemos preferido presentar la materia de forma muy sintética, casi como un apunte de problemas que son susceptibles de ulterior profundización. Para los problemas de la experiencia bíblica, el lector podrá encontrar una abundante literatura en la cual se tocan muchos de estos problemas. Por lo que se refiere a la experiencia de la vivencia cristiana, tenemos en preparación un volumen sobre *catequesis* y *cultura* en el cual un gran número de estos problemas son examinados de forma explícita y profundizada.

3. Referente a la anterior publicación *Experiencia humana y anuncio cristiano* (Ed. CCS, Madrid, 1976) la materia de este volumen se presenta casi enteramente nueva. Un decenio de estudios y de discusiones sobre esta dimensión de la catequesis, ha permitido ver las cosas de modo más preciso y con mayor objetividad. Los cambios culturales del presente, con su fuerte repercusión sobre la evangelización y la catequesis, mueven por otra parte a acentuar mayormente algunos aspectos que anteriormente se habían apenas esbozado. Sólo para los últimos capítulos han sido retornados algunos temas de la precedente publicación, pero de una forma totalmente reelaborada y actualizada.

4. La problemática de la dimensión experiencial ha sido estudiada bajo el punto de vista de la catequesis y de la primera evangelización. Interesa pues a personas que se sienten de alguna forma parte integrante del cristianismo y desean recorrer un itinerario de aprendizaje y de formación que lleva a la plena participación en la vida cristiana.

Los problemas referentes a la evangelización de los no creyentes y de las personas descristianizadas, tienen tales particularidades que requieren un tratamiento específico, que no se identifica sin más con lo que en este libro se ha expuesto referente a la dimensión experiencial y antropológica de la catequesis. Indudablemente muchas consideraciones referentes a la dimensión experiencial de la catequesis son también transferibles a estos problemas.

Esto mismo vale para la enseñanza de la religión en las escuelas. Las indicaciones sobre la dimensión experiencial de la catequesis son de alguna manera transferibles al estudio escolar de la fe cristiana. Pero el problema presenta muchas particularidades, que en este libro no han sido estudiadas explícitamente.

5. Este libro no ofrece el «pret-a-porter» de la catequesis. No nos acompaña con un carrito a través de los grandes almacenes para recoger mercancías preconfeccionadas. No ofrece esquemas para lecciones o programas e itinerarios. Es un libro que invita a un comprometido viaje de estudio. Nada más vital para catequetas que retirarse de vez en cuando para examinar si el camino que se ha emprendido es el más correcto.

Claro que no se puede pensar que todos los lectores están de acuerdo sobre todas las ideas expuestas en este libro. Sin embargo las preguntas críticas merece la pena hacerlas, incluso allá donde lleven a otros modos de ver y a otras

respuestas. Reflexionando y estudiando un poco más, es probable que la catequesis contemporánea hubiera podido evitar algunos errores y hacer un trabajo más fecundo para la transmisión de la fe cristiana.

6. La literatura sobre este argumento está sobre todo en alemán, holandés y francés. No se podía hacer otra cosa que invitar a confrontar estudios que tratan estos problemas en primera persona. De todas formas, las citas, las notas y las confrontaciones bibliográficas han sido reducidas al mínimo indispensable para no complicar la ya no fácil materia.

Se puede creer que el contacto con muchas cosas que existen fuera de España sea también liberador y enriquecedor.

CAP. 1: DIFÍCIL EXPLORACIÓN DE LA DIMENSIÓN EXPERIENCIAL DE LA CATEQUESIS

La exploración y valoración de la dimensión experiencial de la catequesis constituye uno de los mayores aspectos de la reflexión catequética del siglo xx.

Esquematisando mucho se podría decir, en efecto, que la investigación catequética en nuestro siglo está caracterizada por cuatro grandes movimientos:

1) La renovación de los métodos o renovación didáctica, que sin embargo deja sustancialmente intacto el contenido neoescolástico y su lenguaje correspondiente.

2) La renovación de los contenidos, sobre todo por obra de la catequesis kerigmática. La solución de los problemas se busca en la valiente sustitución de los contenidos y del lenguaje neoescolástico, con la concreción de los hechos y del lenguaje bíblico-litúrgico. La renovación de los contenidos ha sido posteriormente llevada adelante bajo el impulso del Concilio Vaticano II.

3) La valoración de la dimensión experiencial de la catequesis, sobre todo en el período postconciliar y en relación con la progresiva extensión de contextos secularizados, descristianizados y misioneros. El empleo de la experiencia no es sólo «didáctico» (para transmitir o hacer asimilar conocimientos abstractos), sino estructural: ella forma parte del contenido de la catequesis.

4) El aumento de las comunidades cristianas, de los lugares catequísticos y, en general de toda la estructura de base formativa (pequeños grupos, familias, catequistas...), donde el conocimiento está insertado dentro de un contexto de fuerte experiencia cristiana.

Antes de cualquier juicio de valoración sobre la dimensión experiencial de la catequesis es indispensable una exploración de la laboriosa investigación que se ha realizado y se está realizando todavía en este ámbito. Es obvio que no se trata de reseñar todos los intentos teóricos y didácticos en el ámbito de la catequesis experiencial. La intención es la de coger las instancias fundamentales y de examinar su significado. Para este fin es más útil un panorama de las principales aproximaciones y de las mayores acentuaciones.

Se supone que la mayor parte de los lectores tiene un suficiente conocimiento de las transformaciones sociales y culturales que han determinado la investigación en el ámbito de la catequesis de la experiencia, en particular de los contextos de secularización, de pluralismo ideológico y religioso, de indiferencia religiosa y de descristianización.

I. LA CATEQUESIS KERIGMATICA FRENTE A LA SITUACION MISIONERA

En el período entre las dos guerras y en el inmediatamente sucesivo a la segunda guerra mundial, teólogos y catequetas tuvieron que tomar conciencia de un fundamental cambio que, se había realizado en el mundo europeo y había tomado proporciones cada vez más notables. La tradicional sociedad cristiana en parte ha desaparecido y ha sido sustituida por un mundo mucho más secularizado, y en muchas regiones también por un mundo descristianizado. El contexto en el cual se debe realizar la transmisión de la fe y la formación de los nuevos cristianos no es ya el de la cristiandad, sino un contexto más explícitamente misionero.

Sobre todo, los canales tradicionales de la transmisión de la fe se han debilitado mucho: la formación religiosa y cristiana en la familia, la experiencia de la vivencia religiosa en el contacto con los padres y demás cristianos del barrio o del pueblo, la conexión con la comunidad cristiana, el clima general que invitaba a pensar según los valores y los principios cristianos, etc. Sin exagerar, se puede afirmar que a menudo estos factores han sido más determinantes en la transmisión de la fe que los catecismos neoescolares que por mucho tiempo han dominado la escena de la formación religiosa.

1. Inadecuada renovación de los métodos

Frente a la situación misionera, con cada vez, mayores dificultades para la transmisión de la fe y la formación de los cristianos, la catequesis ha reaccionado con un enorme esfuerzo de renovación didáctica y pedagógica. La primera mitad del siglo xx está dominada por este esfuerzo de renovación de los métodos, de los instrumentos didácticos modernos, de las actividades didácticas, etc.

Sin embargo se tenía la impresión, por lo menos por parte de quienes reflexionaban críticamente sobre los resultados alcanzados, que esta primera fase de renovación catequística era, aún demasiado superficial. Sus resultados eran ciertamente válidos y preciosos, pero inadecuados para formar a los nuevos cristianos, si la total renovación se limitaba a este aspecto metodológico-didáctico.

En efecto, esta enorme renovación de la didáctica y de la pedagogía había pasado al lado de los contenidos de la catequesis, que permanecían en su formulación neoescolástica. Dicha formulación estaba por todas partes presente en los catecismos, más o menos reformulados, pero sustancialmente fieles a la línea de pensamiento, a las categorías culturales y al lenguaje de la teología neoescolástica. Esta catequesis estaba muy dominada por la preocupación de transmitir conocimientos y nociones teológicas. La transmisión de la fe estaba conceptualizada de modo especial como transmisión para difundir los conocimientos de la fe.

En este marco ha nacido el gran problema que polariza la empresa de la catequesis kerigmática. Un número creciente de personas, teólogos, expertos de pastoral, catequetas se habían convencido de que la presentación de los contenidos de la fe en su configuración neoescolástica era ya insostenible en la catequesis, por lo menos desde el momento en el que la catequesis está llamada

a formar creyentes, hombres de fe, capaces de vivir su fe y su vida cristiana en un mundo que no es ya directamente favorable a la visión cristiana de la vida, y a menudo desfavorable a la actitud religiosa como tal.

2. Búsqueda de un nuevo planteamiento de la teología

Una mirada muy rápida a la teología kerigmática, aunque ella no esté en el origen de la catequesis kerigmática, puede ser útil para descubrir algunas preocupaciones que caracterizan dicha catequesis.¹

Estimulados por el ansia de la evangelización, varios teólogos, sobre todo alemanes, han intentado superar la mediación neoescolástica en la transmisión del Evangelio. Se preguntaban si todos los seminaristas tenían que continuar formándose en sus tareas de evangelización con el estudio de esta teología abstracta y lejana de la realidad cultural contemporánea. Desde varias partes se sostenía que, para prepararse mejor a la pastoral y a la evangelización, se necesitaba una Palabra viva y estimulante, capaz de conmover al hombre y de aferrado a lo más íntimo de sus decisiones y convicciones.

Entre los muchos reproches con relación a la teología neoescolástica como mediación para la evangelización sobresalían los siguientes: teología desencarnada, ajena a los problemas contemporáneos; teología que descuida las fuentes (Biblia, liturgia, historia de la Iglesia); teología que se pierde en problemas secundarios que alejan del centro; teología que piensa en la claridad de los conceptos, descuidando después el valor salvífico y vital... En una palabra, una teología que no esté, de alguna manera, al servicio de la predicación y de la catequesis se la juzga no apta para la evangelización en el mundo de hoy.

Los partidarios de la teología kerigmática querían pues otra forma de reflexión teológica, que hiciese de mediación entre la alta especulación científica y las necesidades vitales de la evangelización. No pudiendo infringir el monopolio de la teología neoescolástica, revestida casi de oficialidad, era necesario presentar la nueva teología como un tipo de reflexión «secundaria», «inferior», orientada hacia la praxis de la evangelización.

De una manera global esta teología kerigmática quería estar centralizada en la historia de la salvación y en el significado salvífico del mensaje evangélico. La revelación, en efecto, no es principalmente la comunicación de verdades por parte de Dios, sino la comunicación y manifestación de Dios mismo como salvación. El centro de la revelación es pues una persona. La teología kerigmática quería así ser fuertemente cristocéntrica. El objeto de dicha teología es el Cristo total, *caput et membra*, considerado no ya bajo el aspecto de la comprensión racional de la fe, sino bajo el aspecto de la predicación y del anuncio. Por consiguiente se necesitaba una atención menos exclusiva a la comprensión racional del dogma, y mayor atención a su significado vital, a su capacidad de dar un sentido distinto a la existencia humana y de transformar la vida. Esta teología quería ser fuertemente bíblica y patrística, mientras que la tradicional, esto es la neoescolástica, podía continuar ateniéndose a la reflexión teológica de la edad media y de los siglos siguientes. La teología kerigmática

¹ Todos los diccionarios de teología ofrecen informaciones sobre el argumento. Los apuntes siguientes están tomados de E. SCHILLEBEECKX, *Kerigmatische theologie*, en «Theologisch Woordenboek», vol. II, Roermond, 1957, col. 2.779-2.781.

estaba orientada sobre todo hacia las exigencias vitales de la fe, y ya no hacia la sola profundización intelectual y científica a nivel de investigación universitaria.

No es este el lugar para hablar de las largas y duras polémicas surgidas alrededor de este proyecto de teología kerigmática. También porque dichas críticas no se refieren directamente a la problemática de la renovación kerigmática de los contenidos catequéticos.

3. La catequesis kerigmática

La fase kerigmática de la catequesis católica está ligada sobre todo a J. A. Jungmann, F. X. Arnold, F. Schreiber, C. Tilmann y J. Hofinger, todos ellos autores de resonancia internacional.

El padre J. A. Jungmann (1889-1975) tiene el mérito de haber focalizado el primero el problema de la renovación kerigmática de los contenidos catequéticos. Ya hacia los años 1920 había trazado para sí las líneas fundamentales, publicadas después en el volumen *Il lieto annuncio e la nostra predicazione della fede* (1936)². Su pensamiento contribuyó notablemente a la renovación pastoral ratificada por el Concilio Vaticano II.

Si nos atenemos a la interpretación de uno de sus más conocidos discípulos, J. Hofinger³, J. A. Jungmann ha buscado la inspiración fundamental en la idea de revelación. Pero la revelación cristiana no se concibe fundamentalmente como comunicación de verdades y decretos, sino como Dios mismo que se comunica al hombre como salvación. Por consiguiente la catequesis no puede ser reducida a la transmisión de un sistema de verdades. Su centro son los hechos históricos en los cuales Dios se ha manifestado como salvación del hombre. Antes que nada la catequesis debe motivar y orientar hacia la fe, esto es hacia una auténtica vida cristiana. Para alcanzar este fin es indispensable la exposición y la asimilación de la historia de la salvación. Por cuanto importantes e insustituibles sean los métodos en la catequesis, la renovación kerigmática de los contenidos es mucho más decisiva. Lo que Dios ha querido como Buena Noticia debe ser también fielmente transmitido como Buena Noticia. La catequesis de la época apostólica y de la primera Iglesia recuerda la necesidad de concentrarse en la sustancia del cristianismo, que tiene su verdadero centro en Cristo Jesús, Señor y Salvador, y en el Reino de Dios.

Después de la segunda guerra mundial estas ideas sobre la catequesis kerigmática reciben una configuración catequética más concreta. En parte se debe a J. Hofinger el cual en 1945, en China, elaboró las líneas fundamentales de la catequesis kerigmática, publicadas después en Occidente en 1957, con el título: *The Art of Teaching Christian Doctrine*⁴. Un empuje posterior a la renovación kerigmática del contenido de la catequesis (materialkerigmatische Erneuerung) viene de la obra de J. A. Jungmann, *Catechetica*, que pronto estuvo

² J. A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, Pustet, 1936. Por intervención de la autoridad eclesiástica fue retirado de la venta en 1937 y no se ha vuelto a imprimir. Existe una traducción en inglés, resumida y acompañada por cuatro estudios, en el vol. J. HOFINGER (dirigido por), *Good News-Yesterday and Today*, New York, 1962.

³ J. HOFINGER, *The Catechetical Sputnik*, en el vol. M. MAYR (ed.), *Modern Masters of Religious Education*, Birmingham (Alabama), 1983, pp. 9-32.

⁴ T. HOFINGER, *The Art of Teaching Christian Doctrine*, Notre Dame, 1957.

traducida en varios idiomas⁵. Todavía en el plano teórico, la semana internacional de catequética organizada por el padre J. Hofinger en Eichstatt en 1960 representa uno de los puntos culminantes de la catequesis kerigmática⁶. En el plano práctico la catequesis kerigmática encontró una expresión privilegiada en el Catecismo católico para las diócesis de Alemania, de 1955. A través de sus numerosas traducciones, ha hecho conocer en el mundo la línea de la catequesis kerigmática. El texto kerigmático más significativo de este período en Italia es *La scoperta del Regno di Dio* (1963-1965).

En el centro de la catequesis kerigmática, tal y como ha sido elaborada entre 1935 y 1960, está el kerigma apostólico, incluso en la formulación y en los contenidos ya presentes en la Iglesia primitiva, codificados por ejemplo en el NT y celebrados en la liturgia. El kerigma está concebido sobre la pauta de los discursos de San Pedro y de otros apóstoles. Es una proclamación, autorizada y estimulante al mismo tiempo, de los hechos y datos centrales del Evangelio. El centro de todo es Dios mismo el cual se comunica y se manifiesta sobre todo en Jesucristo, centro de la historia de la salvación⁷.

El interés primario de la catequesis kerigmática está orientado hacia la revelación histórica en Jesucristo, transmitida, celebrada y vivida en la Iglesia. Esta acentúa la absoluta gratuidad del don de la revelación y de la salvación. El hombre no tiene sobre ella ningún poder. Lógicamente no la puede sacar de la propia experiencia o de la propia investigación intelectual y filosófica. El acontecimiento de la salvación se encuentra principalmente, desde la óptica de la catequesis kerigmática, en el hecho histórico de Cristo muerto y resucitado. El acceso a esta revelación, que es mensaje y ofrecimiento de salvación, pasa a través del anuncio autorizado de la Iglesia que requiere acogida y obediencia. J. Goldbrunner lo formula de la siguiente manera: «Pertenece de todas formas a la esencia del método: el mensaje viene transmitido con autoridad; no puede ser encontrado por sí solo; no puede ser elaborado según el método de la investigación; debe sin embargo ser anunciado y escuchado, y esto puede realizarse a través de las fases formales de la presentación y de la profundización⁸.

Lógico, la catequesis kerigmática no ignora la referencia a la realidad humana, puesto que la verdad revelada debe ser vital y vivida. Ella debe transformar la existencia concreta. Sin embargo la referencia a la experiencia o a la realidad humana viene como último momento del método y es presentada como «actualización». Se trata de coger el mensaje verbal en su formulación recibida ya en la Iglesia primitiva, de explicarlo debidamente y de relacionarlo con las condiciones concretas en las cuales hoy hay que vivir como cristianos. En esta «actualización» obviamente hay que tener también en cuenta la situación psicológica (desarrollo del niño), social y cultural del oyente.

⁵ J. A. JUNGSMANN, *Katechetik*, Wien, 1953. Traduc. española, *Catequética*, Barcelona, 1957. Tiene sucesivas ediciones en 1961, 1964 y 1966.

⁶ J. HOFINGER (dirigido por), *Katechetik Heute*. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat, Friburgo, 1961. Ed. francesa: *Renouvellement de la catéchese*, París, 1961.

⁷ Se pueden leer con provecho los siguientes artículos: J. GOLDBRUNNER, *La méthode catéchistique au service du kérygme*, en J. HOFINGER (ed.), *Renouvellement de la catéchese*, op. cit., pp. 189-204. K. TILMANN, *L'évolution de la méthode catéchistique*, ibid., pp. 155-173.

⁸ J. GOLDBRUNNER, *art. cit.*, p. 126 (ed. alemana). Se observará que la traducción francesa se salta la frase: «No puede ser elaborado según el método de la búsqueda»

Sin entrar en el mérito de las consideraciones críticas, positivas y negativas, que han sido formuladas en relación con esta renovación kerigmática de la catequesis, se puede por lo menos observar que la fuerte orientación hacia el origen histórico de la fe y hacia la celebración litúrgica, ha dado a veces la impresión de una distancia demasiado grande respecto a los problemas del hombre y del mundo. A diferencia de acentuaciones posteriores de la catequesis, bajo el impulso del Concilio Vaticano II, hay que considerar que está poco acentuada la realidad pneumática del acontecimiento salvífico en el momento presente, esto es, en la vida concreta y social en la cual el hombre está insertado. No está pues en el centro el contacto vital y carismático con el mundo actual, como más tarde será acentuado en la *Gaudium et Spes*, sino el encuentro con el *texto* o la *Palabra*, con la *liturgia* y los *sacramentos*⁹.

4. Las limitaciones de la renovación kerigmática

Ya durante el período del Concilio Vaticano II se manifestó de forma consistente la limitación de la renovación kerigmática para realizar los objetivos inviolables que ésta se había propuesto: formar, con la catequesis, cristianos convencidos y practicantes que saquen la riqueza de la salvación cristiana de las fuentes bíblicas, litúrgicas y eclesiales. El problema que se sentía en muchas naciones -la primera de todas Francia- era si por medio de dicho enfoque kerigmático de la catequesis era posible evangelizar eficazmente en el mundo de hoy, esto es en un mundo fuertemente secularizado, en parte descristianizado y marcadamente pluralístico desde el punto de vista religioso e ideológico.

Dos contextos -entre otros- han obligado a los catequetas a tomar conciencia de la limitación de la renovación kerigmática como camino primario y autosuficiente para la evangelización: a) las dificultades de la catequesis misionera; b) la crisis de la catequesis escolar.

a) El problema de la catequesis misionera

En la semana internacional de catequesis misionera, organizada por J. Hafinger en Bangkok en 1962, se hace una confrontación con la insuficiencia de la catequesis kerigmática como instrumento para la catequesis misionera. Viene focalizado el problema de la «pre-catequesis». El problema no se refiere simplemente a la fase formativa que en la estructura catecumenal tradicional precede a la catequesis en sentido estricto, y que hoy es llamada generalmente precatecumenado. La cosa es más radical; para poder anunciar a Jesucristo es indispensable encontrar en el hombre concreto un punto de enganche, una apertura inicial, una búsqueda de salvación. Hay que preparar el terreno, desenterrar las «piedras de espera» que están ya presentes en la experiencia humana, en la cultura, en las religiones no cristianas¹⁰.

Esta preparación del terreno, con una atención al hombre y a su búsqueda de salvación, requiere una atención muy central, sobre todo en un mundo en el cual no es obvio ser cristianos, y a. veces incluso ser creyentes.

⁹ Cfr. B. GROM, *Botschaft oder Erfahrung*, Zürich, 1969, p. 98.

¹⁰ Para una recopilación, cfr. A. NEBREDA, *East Asian Study Week on Mission Catechetics*, Bangkok (oct. 31-nov. 3, 1962), en «Lumen Vitae», 17 (1962), pp. 717-730; ed. francesa, pp. 623-637. También el influjo de la problemática misionera francesa era muy fuerte en este congreso.

Obviamente este proceso preparatorio implica también, en un segundo momento, el anuncio explícito y conciso de Jesucristo.

Este se orienta hacia la primera adhesión de fe en Jesucristo, o sea, hacia la conversión.

Sólo cuando el hombre ha crecido en este nivel de apertura a Cristo, resulta también significativa la catequesis kerigmática en la forma en la cual se había desarrollado hasta ese momento.

Hay que observar que el problema se sentía al mismo tiempo en los países de Occidente y en algunas misiones.

En este momento, no es el caso detenerse sobre las amplias discusiones que siguieron alrededor de la palabra «precatequesis» y «primera evangelización».

b) Crisis de la catequesis escolar

Antes de 1968 no se hacía distinción generalmente, entre catequesis eclesial y enseñanza de la religión (si bien dicha discusión ya se daba).¹¹

Ahora, la práctica imposible de ejercer ulteriormente, sobre todo en las escuelas estatales, la enseñanza de la religión en el sentido de una verdadera catequesis, esto es, de un iter formativo de los miembros que se profesan de la Iglesia católica (o evangélica), hizo hundirse en muchos países el empleo del método kerigmático.

Por parte de los alumnos se sentía fuertemente la diferencia entre la reflexión catequística y la problemática real de la existencia. Por eso se rechazaba una reflexión que para muchos parecía carente de significado y de relieve. También porque en todas las clases había ya un número consistente de personas que no practicaban la fe cristiana, o bien que no se consideraba cristiana, o eran incluso no creyentes.

Frente a la opinión pública se trataba de justificar la presencia de la enseñanza religiosa en la escuela. No era ya posible justificarla apelando a la misión evangelizadora de la Iglesia, o al hecho de que la mayor parte de los alumnos habían sido bautizados en la primera infancia. Se necesitaban argumentos de tipo cultural y científico, que centralizasen la pertenencia de la religión y del cristianismo al hombre, a la cultura, a la realidad social. Consiguientemente, la enseñanza de la religión, para justificarse, debía acentuar precisamente los aspectos culturales, antropológicos y sociales de la religión.

Por parte de las teorías sobre la educación escolar, y a partir de 1970, sobre todo en el marco de la reforma curricular, se pedía para todas las disciplinas el atenderse a la experiencia humana y a la realidad del alumno. La finalidad del estudio en todos los sectores debía ser, antes que nada, la humanización del alumno, sobre todo a través de la comprensión de la cultura en la cual está viviendo, el esclarecimiento de la propia identidad humana, el compromiso constructivo en la renovación de la sociedad. Así pues, las situaciones de la vida, a las cuales el estudiante debería hacer frente en el presente o en la vida adulta de mañana, llegaban a ser norma para seleccionar y elegir los contenidos de las

¹¹ Dejando a parte la inmensa literatura alemana sobre el argumento, se puede muy bien consultar el panorama internacional en el vol. *Scuola e religione. I. Una ricerca internazionale: situazioni, problemi, prospettive*, Turín-Leumann, 1971.

distintas materias. En esta óptica, la nueva didáctica busca establecer objetivos evaluables que deben proporcionar al estudiante las necesarias competencias (intelectuales, afectivas, humanas en general) para hacer frente a las principales situaciones y contextos de la vida. Esta perspectiva permitirá luego establecer cuáles son los contenidos útiles y cuáles no lo son¹².

II. ACENTUACION DE LA DIMENSION EXPERIENCIAL DE LA CATEQUESIS

Como hemos dicho antes, muchos catequetas fueron a explorar la dimensión antropológica y experiencial, porque desde las circunstancias profundamente diferentes y desde el contexto cultural secularizado, sentían la urgencia de dicha investigación. Las formas tradicionales de la catequesis neoescolástica (renovada en los métodos didácticos) como también la catequesis kerigmática, parecían impotentes y encontraban un creciente desasosiego por parte de los destinatarios, incluso por parte de aquellos que deseaban sinceramente la formación en la fe y en la vida cristiana.

La particularidad de una catequesis que trata de valorar de forma sustancial la experiencia humana, no hay que buscada en el simple hecho de utilizar didácticamente algunos elementos de la experiencia humana. En todo caso, esto se hacía también en la catequesis neoescolástica, en donde sin embargo el rol de la experiencia era extrínseco a los contenidos. El recurrir a la experiencia se hacía principalmente en función de la transmisión de nociones abstractas, o bien en función de «aplicaciones» a la vida concreta.

Lo nuevo que emerge en este acercamiento a la experiencia -a través de una búsqueda insegura y a veces caótica- es que el diálogo con la experiencia llega a ser una dimensión de la formación cristiana. Esta entra entre los contenidos de la catequesis, junto con los contenidos tradicionales de la fe, pero sobre todo se asoma como tina dimensión de los contenidos: una dimensión indispensable para el anuncio y la comprensión de cada contenido, incluso de los bíblicos y dogmáticos.

Dejando aparte algunos precursores esporádicos¹³, la acentuación de la experiencia en la catequesis viene a ser un movimiento consistente alrededor de 1960 en Francia y en otras partes. Esto no es fruto del Concilio Vaticano II, como a menudo se ha afirmado. Más bien hay que decir que, por ejemplo, la *Gaudium et spes* depende de esta renovación catequética ya en marcha en la acción católica francesa y en la JOC mundial.

Para alcanzar nuestro propósito, esto es, comprender las urgencias y las problemáticas que están en juego en esta aproximación a la experiencia, nos ha parecido preferible seleccionar algunos modelos o intentos, para iluminar los principales rumbos y aspectos del problema. De este panorama saldrá con claridad lo arriesgado que es hablar en un sentido unívoco de experiencia y de

¹² Cfr. G. BAUDLER, *Religiöse Erziehung heute*. Grundelemente einer Didaktik religiösen Lernens in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft, Paderborn, 1979, pp. 225-227.

¹³ Una primera síntesis de la investigación de esta nueva dimensión de la catequesis, parla que se refiere al ámbito de la lengua francesa, ha sido realizada por B. GROM, *Botschaft oder Erfahrung*. Tendenzen der französischsprachigen Religionspädagogik, Zürich, 1969. Cfr. también E. ALBERICH, *Fede ed esperienza nel movimento catechistico postconciliare*, en el vol. *Fede ed esperie.nza nella catechesi*, Turín-Leumann, 1982; pp. 14-38.

dimensión experiencial de la catequesis. Demasiadas realidades y enfoques distintos se esconden detrás de la misma palabra.

Las diversas aproximaciones o modelos de catequesis de la experiencia se pueden reducir a seis grupos fundamentales:

1. El método de la «revisión de vida»: descubrir la íntima unidad entre la fe cristiana y la vida humana.

2. Aproximación «hermenéutica»: iluminar la existencia humana concreta como acción salvífica de Dios.

3. Aproximación pedagógico-humanizante: temas y problemas que interesan al joven en la vida presente o que son importantes para su vida adulta.

4. El método de la correlación, o sea, hacer una relación dialéctica y un diálogo recíproco entre la experiencia y la fe, pero de tal forma que ambas conserven su propia autonomía.

5. Aproximación existencial o antropológica: situar en el centro la problemática existencial frente a la vida, la dimensión religiosa precristiana.

6. Aproximación de signo de emancipación y de liberación: el centro de la experiencia humana es buscado en las tareas sociales y políticas.

Indudablemente no se trata de caminos claramente distintos entre sí. Por el contrario, hay mucho de común en todas las direcciones, pero las acentuaciones están puestas diversamente, y en cada dirección hay modos característicos para referirse a la experiencia humana. De todas formas el hecho de hacer una distinción permite coger mejor el carácter heterogéneo y muy diferenciado de la referencia a la experiencia en la catequesis.

1. El método de la «revisión de vida»

El primer gran intento de efectuar la formación cristiana en el contexto de la experiencia, es el método de la «revisión de vida». No se trata solamente de catequesis en el sentido limitado del término, sino de todo el proyecto formativo cristiano de la Acción Católica Obrera (de los adultos y de los jóvenes) y al mismo tiempo expresa la espiritualidad característica de estos movimientos. Esto ha tenido un enorme impacto sobre el posterior desarrollo de la dimensión experiencial de la catequesis.

El método de la revisión de vida nació progresivamente en la acción católica obrera francesa a partir de 1951 y ha sido elaborado sobre todo en el período 1954-1960. Tiene desarrollo e ideas estrechamente paralelas al método de la JOC (Juventud Obrera Católica) de J. Cardijn, difundido en todo el mundo católico. No existen grandes documentos que proporcionen la elaboración teórica del método. Se encuentra ante todo esbozado en numerosos artículos repartidos en pequeñas revistas. Gradualmente se hicieron algunas síntesis, por ejemplo J. Bonduelle y otros¹⁴.

¹⁴ J. BONDUELLE, *Foi et Révision de vie en Action catholique ouvrière*, en «La vie spirituelle», 103 (1960), pp. 538-558; 104 (1961), pp. 322-333; 424-441. Trad. ital. *La revisione di vita come esperienza spirituale di Azione Cattolica*, Treviso, 1962. ID., *La revisión de vie.. Situation actuelle*, París, 1965. Trad. española, *Situación actual de la revisión de vida*, Barcelona, 1965.

El método de la encarnación, propuesto por J. Babin en la misma época, tiene una cierta afinidad con el método de la revisión de vida¹⁵.

El método de la revisión de vida no había ido a buscar métodos pedagógicos y didácticos preexistentes, como había hecho siempre la catequesis hasta aquel momento. Este método había elaborado un acercamiento original y propio, apropiado para la vida adulta y para el ambiente de vida y de trabajo, ciertamente no había sido pensado con vistas al colegio o para formas de catequesis concebidas según los cánones del aprendizaje escolar. Bien pronto, sin embargo, se hicieron intentos para adaptar el método de la revisión de vida también a la Acción Católica de los Estudiantes. En particular, muchas elaboraciones del método hechas en Italia no imitan exactamente al método francés, sino que presentan peculiaridades de adaptación y de transferencia a la catequesis global, a la edad de los adolescentes, y también a la enseñanza de la religión¹⁶.

Las características generales del método de la revisión de vida son bastante conocidas. Se trata ante todo de calar la fe en la vida concreta. En términos equivalentes: hacer la síntesis entre fe y vida; integrar fe y vida; efectuar la síntesis entre mentalidad y doctrina cristiana; superar el dualismo entre fe y vida. El método está destinado para aquellos que tienen realizado ya un inicial itinerario cristiano y poseen (por lo menos) un elemental conocimiento del Evangelio.

El método de la revisión de vida comprende un doble movimiento: es necesario leer las cosas y las realidades a la luz del Evangelio; es necesario estudiar más a fondo el Evangelio para poder descubrir la acción salvífica de Dios que está ya obrando en las circunstancias concretas de la vida.

Es también característico para el método de la revisión de vida la de reunir en una unidad vital tres elementos, que más tarde tenderán constantemente a separarse entre sí: la experiencia humana, vivida en el ambiente, en el cual está ya presente y legible la acción salvífica de Dios; la experiencia de la Biblia; en especial de Jesucristo, a la cual hay que recurrir para interpretar cristianamente la vida presente; la experiencia de la vivencia cristiana en el mundo y en las comunidades, a través de un empeño real (de acción y de apostolado) para la realización del Reino de Dios. Estos elementos no pueden nunca estar separados entre sí.

Los principios metodológicos, aparte las variaciones de lenguaje y de acentuación, siguen generalmente el itinerario ver - juzgar - actuar¹⁷.

1. *Partir de los hechos de vida*. Estos hechos de vida son los contextos en los cuales se vive concretamente (ambiente de trabajo, barrio, colegio,

¹⁵ P. BABIN, *Pour une catéchèse des jeunes d'aujourd'hui*, en «Verité et Vie», 11 (1959), n. 352, pp. 1-16; ID., *Les jeunes et la foi*, Lyon, 1960; trad. española, *Los jóvenes y la fe*, Barcelona, 1970.

¹⁶ G. NEGRI, *Nuove prospettive metodologiche per la catechesi*, en «Orientamenti Pedagogici», 8 (1961), pp. 739-751. G. NEGRI Y R. TONELLI, *Linee per la revisione di vita. Traecia di una esperienza cristiana*, Turin-Leumann, 1970. C. PERANI, *La revisione di vita strumento di evangelizzazione alla luce del Vaticano II*, Turin-Leumann, 1968.

¹⁷ Nos hemos apoyado en G. NEGRI, *Nuove prospettive*, art. cit. Es conveniente señalar que el método fue considerado positivamente en la *Materet Magistra*(1961). Indudablemente esto ha influido en la aproximación pastoral propuesta en la *Gaudium et Spes* (1965). No faltan, sin embargo, las críticas, sobre todo cuando el método es empleado como método catequético. Cfr. A. BECKER, *Catéchèse et «faits de vie»: limites et insuffisances d'une méthode*, en «Verité et Vie», 16 (1963-64), fase. 457, pp. 3-10.

familia...). Son también los problemas que se presentan a la presencia cristiana en estos ambientes y que se asoman, como una llamada, a la conciencia cristiana urgiendo el empeño y la intervención. Son sobretodo situaciones de necesidades humanas, de injusticia, de miseria religiosa. Predomina, pues, la problemática de la acción social y del testimonio cristiano. No sobresalen los problemas fuertemente políticos. También porque la autoridad eclesiástica era contraria al compromiso político de la Acción Católica.

2. *Juzgar los hechos a la luz del Evangelio.* Frente a las situaciones de vida que llaman a la conciencia cristiana, es preciso buscar y encontrar en el Evangelio hechos análogos a los que se encuentran en lo cotidiano, esto es en el ambiente de trabajo, en la familia, en la sociedad, en la escuela. De esta forma debería ser posible descubrir mejor la mirada de Cristo y del Evangelio sobre estas realidades.

El acercamiento al Evangelio se hace generalmente a través de tres preguntas: 1) ¿Cómo está presente Jesucristo en este acontecimiento? 2) ¿Qué piensa de él Jesucristo? 3) ¿Qué es lo que nos revela a nosotros Jesucristo a través de este acontecimiento?

3. *Actuar e intervenir, según la inspiración del Evangelio.* La diferente mentalidad adquirida a la luz del Evangelio debe ahora traducirse en una pronta y solícita acción de intervención, en conformidad con la inspiración del Evangelio. Las características de la acción cristiana y moral son las siguientes: 1) Definir el esquema del propio comportamiento; 2) Recoger motivos estimulantes para la acción; 3) Asumir una actitud religiosa particular en la cual se acepta hacer la voluntad de Dios y de trabajar para la realización del Reino de Dios.

2. La línea hermenéutica

Un segundo camino de utilización de la experiencia humana como dimensión de la formación cristiana está constituido por lo que se podría llamar la catequesis «hermenéutica». Una elaboración significativa en el plano teórico se encuentra en el volumen: *Linee fondamentali per una nuova catechesi* (1964), publicado por el Instituto Superior de Catequética de Nimega (Holanda). Un modelo práctico se encuentra en el conocido Catecismo holandés (1966). El problema está también fundamentalmente presente en las discusiones acerca de la catequesis bíblica (I. Baldermann, G. Stachel)¹⁸.

Utilizando el término «catequesis hermenéutica» es necesario precisar que no se trata del antiguo concepto de catequesis hermenéutica, fundamentada unilateralmente sobre la interpretación (exegética) de la Biblia, sino del concepto más reciente de hermenéutica. Dicho concepto de «hermenéutica» se inspira en la filosofía de la existencia (M. Heidegger, H. Godamer), y en particular en el término «Existenzerhellung» (análisis existencial, hermenéutica existencial, interpretación de la existencia). Este concepto de hermenéutica ha sido recogido por algunas teorías de la hermenéutica teológica (G. Ebeling, E. Fuchs, y otros) en donde se pone el acento sobre la necesidad de interpretar el significado de la

¹⁸ J. BALDERMANN, *Biblische Didaktik*. Die sprachliche Form als Leit faden unterrichtlicher Texterschliessung am Beispiel synoptischer Erzählungen. Hamburg, 1966. Id., *Der biblischer Unterricht*. Ein Handbuch für den evangelischen Religionsunterricht, Braunschweig, 1969. G. STACHEL *Der Bibelunterricht Grundlagen und Beispiele*, Zürich, 1967. Trad. ital., *L'insegnamento della Bibbia nella scuola Principi e esempi*, Modena, 1970.

Biblia no sólo con referencia a las fuentes literarias, sino también con referencia a la realidad de los sujetos y a la realidad del mundo de hoy¹⁹.

a) «*Líneas fundamentales para una nueva catequesis*»

En un cierto sentido se podría decir que *Linee fondamentali per una nuova catechesi* es el primer gran documento sobre la dimensión experiencial de la catequesis²⁰. Tal vez incluso hoy sigue siendo uno de los más significativos.

Con una fórmula concisa, se afirma que la catequesis es

«interpretación de la existencia humana como actuar salvífico de Dios, /realizado/ mediante el testimonio de la palabra respecto al misterio de Cristo, con el fin de suscitar y de alimentar la fe, y de estimular a una efectiva praxis de ella (cfr. *Mt 28, 19; Lc 10, 16; Rom 10, 17*). Pero la catequesis tendrá esta fuerza dinámica sólo si, por un lado, anuncia la Buena Nueva como aquello que confiere un sentido a la existencia entera concreta del hombre y, por otro lado, si ella es testigo y no ya una abstracta información sobre la "doctrina". El anunciador de la fe tiene que hablar por la fuerza del Espíritu»²¹.

La misma formulación, pone de manifiesto la gran distancia que los autores quieren tomar en relación con la catequesis neoescolástica. Se rehúsa ante todo ver la revelación cristiana como «comunicación aislada y abstracta de una doctrina de salvación o de un sistema de verdades reveladas²². En el centro del acontecimiento cristiano está la *acción salvífica de Dios*. Esta se ha manifestado en el AT, en el NT y en la tradición cristiana.

Esto significa que el centro de la catequesis no está ya ocupado por el objeto de la fe (el *depositum fidei*), enseñado por la Iglesia y practicado en la vida. La *fides qua creditur* llega a ser dominante con respecto al contenido objetivado de la fe. La revelación cristiana no es ya tanto la comunicación de verdades de la fe, cuanto el mismo actuar salvífico de Dios que se manifiesta en la historia y continúa manifestándose en el hombre (en el sujeto).

La tarea fundamental de la catequesis es pues: resaltar, a través de un análisis existencial o «hermenéutica existencial», la presencia del obrar salvífico de Dios en la vida concreta del hombre. Sin embargo, para poder dar una interpretación adecuada a este obrar salvífico de Dios en cada uno de los hombres, es necesario recurrir al estudio del obrar salvífico de Dios a través de la

¹⁹ Cfr. G. STACHELD, *ie neue Hermeneutik*. Ein überblick, Munich, 1968. Id., *Die «unerledigte Hermeneutik*. Bibelunterricht als Auslegung der Schrift unter heutigen Menschen, en «Religionspädagogische Beiträge», 1 (1978), 1, pp. 24-58. Para un enmarque catequético general del problema, cfr. R. MARLÉ, *Hermenéutica y catequesis*, Barcelona, 1973. ID., *La préoccupation herméneutique en catéchèse*, en «Lumen Vitae», 25 (1970), pp. 377-382.

²⁰ HOGER KATECHETICH INSTITUUT, *Grondlijnen voor een vernieuwde schoolcatechese*, Nimega, 1964. Trad. española, *Bases para una nueva catequesis*, Salamanca, 1973. Sobre el argumento: R. SONNEN, art *Olanda*, en el vol. ISTITUTO DI CATECHETICA (UPS) (dirigido por), *Scuola e Religione. 1 Una ricerca internazionale. Situazioni, problemi, prospettive*, Turín-Leumann, 1971, pp. 315-351. Cfr. J. KITM, *Geloofsopvoeding*. Studies naar aanleiding van Grondlijnen voor een vernieuwde schoolcatechese, Nimega, 1965. Trad. ital., *Educazione alla fede*. Catechesi ai fanciulli, adolescenti e giovani. Studi psicologici a proposito di «Linee fondamentali per una nuovacatechesi», Turín-Leumann, 1969. U. GIANETTO, *Insegnare o seguire un «esperienza?»*, en «Catechesi», 38 (1969), 6-7, 467, pp. 2-11.

²¹ *Bases para una nueva catequesis*, p. 43.

²² *Ibid.*, p. 24.

historia y sobre todo de la enseñanza de la Iglesia, puesto que «el catequeta, en cuanto persona llamada, no habla por propia autoridad, sino que debe anunciar fielmente la tradición viva, que el Espíritu Santo en toda la Iglesia suscita continuamente a nueva vida»²³.

Se ve con bastante claridad que en *Linee fondamentali* el estudio de la tradición bíblica y cristiana no es ya contenido autónomo y fin en sí mismo de la catequesis. Finalidad del estudio de la historia de la salvación es resaltar el significado que ella puede tener para la vida hoy, esto es, para el hombre concreto de hoy.

En la preocupación por interpretar cristianamente la existencia, *Linee fondamentali* atribuye una función insustituible a los grandes problemas acerca del sentido último de la vida. Antes de anunciar explícitamente a Jesucristo, es necesario «evocar los problemas humanos fundamentales acerca del sentido de la vida»²⁴. Estos problemas existenciales que caracterizan esencialmente a la condición humana «evocan interrogantes que sólo desde la Revelación pueden recibir una respuesta»²⁵. «En último análisis se trata de distintas expresiones de la necesidad de salvación que existe en el hombre: necesidad a la cual sólo Dios puede dar una respuesta efectiva. Como ejemplo se podrían tomar los interrogantes acerca de la libertad humana, acerca del amor al prójimo, acerca de la responsabilidad, acerca de las esperanzas»²⁶. En otra parte se habla de alegría, de sufrimiento, de éxito y de fracaso, de esperanza, de redención y de liberación, de angustia y de muerte²⁷. La catequesis encuentra pues un primer importante deber de ayudar a los jóvenes y a los adultos a descubrir, bajo la superficie de lo ordinario, los problemas fundamentales y profundos que caracterizan su existencia humana²⁸.

Ateniéndonos al texto de *Linee fondamentali* no resulta muy claro si los autores piensan en primer lugar en la interpretación de la existencia, o más bien en la interpretación cristiana de la misma. Aún afirmando la correlación entre los dos aspectos, el texto da a veces la impresión de que la interpretación existencial es lo principal²⁹. Otros textos sin embargo van en sentido contrario.

En el plano didáctico viene recordada la idea de que el recurrir a la experiencia humana deberá tener en cuenta la edad y el contexto social. Por ejemplo, cuando se trata de niños, es obvio que la referencia al substrato existencial deberá ser a menudo sólo implícita (no temática). Para los jóvenes y los adultos deberá ser explícita. Para los estudiantes, se recomienda partir de la vida concreta, o sea, de todo lo que encuentra interés o responde a una necesidad de los jóvenes; tener en cuenta el desarrollo de la personalidad y el desarrollo religioso de los oyentes^{30 31}; a partir también de las experiencias explícitas de fe³². Sobre todo es necesario tener en cuenta los grandes desniveles religiosos de los jóvenes, por consiguiente no hay que caminar sólo con la élite,

²³ *Ibid.*, p. 96.

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 44.

²⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁷ *Ibid.*, p. 46, 74, 92.

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁹ Cfr: A. DE JONG, *Wordt katechese weer traditie?*, en «Tijdschrift voor theologie», 22 (1982), pp. 239-241.

³⁰ *Bases para una nueva catequesis*, pp. 42, 99.

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 201.

sino con la mayoría. Por tanto la aproximación al aspecto explícitamente religioso-cristiano deberá ser muy prudente, para no desanimar a los estudiantes que no están preparados para recibir una catequesis en sentido estricto; la propuesta del contenido debe ser gradual y muchas cosas, por lo menos en un primer momento, deberán quedar implícitas. No se debe nunca hacer violencia a las conciencias ni buscar el adoctrinamiento³³.

Linee fondamentali recoge también la idea de que el Espíritu Santo está obrando en la concreción de la vida de todos aquellos que han sido bautizados y que por tanto éstos están también fundamentalmente abiertos a la escucha de Dios³⁴.

Del estudio de este documento se deriva con claridad que la referencia a la experiencia humana no es ya entendida en clave «didáctica» y «aplicativa», como lo era en el caso de la catequesis kerigmática. El análisis de la experiencia humana no es tampoco concebido como fase preparatoria, en el sentido de la precatequesis: fase que viene abandonada cuando el hombre, alcanzado ya un cierto grado de madurez, se hace capaz de escuchar con fruto el anuncio kerigmático.

Algunas perspectivas son totalmente distintas con respecto a la catequesis kerigmática: 1) Ante todo la realidad humana es un elemento de la catequesis, puesto que la Palabra del Evangelio está destinada a evangelizar la existencia concreta del hombre. El hombre debe entrar en el Evangelio con toda su realidad. La voluntad salvífica de Dios está ya concreta y operativamente presente en el *humanum*. No hay pues ninguna fase en la catequesis en donde haya que abandonar esta realidad humana. La realidad humana es un elemento estructural de la catequesis: forma parte de los contenidos, mejor dicho, es una dimensión de cada contenido. 2) El kerigma mismo no puede ser repetido verbalmente en su formulación bíblica, doctrinal y litúrgica, como si en su pura objetividad o formulación cultural fuese ya una palabra viva. Para desafiar al hombre en su realidad concreta, el kerigma debe ser traducido y reformulado en referencia a la problemática del hombre, al cual anuncia la salvación de Dios.

b) El «Catecismo holandés», (1966)

Entre los primeros y mejor logrados intentos de valorizar en clave hermenéutica la dimensión experiencial (experiencia profunda del hombre, experiencias contemporáneas) destaca indudablemente el Catecismo holandés para los adultos³⁵.

El catecismo toma el arranque de los grandes interrogantes acerca del sentido último del hombre y el camino de su realización. Son examinadas las primeras respuestas, parciales e inadecuadas, que las grandes religiones y algunas otras visiones del mundo (marxismo, humanismo) buscan dar a estos interrogantes existenciales. Sigue después la parte central del libro, en la cual la visión cristiana, en particular la propuesta de salvación por parte de Dios en Jesucristo, es presentada. En la propuesta de la visión cristiana permanece constantemente presente el horizonte de los grandes interrogantes existenciales.

³³ *Ibid.*, p. 201.

³⁴ *Ibid.*, p. 101.

³⁵ *De nieuwe catechismus*. Gelbofsvercondiging voor volwassenen: En opdracht van de bisschoppen van Nederland, Hilversum, 1966. Trad. española, *Nuevo catecismo para adultos*. Versión íntegra del Catecismo Holandés, Barcelona, 1969.

Hay un intento de dirigir la reflexión también a las experiencias contemporáneas, a los problemas e interrogantes religiosos y cristianos que comúnmente se plantea la gente.

El esquema presenta una cierta afinidad con lo que sugiere la *Gaudium et Spes*: la escucha y el análisis crítico de los interrogantes humanos frente al sentido último de la vida; la respuesta y sobre todo la propuesta de Dios a esta fundamental orientación del hombre³⁶.

3. Catequesis en la situación de emergencia pedagógica

Una función muy distinta ha sido atribuida a la experiencia humana en algunos intentos de renovación de la catequesis escolar, sobre todo en la praxis de dicha enseñanza, alrededor del año 1968.

La problemática humana salta a primer plano ante todo por motivos pedagógicos, concretamente para hacer frente a una situación insostenible de miseria y de emergencia en la enseñanza de la religión. Por un lado se nota la imposibilidad de sostener por más tiempo la enseñanza del catecismo y de la catequesis kerigmática como curso obligatorio de enseñanza religiosa en las escuelas estatales, concurridas generalmente por un público heterogéneo y pluralista en el plano filosófico y religioso. Por otro lado, se requiere, cada vez con más fuerza, una motivación pedagógico-humanizante para poder conservar el curso de la enseñanza de la religión en la escuela.

En este marco se sitúan algunos modelos de catequesis, en los cuales el elemento experiencial y pedagógico parece que haya reemplazado ampliamente a los tradicionales contenidos de la fe cristiana, si bien permanece la finalidad última de sensibilizar la visión cristiana de la existencia.

En la multiplicidad de subsidios didácticos que documentan esta aproximación, podemos limitarnos a dos modelos característicos: el modelo elaborado por P. Bakker y W. Saris en Holanda; el camino de «la catequesis a partir de los problemas humanos» (Problemorientierter Religionsunterricht), elaborado (teórica y prácticamente) en Alemania, sobre todo bajo el impulso de K. E. Nipkow. El modelo está también ampliamente difundido en las escuelas secundarias superiores de Italia.

a) La catequesis «pedagógica»

Hacia 1965, en Holanda, P. Bakker y W. Saris elaboraron un modelo de formación religiosa escolar, en el que la realidad personal y ambiental de los estudiantes (doce-dieciséis años) es materia principal de la formación religiosa.

³⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Sur le Catéchisme Hollandais*, en «Catéchese», 9 (1969), n. 55, pp. 239-245. Trad. ital., *A propósito del «Catechismo Olandese»*, en «Catechesi», 38 (1969), n. 470, pp. 35-40. J. DREISSEN, *Diagnose des Holländischen Katechismus; Über Struktur und Methode eines revolutionierenden Buches*, Friburgo, 1968. Trad. ital., *Diagnosi del catechismo olandese*, Roma, 1968. G. NEGRI, *Un Dio dal volto umano e un uomo dal volto divino. Che cosa imparare dal Catechismo Olandese*, en «Catechesi», 38 (1969), n. 474, pp. 1-8. U. WERBS, *Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung. Pastoral, theologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Halländischen Katechismus für Erwachsene*, Leipzig, 1978.

Se trata de un enfoque práctico, rico de intuiciones pedagógicas, pero carente de elaboración teórica³⁷.

El problema que los autores debían resolver era el de asegurar las horas de enseñanza de la religión en institutos profesionales, donde toda referencia explícita de catequesis había sido rechazada por parte de los estudiantes. Su propuesta de formación religiosa lleva los signos de esta emergencia pedagógica.

Los autores parten del principio de que la formación religiosa y cristiana es un proceso articulado que empieza con una fase preparatoria, se perfecciona en un largo recorrido, y se orienta hacia una fase final. La situación de emergencia en la enseñanza religiosa escolar nació del hecho que muchos profesores no respetan el carácter gradual y progresivo del crecimiento religioso. El entero proceso es bloqueado y fracasa, cuando los profesores quieren empezar en seguida con la fase final, es decir, llegar lo más pronto posible al tema explícito sobre Dios, Jesucristo, la Iglesia, etc., incluso cuando abiertamente los alumnos no han recorrido las fases iniciales de la formación religiosa. Lo importante en la formación religiosa es pues el modo, el procedimiento gradual, el cómo llegar a Dios partiendo de la vida humana. Incluso cuando el catequeta conoce desde hace años las soluciones que en el cristianismo se dan a los principales problemas de la existencia y de la salvación humana, tiene que tomar el tiempo y la paciencia para que los jóvenes no preparados puedan tomar conciencia de cuáles son estos problemas fundamentales del hombre y cómo están inscritos en la existencia concreta, esto es en su personal existencia. El profesor debe, pues, pacientemente, recorrer con los jóvenes un itinerario de gradual descubrimiento de los problemas en espera de poder un día acceder al contenido explícito de las respuestas cristianas³⁸.

El entero procedimiento, manifiestamente dominado por la problemática de la precatequesis, insertado en una fuerte preocupación pedagógica general, continúa llamándose «catequesis escolar» o educación de la fe, si bien aparentemente no habla de catequesis y a menudo tampoco de religión.

En las «guías» para los profesores está indicado sólo de modo esporádico, a título de ejemplo, en qué sentido el análisis de la situación y de las experiencias puede dar acceso a la revelación cristiana. Los autores juzgan que la referencia explícita a la revelación cristiana, con una particular categoría de jóvenes a los cuales se dirigen, es una cuestión personal, depende de cada uno de los casos, ciertamente no se puede generalizar para la mayoría de los alumnos. Por tanto toda la iniciativa es remitida al profesor que vez por vez debe juzgar sobre la oportunidad o no de hacer una referencia explícita sobre la revelación cristiana³⁹.

³⁷ Los cuadernos para los alumnos: P. BAKKER y W. SARIS, *Ik van anderen I. Wat ben ik goed terecht gekomen. II. Zo is het gekomen* (voor 12-13 jarigen), Culemborg, 1966. ID., *Ik zelf. I. Wat een geluk dat ik een stukje van de wereld ben. II. Ken je zelf* (voor 14-15 jarigen), Culemborg, 1967. Cada fascículo está acompañado por una Guía para los profesores. Trad. ital., *Io degli altri...; lo stesso...*; Turín-Leumann, 1969.

³⁸ Cfr. P. BAKKER, *Si può arrivare a Dio da qualunque strada*, en «Catechesi», 36 (1967), n. 357, pp. 4-13; n. 362, pp. 7-16. P. BAKKER y W. SARIS, *Educazione della fede attraverso la vita*, en «Catechesi», 36. (1967), n. 349, pp. 26-29. V. MELONI, *Scuola di religione che non parla più di religione*, en «Catechesi». 36 (1967), n. 357, pp. 1-3. N. SUFFI, *Tutte le strade possono portare a Dio*. Due volumetti che presentano un nuovo metodo di catechesi, en «Catechesi», 38 (1969), n. 467. pp. 12-20.

³⁹ Por ej., W. SARIS y P. BAKKER, *Wat ben ik goed terecht gekomen* Lerarenboekje, Culembord, 1966, pp. 5-18.

Los guiones didácticos que se siguen son: a) La actualidad: Concilio Vaticano II, liturgia, cuaresma, desastres naturales, técnica, noticias del periódico, películas, retransmisiones de televisión, etc.; b) el descubrimiento de algunos aspectos fundamentales de la propia existencia y de particular relieve en la edad en la que se encuentran los jóvenes: cuerpo, crecimiento, familia, colegio, sociedad, etc.

La exposición no es magistral, sino que apela a la creatividad y actividad de los alumnos. Del descubrimiento y exploración de las dimensiones de la existencia vivida, se entra en un proceso de desarticulación de las ingenuas y superficiales certezas, hacia una progresiva atención por el misterio de las cosas, y el descubrimiento de algunos grandes símbolos religiosos.

Como resultado concreto -incluso si falta la elaboración teórica al respecto-, se constata que han sido elegidas una serie de experiencias que pueden tener una fuerza evocativa (simbólica) de la dimensión religiosa o pertenecen ya más concretamente a los grandes símbolos religiosos y cristianos. Se practica de hecho lo que más tarde muchos otros llamarán la búsqueda de la dimensión de lo profundo, o la búsqueda de la dimensión religiosa de la realidad.

Desde varios años este específico enfoque ha sido abandonado por los autores que lo habían elaborado⁴⁰.

b) Catequesis a partir de problemáticas humanas

La otra variante de catequesis que nace en el contexto de emergencia pedagógica es el «problemorientierter Religionsunterricht»: enseñanza de la religión a partir de los problemas (humanos). Es llamada también «enseñanza de la religión según el contexto»⁴¹ (Kontexttypus). Divulgado por el catequeta protestante K. E. Nipkow, es pronto acogido ampliamente también en el ámbito católico. Entre 1970-1980 es el modelo más difundido en muchas naciones europeas. Está avalado por una impresionante cantidad de publicaciones (material didáctico) sobre cada uno de los temas⁴².

«Enseñanza de la religión a partir de los problemas» (Problemorientierter Religionsunterricht) indica un modelo centralizado en los problemas del alumno y de la sociedad. Se hace de ellos una lectura humana y se intenta enlazar el tema a consideraciones bíblicas y cristianas.

La idea inicial ciertamente no era la de sustituir la enseñanza bíblica y doctrinal con el estudio de los problemas humanos en perspectiva cristiana. Se pensaba más bien en una enseñanza integradora y complementaria. En la práctica, sin embargo, el estudio de las temáticas humanas tomó muy pronto una posición de casi monopolio.

⁴⁰ Las intuiciones pedagógicas muy ricas de esta línea de enseñanza de la religión han ejercido un cierto influjo en el método *Progetto Uomo*, Turín-Leumann, 1975.

⁴¹ Cfr., sobre todo, K. E. NIPKOW, *Problemorientierter Religionsunterricht, nach dem «Kontexttypus»*, en ID., *Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik*, Düsseldorf, 1971, pp. 264-279. Trad. española, *¿Qué temas y materias, además de la Sagrada Escritura, deberán ser utilizados en la catequesis?*, en. «Concilium», 6 (1970), 3, pp. 58-73 (432-447). ID., *Evangelisch godsdiellc stonderichtin de BRD*, en «Verbum», 48 (1981), pp. 313-321. Recientemente el autor ha rechazado muchas de sus propias ideas. Cfr. art. *Erziehung*, en «Theologische Realenzyklopadie», vol. 10, Berlín, 1982, pp. 232-254.

⁴² Cfr. *Unterrichtsrnodelle Kartei*, Munich; desde 1974 en adelante.

Los temas y contenidos profanos llegan a ser contenidos centrales de la catequesis: procreación - nacimiento- muerte - esperanza- amor - amistad - ansiedad - felicidad- culpa - perdón- sufrimiento - casos - confianza – responsabilidad - fracaso - juego - éxtasis - droga - fiesta - celebración - oración - opresión - pobreza - hambre - guerra - paz - justicia - progreso - futuro - desarrollo, etc. Se trata, pues, de problemas personales, psicológicos, pedagógicos, sociales, ideológicos, conexos con la humanización del alumno y con su posición en la sociedad, de modo particular en confrontación con las visiones de la vida y con los grandes valores humanísticos⁴³.

La manera de tratar los temas confiere un peso muy grande a la experiencia humana, interpretada con la ayuda de datos científicos y objetivos. La finalidad del estudio sin embargo no se agota en una especie de ética profana o de confrontación informativa con las visiones de la vida. Se trata siempre de enlazar las problemáticas humanas con la Biblia y con la enseñanza cristiana. Las temáticas humanas son también elegidas de forma que el doble razonamiento (humano y cristiano) sea posible. Según K. E. Nipkow se trata, en general, de una «enseñanza en la que los temas bíblicos, dogmáticos, eclesiales que, pertenecen a la historia de la Iglesia, vienen puestos en contacto con los datos estadísticos, textos jurídicos, artículos de periódicos, observaciones personales, interpretaciones poéticas... y naturalmente también con las ideas que provienen de otras visiones del mundo y de otras religiones»⁴⁴.

El modo de tratar los distintos temas presenta, pues, un doble aspecto. Por un lado, a través de una mejor información y de una reflexión crítica, la enseñanza de la religión busca ampliar la experiencia de los alumnos y de orientada posiblemente hacia la comprensión de la fe cristiana. Por otro lado, y sucesivamente, hay un intento de confrontación explícita con la tradición bíblica y eclesial para ver qué respuesta ulterior se da a los problemas que han sido planteados por la experiencia humana.

De este modo los alumnos deberían descubrir que la religión no es un problema raro, propagado sólo por las Iglesias. Deberían también descubrir que la fe cristiana es relevante por la comprensión y la solución de los problemas humanos.

El uso de la Biblia y del pensamiento cristiano en este estilo de enseñanza de la religión y de catequesis parece «funcional», o sea hecho en la medida en la que las temáticas humanas lo exigen o lo hacen recomendable.

4. Modelos de la convergencia y de la correlación

En un cierto sentido se podría decir que todos los intentos y modelos de catequesis que emplean el acercamiento a la experiencia humana, buscan la convergencia entre la experiencia y el mensaje cristiano. Hasta aquella catequesis que, bajo el impacto de la miseria pedagógica, no hace ya una referencia explícita al Evangelio y a la tradición cristiana, es aún movida por el deseo de poner las bases para que los alumnos puedan acceder, más tarde, al Evangelio.

⁴³ Cfr. G. BAUDLER, *Religiöse Erziehung heute*, Paderborn, 1979, p. 227.

⁴⁴ K. E. NIPKOW, *op. cit.*, p. 273.

Algunos modelos de catequesis que hacen referencia a la experiencia se proclaman explícitamente «modelos de la convergencia» o «modelos de la correlación». Se trata de modelos que son sensibles a la autonomía de la experiencia humana y a la del mensaje evangélico, pero no se contentan con una yuxtaposición de los dos polos. Por una parte hay que impulsar lo más posible la experiencia humana en su apertura hacia el Evangelio. Por otra parte hay que presentar el mensaje evangélico orientado lo más posible hacia la realidad del hombre (convergencia). Además hay que subrayar que los dos polos (la experiencia y el Evangelio) se encuentran en un fecundo y constructivo diálogo entre ellos. Se retan y se enriquecen mutuamente en una relación recíproca, dialéctica y crítica (correlación).

No es difícil constatar que los modelos de la correlación se esfuerzan por recuperar en gran parte el anterior rumbo, caracterizado como «catequesis a partir de los problemas humanos» (Problemorientierter Religionsunterricht) corrigiendo la unilateralidad y fragmentariedad. Esto es particularmente visible en Alemania en el documento sinodal sobre la enseñanza de la religión en la escuela (1974), como también en los programas de estudio que buscan concretizar estas orientaciones⁴⁵.

Pasando por alto un gran número de escritos catequéticos alemanes (incluso de valor) sobre el argumento⁴⁶, se pueden elegir como ilustración teórica de este camino las reflexiones de M. van Caster. En el plano práctico están bien presentados los programas curriculares de Alemania.

a) *El modelo de la convergencia según M. van Caster*

El más explícito modelo de la convergencia se encuentra ya formulado por M. van Caster en 1967. A través de sus escritos y la enseñanza en el Instituto Lumen Vitae (Bruselas) ha tenido un relativo influjo sobre la catequesis en la Iglesia⁴⁷.

El modelo teórico, elaborado por M. van Caster, está muy dominado por el pensamiento del Vaticano II sobre la Palabra de Dios y sobre la Revelación. La Palabra de Dios debe ser una palabra viva, que se dirige al hombre concreto, por lo tanto al hombre en su experiencia. La catequesis hay que entenderla como servicio de la Palabra de Dios, el cual no ha actuado sólo en el pasado (historia bíblica, historia de la Iglesia) sino que permanece operativamente presente, para la salvación en la vida concreta del hombre de hoy.

La estructura de la revelación cristiana, como ha sido determinado por el Concilio Vaticano II, se presta, según van Caster, a dos formas de catequesis notablemente diferenciadas entre sí. Por un lado una catequesis que pone su acento en las «palabras» atribuidas a Dios en la Biblia. Por lo tanto una catequesis que considera la revelación ante todo como palabra explícita y verbal. Por otro lado, una catequesis que pone su acento en los signos poderosos de

⁴⁵ GEMEINSAMESYNODE DER BISTUTER IN DER BRD, *Der Religionsunterricht in der Schule*, en el vol. *Gemeinsame Synode...*, Friburgo, 1976, pp. 123-152. Trad. ital. *Scuol e insegnamento della religione*, Turín-Leumann, 1977.

⁴⁶ Bibliografía esencial, en G. BAUDLER, *Religiose Erziehung heute*, Paderborn, 1979, pp. 238-240.

⁴⁷ M. VANCASTER, *Werkelijkheidscatechese*, en el vol. J. LE DU y M. VANCASTER, *Ervaring en Catéchese*, Brujas, 1968, pp. 97-213. De ahora en adelante las citas se harán sobre esta edición. ID., *L'expérience humaine et la foi chrétienne face a la révélation*, en «Lumen Vitae», 22 (1967), 3, pp. 464-475. ID., *Pour un éclairage chrétien de l'expérience*, en «Lumen Vitae», 25 (1970), pp. 241,252.

salvación que han sido puestos por Dios a través de la historia, y por tanto en el medio de la experiencia humana. «La catequesis depende de cómo se concibe la palabra de Dios, su revelación, las relaciones entre esta revelación y la experiencia humana, el conocimiento de Jesucristo, nuestra unión con Cristo en la fe»⁴⁸.

A su vez, la dimensión experiencial de la catequesis comprende dos aspectos distintos y complementarios, que presentan sin embargo una jerarquía entre sí. El primer aspecto es la experiencia de los hombres bíblicos y de la gran tradición de la Iglesia hasta hoy. El segundo es la experiencia contemporánea vivida en la vida concreta en todos sus aspectos, en la cual Dios continúa trabajando para la salvación del hombre.

1) la experiencia como dimensión fundamental de la revelación y tradición cristiana.

El Concilio Vaticano II ha querido integrar y completar la idea de revelación propuesta por el Vaticano I. Por tanto, ha subrayado que la revelación se hace también en los signos salvíficos realizados por Dios en la experiencia de los hombres bíblicos y de la tradición cristiana inicial.

Se podría decir que precisamente la realidad de la «tradición viva» es el elemento central que ha sido focalizado por el Vaticano II. La revelación crece en el AT y se expresa siempre más explícitamente en la tradición bíblica. Esta alcanza su culmen en Jesucristo. Está continuamente explicitada en la tradición viva de la Iglesia hasta hoy. La revelación cristiana está, pues, colocada sin excepción o interrupción en el contexto de la experiencia, la de los hombres bíblicos antes de Jesús; la experiencia de Jesús y de los hombres que reconocieron en Ella Palabra de Dios; la experiencia de las largas generaciones de cristianos que en la Iglesia y bajo su autoridad han continuado a interpretar cristianamente las nuevas experiencias humanas en las cuales estaban insertos⁴⁹.

De este modo se llega a la siguiente tesis: la tradición no es simplemente la transmisión material de la revelación que se comunicó en el pasado, aislada de la actividad con la que Dios se revela en el presente. Por otra parte, no existe sólo la revelación actual, sin la tradición viviente a través de los siglos. La actual revelación de Dios se hace en la tradición viviente. Ella es la presencia operante de Dios en la Iglesia⁵⁰.

La actual revelación de Dios en la Iglesia se realiza en tres signos externos: 1) Presencia operante en la liturgia; 2) Presencia operante en la actividad social y caritativa de los cristianos; 3) Presencia operante en el anuncio kerigmático, sobre todo de su evangelio histórico. Estas tres formas constituyen juntas, la presencia profética⁵¹.

Por lo que van Caster insistirá sobre la necesidad de interpretar cristianamente las experiencias humanas contemporáneas, él pone, con gran claridad, la función indispensable de la catequesis experiencial referida ante todo a la experiencia bíblica y cristiana:

⁴⁸ *Werkelijkheidscatechese*, p. 138.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 131-132.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 134.

⁵¹ *Ibid.*, p. 135.

«La catequesis no puede nunca perder de vista la experiencia humana. Puesto que la revelación divina nos ha sido dada sobre todo a través de experiencias privilegiadas a lo largo de la historia de la salvación, es necesario que el hombre, independientemente del período histórico al cual pertenece y de la edad en la que se encuentra, después de una adecuada introducción, se ponga en contacto con los temas centrales de la experiencia religiosa como nos ha sido transmitida por la Biblia; en todo caso, y esto forma parte de la esencia misma de la catequesis, es necesario que cada uno entre en contacto con la vida histórica de Jesús, con su muerte y resurrección»⁵².

2) Lectura cristiana de la experiencia concreta.

El segundo aspecto de la dimensión experiencial de la catequesis es la lectura o la interpretación cristiana de la experiencia contemporánea en todos sus aspectos. Esta dimensión es complementaria de la anterior, no en el sentido de un simple añadido, sino en el sentido de una indispensable concretización de la anterior⁵³.

«Por *catequesis de la realidad* entendemos un ministerio de la Palabra de Dios, de la palabra que Dios dirige al hombre en su experiencia; así pues una catequesis que se fundamenta en la experiencia y sobre todo en la presencia operante de Dios en la experiencia; una catequesis que está orientada hacia el vivir cristianamente la realidad entera»⁵⁴.

Para relacionar la experiencia concreta con la revelación de la salvación por parte de Dios, nosotros disponemos de dos realidades o signos eficaces: 1) Signos exteriores de la revelación, particularmente concentrados en la vida, en la muerte y en la resurrección de Jesucristo; 2) La luz interior del Espíritu (la fe) que permite referir estos signos salvíficos a la concreción de la vida real⁵⁵.

Esta capacidad de lectura, don del Espíritu Santo, no exime sin embargo de un esfuerzo fundamental de lectura y de interpretación de la experiencia humana.

M. van Caster ha intentado explicar bien que la experiencia humana hacia la cual está destinada la revelación divina, no es una realidad sencilla. Hay que tomarla en su estructura fundamental, porque sólo de este modo es posible hacer la interpretación cristiana. La estructura de la experiencia se da en el modo siguiente:

- a) La experiencia es algo vivido (percepción, sensación, operación...) en la cual el hombre está implicado.
- b) Esta vivencia no es experiencia en el verdadero sentido de la palabra si no es interpretada.
- c) La experiencia es referida al sentido general de la experiencia, tanto en el plano de la comprensión, como en el plano del actuar humano.

⁵² *Ibid.*, p. 139.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99

⁵⁵ *Ibid.*, p. 135.

Dicha estructura de la experiencia humana podría también indicarse, de forma simplificada, con los tres términos que son conocidos en la pastoral del mundo obrero: ver - juzgar - actuar.

El que quiere hacer catequesis de la experiencia, en el sentido de interpretación cristiana de la experiencia, tendrá que aplicar este esquema estructural de la experiencia humana:

- tomar conciencia de la dimensión religiosa que está implicada en la experiencia: reconocer los signos religiosos del hecho vivido;
- interpretar cristianamente este aspecto religioso;
- comprometerse en el actuar cristiano y realizar el sentido cristiano de la existencia.

Con referencia a la praxis de la catequesis de la experiencia a través de diversos modelos didácticos, M. van Caster insiste en el hecho de que es imposible, y también inútil, intentar un atajo, por ejemplo queriendo hacer un enlace directo entre cada una de las experiencias concretas (superficial) y cada una de las experiencias o afirmaciones bíblicas. Es indispensable que en la experiencia se descubra o se haga resaltar la dimensión religiosa y a través de esta experiencia o dimensión religiosa (problemática religiosa, dimensión profunda) será posible encontrar el mensaje bíblico como un mensaje de luz y de vida para la experiencia contemporánea⁵⁶.

b) Zielfelderplan para la enseñanza en la escuela elemental (1977).

Zielfelderplan, o sea «plan de las áreas de los objetivos» es un término utilizado en Alemania para indicar los programas para la enseñanza de la religión, contruidos sobre la base curricular y en la óptica de la correlación entre experiencia humana y fe cristiana.

Los programas para la escuela secundaria (once-dieciséis años) de 1973 estaban ya contruidos sobre la idea de correlación entre experiencia humana y fe cristiana⁵⁷. Pero el planteamiento general dio demasiada importancia a cada una de las áreas de objetivos: 1) Desarrollo del Yo y unicidad personal. 2) Vida social y amor al prójimo. 3) Visión del mundo y postura personal frente al mismo. 4) Mensaje bíblico y orientación de la vida. 5) Comunidad cristiana y compromiso humano-cristiano. La estructura dialéctica entre la experiencia humana y la fe cristiana no sobresalía suficientemente.

Los programas para la enseñanza básica (1977)⁵⁸ han procurado plantear mejor el método de la correlación centralizando (incluso gráficamente) todos los objetivos y contenidos en torno a dos áreas: 1) Yo-Tú-Nosotros. 2) Fe de la Iglesia. Respecto a los programas de 1973 este nuevo proyecto para la enseñanza elemental está considerado, en general, como el más válido y equilibrado.

La introducción a los programas de 1977 describe sintéticamente en qué sentido está concebida la relación entre experiencia humana y fe cristiana.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Zielfelderplan Katholischer Religionsunterricht der Schuljahre*, Grundlegung, Munich, 1973, pp. 5-10.

⁵⁸ *Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule*, Munich, 1977.

Se parte de la idea, teológicamente fundada, que el problema de la relación entre experiencia humana y fe cristiana no pertenece a la propedéutica, sino a la esencia misma de la fe cristiana. Lógicamente en el curso de la historia el problema toma acentuaciones distintas. Sobre todo en el mundo actual el problema es urgente, por el hecho de que la experiencia humana se expresa en contenidos, valores y sensibilidades muy distintos con respecto al pasado reciente. Por consiguiente es indispensable que las tradicionales «respuestas» sean referidas de forma más explícita a la actual experiencia humana. «Puesto que la fe cristiana está enraizada en aquel Dios que en Jesucristo se ha dirigido de forma definitiva hacia el mundo y hacia cada ser humano, "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" es necesario que también en el contexto de las experiencias y de las relaciones humanas contemporáneas se manifieste en qué sentido esta fe es salvífica y redentora»⁵⁹.

Se trata de ver y de tomar en serio el hecho de que la fe cristiana (la revelación cristiana) está siempre presente en las situaciones muy concretas. Y también la realización de la fe cristiana debe hacerse en contextos concretos. En otras palabras, el método de la catequesis parte del presupuesto según el cual la Palabra de Dios está presente en una palabra humana y que Dios mismo se ha hecho comprensible en Jesucristo. Por lo tanto la misma fe cristiana indica que el mensaje y la experiencia humana deben estar en un constante intercambio o correlación⁶⁰.

El *Zielfelderplan* rechaza toda actitud que se atrinchera en las viejas posiciones de la catequesis. Rehúsa todo intento barato de adaptación, en donde la mentalidad contemporánea es acogida acríticamente y tomada como unidad de medida para la actualidad y la inactualidad de la tradición cristiana. El opta por el método de la correlación en el cual las experiencias humanas (interrogantes, problemas...) de los sujetos se ponen en relación con los contenidos tradicionales de la fe, pero de tal forma que haya un constante diálogo y un recíproco desafío entre las dos dimensiones. Por otra parte las dos dimensiones, aún teniendo su propia autonomía, hay que leerlas – teológicamente hablando- como dimensiones de una única realidad, a la cual se accede dialécticamente: partiendo del hombre hacia la revelación; partiendo de la revelación hacia el hombre⁶¹.

Las consecuencias catequéticas son evidentes. Ante todo al hombre moderno, con sus experiencias e interrogantes, con las distintas dimensiones de su existencia, hay que tomarle muy en serio. El anuncio debe dirigirse hacia el hombre en su condición personal, social y cultural, en sus expectativas y esperanzas, en sus preguntas sobre el sentido último de la existencia humana.

Catequéticamente, el mensaje cristiano debe ser constantemente traducido e interpretado con referencia a las particulares situaciones de tiempo y de cultura. Sin dicha referencia, el mensaje no sería comprensible y no podría tener su propia eficacia⁶².

Referente a estos problemas e interrogantes humanos en la sociedad pluralista circulan una gran cantidad de respuestas distintas entre sí, algunas religiosas, otras no religiosas. En este contexto puede también insertarse de

⁵⁹ *Glundschule*, p. 14.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

forma creíble y liberadora la fe cristiana⁶³. Pero esto requiere que la fe cristiana haga un diálogo que sea al mismo tiempo positivo y crítico, de consenso y de problematización. Su ofrecimiento de salvación se presentará así como específico y estimulante.

El *Zielfelderplan* se preocupa también de señalar falsas interpretaciones de la correlación entre experiencia humana y fe cristiana: tomar la experiencia contemporánea como simple pretexto al cual enganchar las viejas respuestas; tomar la experiencia contemporánea como norma de los contenidos de la fe. Presentar la respuesta cristiana como 'respuesta limitada a los problemas del hombre encubriendo su carácter sorprendente y exuberante respecto de cada problema humano. Presentar la respuesta cristiana como un instrumento o medio al servicio de la humanización del hombre, perdiendo de vista la infinita libertad, gratuidad y alteridad de Dios. Tomar la experiencia humana sólo en su aspecto negativo y débil, como si la revelación cristiana sirviera sólo para llenar los «agujeros» de la razón y de la iniciativa humana⁶⁴.

Se observa también que la credibilidad del cristianismo no está asegurada contra la (falsa) pretensión de dar una respuesta a todos los interrogantes del hombre. Por el contrario, la credibilidad será mayor, si la fe es presentada como un modo particular de situar el problema de la existencia, y no ya como una respuesta a todos los interrogantes del hombre. Esto presupone que también la revelación cristiana sea entendida como un acontecimiento dialógico de naturaleza especial, y no ya como un conjunto de respuestas que han caído del cielo de forma acabada y definitiva. No se debe nunca perder de vista la larga historia de elaboración, de sufrimiento, de oración...⁶⁵.

5. Catequesis de la dimensión religiosa o catequesis existencial

Una quinta manera de referirse a la experiencia en la catequesis está polarizada por el concepto de «religión» o «dimensión religiosa de la realidad», o bien por los interrogantes existenciales que son lugar concreto en el cual esta dimensión religiosa se hace visible.

Los que sostienen esta aproximación se inspiran generalmente en el concepto de religión de P. Tillich, dejando sin embargo en la sombra su teoría de la correlación⁶⁶. Surge a menudo la impresión de una lectura unilateral y disminuida del pensamiento de Tillich.

En esta dirección, el recurso a la experiencia está orientado principalmente hacia el descubrimiento de la dimensión religiosa del hombre. La referencia explícita y temática sobre la fe cristiana en sus diversas características y expresiones está ampliamente ausente. Claro, en el horizonte de la empresa queda la intencionalidad de poner las bases para un fecundo acceso al patrimonio de la fe cristiana. Pero ella no es la intención primaria. Los que sostienen esta línea trabajan generalmente con la idea de que el estudio de la dimensión religiosa del hombre tiene sentido en sí mismo, y se justifica plenamente, aunque ello no esté explícitamente al servicio de la transmisión evangélica.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁶ Para bibliografía sobre TILLICH, cfr. cap. II.

Este tipo de acercamiento a la experiencia en el estudio de la religión está de todas formas evidenciado por una creciente conciencia de la distinción entre enseñanza de la religión y catequesis eclesial en sentido estricto. No faltan sin embargo países –como Holanda- donde se continúa hablando de «catequesis escolar», también para caracterizar este tipo de enseñanza que está abierto a la investigación de la dimensión religiosa.

Varios modelos teóricos y una gran cantidad de materiales didácticos caracterizan esta línea. Entre las aproximaciones que han tenido mayor resonancia hay que señalar ante todo la de H. Halbfas. También dos publicaciones holandesas sobre la enseñanza de la religión son, en distintos niveles, significativas para esta línea.

a) *La «Catequética fundamental» de H. Halbfas (1968)*

Entre los libros que han ejercido un profundo influjo sobre la dimensión experiencial de la catequesis, hay que señalar la *Catechetica fundamentale* de H. Halbfas⁶⁷.

Frente al rechazo de la catequesis confesional (kerigmática) en la enseñanza de la religión, H. Halbfas se preocupó de fundamentar dicha enseñanza sobre una base no confesional, es decir, sobre «la dimensión religiosa de la realidad»⁶⁸. Una enseñanza de la religión en esta óptica podría justificarse frente a las ciencias de la religión y también frente a las distintas confesiones religiosas. Esto podría ser una base común para defender lo «religioso» contra una cultura secularizante que tiende a eliminarle.

H. Halbfas rechaza ante todo, acogiéndose a las críticas de D. Bonhoeffer, el concepto de religión concebida como un sector de la realidad. La religión no es un sector, sino una dimensión de la realidad. Como dimensión puede estar presente en cada realidad.

Para H. Halbfas llega a ser determinante el concepto de religión sacado del teólogo protestante P. Tillich. La raíz antropológica del religioso sería la apasionada búsqueda del sentido de la vida⁶⁹. H. Halbfas prefiere llamar «religiosidad» a este concepto de religión que centraliza (sin credo específico) la *búsqueda* del sentido de la vida, el hecho de ser tomado existencialmente por el problema del propio destino. Esta religiosidad o dimensión religiosa de la realidad se puede tocar en lo profundo de cada experiencia humana. Está fundada en la relación de todo ser humano con la propia trascendencia⁷⁰.

Todo hombre que se interesa por la profundidad insondable del propio misterio es «religioso», incluso si no se adhiere a las confesiones religiosas existentes, o bien se encuentra en una posición crítica en relación a ellas.

La tarea de la formación religiosa escolar consistiría, pues, en el descubrimiento y en la exploración de esta dimensión religiosa, con referencia a

⁶⁷ H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf, 1968; De ahora en adelante las citas se referirán al original. Trad. española, *Catequética fundamental*. El lenguaje y la experiencia en la enseñanza de la religión, Bilbao, 1974. Cfr. G. STACHEL(ed.), *Existenziale Hermeneutik*. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von H. Halbfas, Einsiedeln, 1969.

⁶⁸ *Fundamentalkatechetik*, p. 13.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

las distintas articulaciones institucionales que ella ha recibido también en las religiones mundiales y en el cristianismo.

Todo esto tiene también fundamentalmente algo que ver con la posición de la catequesis. H. Halbfas critica radicalmente la posición de K. Barth, el cual rehúsa todas las religiones como puras expresiones de la soberbia humana y contrapone radicalmente *religión* y *fe*⁷¹. Semejante postura implica el radical extrinsicismo entre la revelación cristiana y la realidad humana. La revelación cristiana no es jamás lo totalmente otro, lo exclusivamente sobrenaturalístico, una palabra que viene bajada del más allá⁷². Toda revelación se hace siempre a grupos y a personas concretas, que dan testimonio de ella y hablan de ello en categorías que se refieren a su experiencia humana. Hablan de ello según los conceptos de su «religión». Por tanto, cada paso del AT y del NT es al mismo tiempo «revelación» y «religión»⁷³. La realidad humana y la revelación están inseparablemente ligadas entre sí.

La trascendencia del hombre, según H. Halbfas, no puede ser interpretada apriorísticamente como simplemente «natural»⁷⁴. Más bien hay que entenderla como orientación interior del hombre hacia Dios y hacia la participación en la vida divina (esto es, hacia la gracia). Estas ideas son referidas a la teología de K. Rahner y a su teoría del existencialismo sobrenatural.

De modo que la dimensión religiosa del hombre, su profunda experiencia antropológica, desde siempre está inmersa en la dimensión sobrenatural y preparada por Dios como apertura a la escucha de la revelación.

La religiosidad o la religión no es un impedimento para acoger la revelación cristiana, sino un presupuesto para escuchar el mensaje⁷⁵.

No es este el caso de seguir las largas exposiciones de Halbfas sobre la crisis del catolicismo tradicional, crisis que alcanza a todas las religiones institucionales en la civilización secularizada, ni podemos hacer una reseña del imponente debate que su teoría provocó.

Lo importante es recordar que, según Halbfas, el camino de salida en la formación religiosa -como también en la catequesis- hay que buscarle en volver a conectar el mensaje, más allá de las variaciones culturales, con la fuente vital y profunda de la búsqueda religiosa en el hombre. En esa dimensión religiosa se puede encontrar la profunda unidad con lo real, que es el principal problema del cristianismo (puesto que ha perdido en larga medida esta relación con la realidad). Las distinciones entre sagrado y profano se pierden, puesto que hay una única realidad. No existe servicio de Dios y servicio del mundo, como dos ámbitos separados, sino servicio de Dios en el servicio al mundo⁷⁶.

H. Halbfas propone la enseñanza de la religión como estudio de la religión y de las religiones, mientras deja la catequesis estrictamente eclesial a las parroquias y a las comunidades creyentes.

⁷¹ Sobre el problema religión-fe, cfr. G. THILS. *Christianisme sans religion?*, Tournai, 1968. Trad. ital., *Cristianesimo senza religione?*, Turín, 1969.

⁷² *Fundamentalkatechetik*, p. 33.

⁷³ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 66.

b) «Catequesis en la escuela primaria» (1976)

En el volumen «La catechesi nella scuola primaria»⁷⁷, pensado para orientar la práctica de la enseñanza de la religión en las escuelas católicas, la finalidad de la catequesis escolar está definida: «Aprender a confrontarse responsablemente con la dimensión religiosa de la existencia»⁷⁸. Se añade, sin embargo, que la dimensión religiosa de la existencia debe ser leída e interpretada en sentido cristiano.

El contacto con la dimensión religiosa se realiza en la experiencia humana. Para descubrir dicha dimensión es necesario recurrir ante todo al análisis de la experiencia. La Biblia y la tradición cristiana no son el camino primario para poner al hombre en contacto con la dimensión religiosa de la existencia. Ellas son principalmente un camino para interpretarla. El contacto primordial con la dimensión religiosa se hace en la experiencia misma.

Es obvio que no cualquier experiencia superficial, momentánea y fugaz permite al hombre entrar en contacto con la dimensión religiosa de la existencia. Sólo las experiencias que penetran en la profundidad de la existencia ponen al hombre en contacto con el misterio más profundo del ser⁷⁹.

Las experiencias intensas y profundas que ponen al hombre en contacto y confrontación con la dimensión religiosa de la existencia son: experiencia de la existencia como don; experiencias que son una llamada a la responsabilidad del hombre; experiencias que nos ponen en confrontación con la llamada del prójimo; experiencias en las cuales se abre un futuro para el hombre...⁸⁰.

Es necesario precisar que en realidad la experiencia humana está siempre en contacto con esta dimensión profunda y religiosa. Sin embargo hay momentos privilegiados en los cuales el contacto experiencial emerge a la superficie y toma un conocimiento más claro.

La tarea de la escuela y de la enseñanza catequística consiste, entre otras cosas, también en ayudar a llevar a mayor conocimiento y claridad los interrogantes fundamentales frente a la existencia que los chicos llevan consigo cuando entran en el colegio. Una reflexión guiada es fundamental para superar la superficialidad y la rutina de las experiencias, y ver más claramente la dimensión religiosa con la que somos confrontados por la vida misma (a nivel individual y social)⁸¹.

Las experiencias del niño deben ser pues ampliadas, iluminadas, puestas en confrontación con otras experiencias, corregidas en su limitación. Todo esto principalmente a través de un proceso pedagógico.

La experiencia debe ser «interpretada». Para este fin sirven los modelos existentes: filosofías, ideologías, visiones de la vida, interpretación de los valores. La catequesis escolar, precisamente porque es catequesis, recurre al modelo interpretativo de la tradición cristiana. Dicha interpretación a través del modelo cristiano implica por un lado la ratificación de la validez religiosa de la experiencia: según la fe cristiana Dios habla (también) a través de la

⁷⁷ *Katechese DP de basisschool*. Een Handreiking voor de praktijk, Nimega, 1976. Trad. ital., *L'insegnamento della religione nella scuola primaria*, Turín-Leumann, 1979. De ahora en adelante las citas se referirán al original.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 40, 43.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁸¹ *Ibid.*, p. 44.

experiencia. Palabras como Dios, creación, redención... vienen utilizadas ante todo porque la experiencia humana incita a hablar de estos aspectos. Por otra parte, la tradición cristiana ve el carácter salvífico (la promesa de salvación ya connatural en la experiencia) como particularmente manifiesta y cercana (operante) en Jesucristo. «En Él la búsqueda del ser humano hacia el sentido de la vida recibe una respuesta que supera toda expectativa humana»⁸².

Hay que destacar que este documento, excepto una alusión al uso profético de la Biblia⁸³, no insiste sobre la aportación crítica de la revelación cristiana en relación con la religiosidad natural y de la problemática antropológica⁸⁴. Incluso la proclamada «lectura cristiana» de la dimensión religiosa permanece a nivel de una declaración de principio.

c) «*Libro de trabajo para la catequesis*» (1977)

Un grupo de expertos del Instituto Superior de Catequética de Nimega ha elaborado en 1977, para las escuelas secundarias, un «Libro di lavara per la catechesi»⁸⁵, en el cual se pretende mostrar el fundamento de un particular planteamiento de la enseñanza de la religión, ya concretizado en una serie de subsidios. Este planteamiento es llamado «catequesis de la experiencia» (*ervaringskatechese*) o «catequesis de la dimensión religiosa del hombre».

Para no dar la impresión de que se trata de una teoría global de la enseñanza religiosa escolar y de la catequesis como tal, los autores han querido situar la propia aproximación en el cuadro de los tres modelos de catequesis que estarían ya presentes en el NT.

Estaría ante todo la *catequesis narrativa* o catequesis del ejemplo vivido. Los Evangelios sinópticos utilizan sustancialmente una catequesis de naturaleza narrativa, que se podría llamar «del ejemplo» (= narrativa, basada en el ejemplo vivido), por el hecho de que está basada sobre la vida concreta de Jesús de Nazaret. Junto con el ejemplo vivido viene también anunciado el contenido de la fe cristiana. Se muestra lo que Jesús ha hecho, quién era cómo vivía y cómo murió. Las palabras y los hechos de Jesús, a través de la narración, llaman al cristiano y le piden orientar su vida conforme a la de Jesús. Esta catequesis del ejemplo ofrece también una amplia ejemplificación de los problemas que los primeros cristianos tuvieron que afrontar para vivir en el espíritu de Jesús. El ejemplo elocuente incita a la imitación⁸⁶.

En el NT habría también una *catequesis hermenéutica*, realizada particularmente en los *Hechos* de los apóstoles y en las *Cartas* de San Pablo. La palabra «hermenéutica» está tomada en el sentido tradicional: «Catequesis hermenéutica significa una catequesis que explica a Jesús a la luz del AT. El cuadro de pensamiento y la teología del AT son empleados para anunciar a Jesucristo. Su persona y su vida son interpretadas según las Escrituras»⁸⁷.

⁸² *Ibid.*, p. 44.

⁸³ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁴ Cfr. J. A. VANDERVEN, *Kritische Godsdienstdidaktiek*, Kampen, 1983, p. 399.

⁸⁵ *Werkboekvoor katechese*, Nimega, 1977. Las citas se refieren a la segunda parte: S. VANDER HORST, *Theologische en katechetische uitgangspunten*, pp. 67-139. Amplias discusiones del libro en la revista «Verbum». En especial, H. DE LIL, *Over de Katechetische uitgangspunten van de ervaringskatechese*; en «Verbum», 25 (1978), pp. 16-29. También J. A. VANDERVEN, *Kritische godsdienstdidaktiek*, Kampen, 1983, p. 399.

⁸⁶ *Werkboek*, p. 105.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 106.

En la catequesis hermenéutica se encontrarían dos variantes principales: a) La catequesis mesiánica, en la cual es central la idea de alianza. Confrontar el discurso de Pedro después de la curación del paralítico: en Jesús, Dios ha cumplido la alianza... La catequesis mesiánica parece haber tenido un papel muy grande en la primitiva Iglesia. Podría haber sido el modelo más antiguo de catequesis neotestamentaria. Se empleaba sobre todo en ambientes hebraico-cristianos. b) La catequesis de la *historia de la salvación*, empleada sobre todo en ambientes paganos. Dios, desde siempre, tiene un gran plan de salvación. Jesús está en el centro de este plan de salvación que se realiza en la historia. Jesús es el nuevo Adán, que restablece a la humanidad y la renueva completamente⁸⁸.

La tercera forma de catequesis presente en el NT sería la catequesis que encuentra a Dios «tanteando y buscando». Por tanto es llamada «*heurística*» (o *catequesis de la búsqueda* de Dios).

El punto de partida de esta catequesis sería el Dios creador del cielo y de la tierra, que actúa en todos los seres humanos. La catequesis heurística busca apoyarse en las experiencias y en las representaciones religiosas de los oyentes, para hacerles descubrir a lo largo de este camino el «alegre» anuncio de Jesús. El acento está puesto sobre la búsqueda por parte del hombre y sobre la vanidad de los ídolos de este mundo. La catequesis bajo esta óptica se dirige ante todo hacia los de fuera, hacia los ateos o los no creyentes.

La predicación de Jesús tendría un carácter fuertemente heurística. El habla siempre indirectamente de Dios, o sea partiendo del centro de la vida humana. Sus parábolas y sus narraciones hablan de la riqueza y de las deudas, de los intereses y de los préstamos, de la promoción y de la degradación, de la fidelidad y de la infidelidad. Jesús toma al hombre en el punto en el que se encuentra.

En esta línea se sitúa también el discurso de Pablo en el areópago (Atenas). La acentuación teológica está puesta en el Dios viviente. El hombre debe abandonar a los ídolos y convertirse al Dios viviente. La figura de Jesucristo no está situada inmediatamente en el centro o en primer plano. La dimensión histórica (historia bíblica, historia de la salvación) está situada en cierto modo entre paréntesis⁸⁹.

En el *Werkboek* se opta explícitamente en favor de la catequesis heurística, también porque esta forma se adapta mejor a la formación escolar, donde se insiste sobre la «humanización del alumno como objetivo de la catequesis escolar», sobre la «religión como actitud del hombre hacia el descubrimiento de sí mismo», etc.

El contenido de la catequesis escolar, se afirma, no es la tradición cristiana entendida como totalidad de tradiciones pasadas. Tampoco las experiencias (subjetivas y diarias) de los estudiantes son contenido de la catequesis: «El contenido de la catequesis escolar está constituido por la dimensión religiosa de la realidad (...). Desde el punto de vista de los contenidos éste comprende todo lo que respecta incondicionalmente al hombre. Se trata de las preguntas religiosas respecto de la propia existencia, la pregunta del sentido de la vida y de la muerte, la pregunta de la salvación y de la perdición, de la esperanza y del futuro. Se trata de problemas originales del hombre, inherentes a la misma

⁸⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

existencia humana»⁹⁰. En otra parte se afirma: «El mensaje cristiano está de todas formas presente en esta catequesis, pero no como contenido central de esta catequesis, o como contenido objetivado. El verdadero contenido de esta catequesis está constituido por las preguntas existenciales que, a partir de la dimensión religiosa de la realidad se ponen a los alumnos. Esta es también la razón por la cual el fin formal de esta catequesis es llamado intencionalmente el crecimiento de los alumnos en la actitud *religiosa* y no ya en la actitud de fe»⁹¹.

Así pues, sensibilidad para (familiaridad con) la dimensión religiosa de la realidad. Actitud positiva y constructiva en relación con la dimensión religiosa. Preparación del terreno para una confrontación más explícita con el mensaje cristiano.

6. Catequesis desde la perspectiva de la emancipación y de la liberación

Una sexta modalidad para relacionar la catequesis con la experiencia humana, está representada por los numerosos intentos de catequesis en el signo de la emancipación (Europa) y de la liberación (América Latina y, por reflujo, también Europa). El acoplamiento de los dos aspectos, entre otras cosas, está basado en el hecho de que el término experiencial, que funciona como mediación principal, es la realidad social y política. La experiencia de emancipación y de liberación se considera clave para la comprensión de la revelación bíblica e itinerario en el cual se aprende existencialmente la fe cristiana.

Aunque teóricamente distintas, y de origen histórico no del todo idéntico, la emancipación y la liberación a menudo se dan juntas. Se pasa de una a otra sin grandes problemas.

a) Enseñanza de la religión en perspectiva de emancipación

La enseñanza de la religión en perspectiva de emancipación está presente, sobre todo, en las naciones en donde, como Alemania, la pedagogía de la emancipación ha encontrado notables representantes y en donde el influjo de la escuela sociológica de Francfort se ha hecho sentir más intensamente.

La emancipación es un ideal que caracteriza la historia liberal y racional de la época moderna: substraerse a toda forma de tutela indebida y de opresión de la libertad, particularmente en nombre de la racionalidad y de la fundamental igualdad de todos los seres humanos. La escuela de Francfort ha combinado esta corriente humanística con teorías marxistas sobre la transformación de la sociedad.

En la pedagogía alemana la idea de emancipación está muy acentuada en los escritos de H. J. Gamm y de K. Mollenhauer⁹². Simplificando mucho se podría decir que la finalidad de la educación escolar, y por consiguiente, de todas las materias que se imparten en la escuela, debería ser la liberación y la plena

⁹⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁹¹ *Ibid.*, p. 121.

⁹² Sobre la pedagogía de la emancipación en clave marxista, cfr. H. J. GAMM, *Das Elend der spiitbürgerlichen Pädagogik*, Munich, 1972. K. MOLLENHAUER. *Erziehung und Emanzipation* Munich, 1968. Otras muchas obras de los mismos autores.

emancipación del alumno. El ideal de la autonomía personal en el pensar y en el actuar, juntamente con el de la plena igualdad de los seres humanos (absoluta democracia) se alcanza a través de la eliminación de todas las estructuras opresoras (incluso las escolares), el abandono de un comportamiento conformista y el rechazo de toda autoridad no sometida con anterioridad a la criba de la crítica. En general se cree que sometiéndose al conflicto del proceso de emancipación y a la dinámica de grupo que discute sus implicaciones, se puede llegar a una auténtica emancipación, sin alienaciones ideológicas, o. bien ampliamente liberada de las ideologías reinantes. El ideal es la total liberación de cualquier forma de ideología (a través de la crítica radical de las ideologías) y la igualdad de todos los seres humanos en un estado de bienestar, democrático y libre⁹³.

En la aplicación a la enseñanza de la religión y a la catequesis se inspira en la crítica profética que caracteriza a la tradición cristiana, y en una perspectiva de armonía entre la liberación cristiana y la corriente de emancipación social y política que caracteriza a la historia presente⁹⁴.

En este ámbito se sitúan también muchas publicaciones sobre la catequesis «política», las cuales abarcan sin embargo una gran diversidad de contenidos, debido a la ambigüedad de la palabra «político» y a la gran imprecisión con que ha sido utilizada en ambientes pastorales⁹⁵.

En su reciente volumen «Didattica della religione in chiave critica», J. A. van der Ven ha procurado elaborar un modelo de enseñanza de la religión en la cual se intenta la síntesis entre emancipación (marxista-crítica), liberación y Reino de Dios⁹⁶. En el plano teórico se trata de uno de los estudios más voluminosos para dar cabida a la idea de emancipación. Aún sin tener la pretensión de ser una teoría para la catequesis como tal, sugiere la orientación que la catequesis católica debería seguir para ser creíble.

Los fines de la formación religiosa en la escuela son formulados de la siguiente forma:

- «Formación del alumno, en vistas a la liberación, a la libertad, a la justicia, a la solidaridad
- (ante todo) del alumno, por obra del alumno,
- y de todos los demás, sobre todo de aquellos que más sufren,
- a la luz de la idea del Reino de Dios,

⁹³ Amplia exposición en T. A. VANDER VEN, *Kritische Godsdienstdidactiek*, op. cit., pp. 178-229.

⁹⁴ Sobre catequesis y emancipación, cfr. P. SILLER, *Emanzipations als Globalziel schulischer Erziehung und die didaktischen Möglichkeiten des Religionsunterrichts*, en «Katechetische Bliitter», 96 (1971), pp. 641-652. S. VIERZIG, *Ideologiekritik und Religionsunterricht*, Zürich, 1975. W. OFFELE (ed.), *Emanzipation und Religionspädagogik*, Zürich, 1972. D. ZILLESSEN, *Emanzipatorischer Religionsunterricht? Ein Bilanz*, en «Religionspädagogische Beiträge», 2 (1979), n. 3, pp. 37-75. G. STACHEL, *Lernziele und Religionsunterricht*, en «Katechetische Bliitter», 95 (1970), pp. 348-359.

⁹⁵ H. ASSIG y H. VON MALLINCKRODT, *Politische Katechese*, Theologische und didaktische Skizzen, Munich, 1972. F. RICKERS (ed.), *Religionsunterricht und politische Bildung*, Munich-Stuttgart, 1973. La literatura italiana sobre catequesis y política, casi en su totalidad, es anterior a 1980. Ver, por ejemplo, E. ALBERICH, *Pede cristiana e scelte politiche*, en «Orientamenti Pedagogici», 22 (1975), pp. 847-864. El cuaderno temático de «Via, Verità e Vita», 25 (1976), n. 57. Cuaderno temático de «Note di pastorale giovanile», 11, (1977), n. 8. Ver también el número temático de la revista «Sinite», 18 (1977), pp. 1-151.

⁹⁶ J. A. VANDERVEN, *Kritische godsdienstdidactiek*, op. cit.

- también sobre la base del diálogo entre las religiones, las visiones de la vida y del mundo,
- en perspectiva de crítica de las ideologías,
- se manifiesta en la tradición hebraico-cristiana»⁹⁷.

O bien, con una fórmula aún más concisa: «Formación del alumno, en vista a la liberación, a la libertad, a la justicia y a la solidaridad, a la luz de la idea del Reino de Dios»⁹⁸.

Ilustrando brevemente estas ideas, es necesario decir ante todo, según J. A. van der Ven, que el alumno está en el centro de esta enseñanza religiosa. El es el realizador de la liberación. No sólo toma conciencia de la propia situación de salvación y de alienación, sino también de la de los demás en la sociedad.

El fin de la liberación para la libertad, la justicia y la solidaridad, está unido a la fe, la esperanza y la caridad.

La finalidad de la formación religiosa en la escuela no se limita a la liberación del alumno, sino que se extiende a la liberación de todos los demás, sobre todo los más pobres.

La idea del Reino de Dios es la idea central de la predicación de Jesús. Esta debe ser también el fundamento de la jerarquía de las verdades en la teología y en la formación religiosa.

El cristianismo consciente ya de ser una minoría, debe establecer el diálogo con las otras religiones y con las visiones de la vida, para colaborar en vista a la liberación del hombre, de la sociedad y de la naturaleza.

La perspectiva de «crítica de las ideologías» se caracteriza como aportación del cristianismo. Esta se aplica también al mismo cristianismo, en cuanto que a menudo está relacionado con los intereses de los grupos dominantes. Incluso la lectura de la Biblia hay que hacerla sobre la pauta de la crítica de las ideologías.

Mediante el diálogo con las religiones y la purificación crítica del cristianismo de los elementos ideológicos que lo caracterizan, el alumno puede acercarse más al núcleo de la inspiración cristiana tal y como se manifiesta en la gran tradición a partir del Antiguo Testamento. La idea del Reino de Dios: revela ahora su plena significación para la liberación del alumno y de todos los demás, sobre todo de los más pobres⁹⁹.

b) Catequesis en perspectiva de liberación

La catequesis en clave de liberación es característica de América Latina. Se entiende que no toda la catequesis, y quizás ni siquiera la mayor parte de la catequesis en aquel continente está marcada por la idea de la liberación, pero hay intentos y movimientos en los cuales está significativamente presente.

Por reflujo, ha nacido un movimiento de catequesis liberadora también en Europa, con características distintas.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 423.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 425.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 423-425.

1) Catequesis de la liberación en América Latina

Respecto a la inmensa literatura sobre la teología de la liberación, la que se refiere explícitamente a la catequesis en el signo de la liberación es mucho menos numerosa. Mejor dicho, como línea de catequesis no se puede decir que tenga finalidad, contenidos y métodos bien definidos¹⁰⁰.

La idea clave es que el movimiento de la liberación -como característica histórica del actual momento en América Latina- puede ser vehículo y pauta para acceder a los contenidos fundamentales del mensaje cristiano. Paralelamente, la participación en actividades de liberación, en perspectiva cristiana -por ejemplo en las comunidades de base- puede ser el lugar apropiado para la formación cristiana, esto es, para la catequesis.

La catequesis en perspectiva de liberación es, pues, una orientación que se sitúa ante todo en el plano de los adultos, que están comprometidos en la vida y en la sociedad. Se sitúa en el plano de las comunidades y ya no en el plano de la escuela.

A diferencia del método de la revisión de vida, que ha creado su propio modelo de análisis, no derivado de la pedagogía o de la cultura profana, la catequesis en el signo de la liberación se ha inspirado en un proceso «educativo» profano, especialmente en el método de la concientización, elaborado por P. Freire¹⁰¹.

Según J. van Nieuwenhove, que hizo un análisis profundo, la catequesis liberadora a no ofrece soluciones prefabricadas para los problemas que la experiencia diaria, a nivel social y político, presenta. Sin embargo sigue algunas reglas preferenciales para la solución: preferencia por la búsqueda de la base y alergia al adoctrinamiento; no ofrecer ideas, contenidos, soluciones que superen las capacidades reales del grupo; reflexionar críticamente sobre las decisiones y sobre las acciones; la misma experiencia del compromiso, de la colaboración en el grupo para la liberación revela mejor las intenciones del Evangelio que los discursos puramente cognoscitivos y teológicos; las soluciones de todas formas hay que revisarlas a la luz del Evangelio...¹⁰².

2) Catequesis liberadora en Europa

Los intentos para introducir formas de catequesis liberadora en Europa son solamente la expresión de algunos grupos. Se puede señalar el documento del

¹⁰⁰ Entre los muchos artículos sobre el argumento se pueden señalar: ICLA(Santiago), *La acción liberadora. y sus implicaciones para la Catequesis Liberadora*, en «Catequesis Latinoamericana», 4 (1972), n. 17, pp. 409-421. G. MEDICA, *Per una catechesi di «libera' zione»*, en «Catechesi», 42 (1973), fase. 157, pp. 2-14. 1. AZALDEGUI y A. GARCÍA, *Líneas de fuerza para una catequesis liberadora*, en «Sinite», 15 (1974), pp. 317-327. P. MAYMI, *Ejes de una catequesis liberadora*, en «Sinite», 17 (1976), pp. 393-424. M. BORELLO, *La catequesis de Medellín a Puebla*, en «Medellín», 5 (1979), n. 39, pp. 33-50.

¹⁰¹ Cfr. P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, 1970. ID., *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires, 1973. ID., *Teoría y práctica de la libertad*. Textos seleccionados por el LM.O.De.P., Madrid, 1973. C. BUCCIARELLO, *Educazione e politica nel metodo psico.sociale di Paulo Preire: una alternativa per la liberazione*, en «Orientamenti Pedagogici», 25 (1978), 5, pp. 802-836.

¹⁰² J. VANNIEUWENHOVE, *Bevrijdingscatechese*. Begripsverheldering en orientatie, en el vol. J. BULKENS(ed.). *Bevrijd om te dienen*. Amberes, 1978, pp. 214-228.

equipo europeo para adolescentes y jóvenes (1977)¹⁰³; el intento de transferir la liberación al ambiente escolar, según algunas líneas holandesas¹⁰⁴; algunos intentos de enseñar la religión en clave de liberación en Italia¹⁰⁵.

La radical diferencia con América Latina está en el hecho de que la idea de catequesis liberadora es transferida a la escuela y aplicada a chicos, adolescentes y jóvenes. Falta casi totalmente el contexto social, económico y político que da consistencia a los movimientos de liberación en América Latina.

El contexto escolar no permite el compromiso comunitario en la acción, pero abarca todo el problema de la discusión verbal, a nivel intelectualístico, sin compromiso alguno¹⁰⁶.

Generalmente, la catequesis en perspectiva de liberación une ideas que estaban ya presentes en otras orientaciones europeas: catequesis política, crítica de la ideología, emancipación.

III. LAS INTENCIONES FUNDAMENTALES

Para comprender mejor la realidad, muy diversificada y compleja, de la dimensión experiencial de la catequesis es necesario un esfuerzo para captar las intenciones fundamentales que se ocultan detrás de los diversos planteamientos. Dichas intenciones no están siempre manifiestas. Sin embargo no es difícil reconocerlas e individualizar sus características. La importancia de un reconocimiento explícito de dichas intenciones está en el hecho de que a partir de ellas es más fácil comprender por qué algunas líneas de acercamiento a la experiencia se han desarrollado en un sentido unilateral, y por qué en algunos casos la atención a una prioritaria comprensión del Evangelio se haya debilitado notablemente.

Las intenciones fundamentales se pueden reducir a las siguientes:

1. La preocupación por legitimar la religión como materia de estudio y de enseñanza en las escuelas públicas.
2. La preocupación por superar la aversión didáctica hacia la religión.
3. La preocupación por recuperar un espacio para la religión como dimensión significativa del hombre.
4. La preocupación por evangelizar en un contexto misionero y secularizado.
5. La preocupación por superar el dualismo entre fe y vida.
6. La preocupación por devolver a la Palabra de Dios toda la fuerza de salvación y de redención que ella está llamada a tener en el hombre.

¹⁰³ EQUIPE EUROPEA DI CATECHES DEGLI ADOLESCENTI E DEI GIOVANI, *Opzioni per una catechesi liberatrice*, en «Via, Verità e Vita», 27 (1977), n. 67, pp. 68-79.

¹⁰⁴ F. EIJKMAN y J. VANLIER (dirigido por), *Dossierbevrijdingskatechese*, Nimega, 1979.

¹⁰⁵ C. BUCCIARELLI ea., *Insieme e possibile*, 2 vols., Brescia, 1978. ID., *Fede e politica: verso una catechesi liberatrice*, en «Orientamenti Pedagogici», 22 (1975), 4, pp. 603-624.

¹⁰⁶ H. LOMBAERTS, *Latinsamerikaansebevrijdingskatechese in Europa?*, en «Verbum», 43 (1976), pp. 2-30.

1. La preocupación por legitimar la enseñanza escolar de la religión

Del panorama anterior resulta que la enseñanza religiosa escolar figura entre los factores que más explícitamente son responsables de la fuerte invasión de las problemáticas humanas en la catequesis.

La enseñanza escolar de la religión se ha dirigido hacia la dimensión experiencial de la religión y en particular del cristianismo, sobre todo en función de la legitimación de la propia presencia en la escuela¹⁰⁷.

Si la escuela es una institución de formación humana y humanística, la religión, que quiere tener un lugar entre las materias de enseñanza, debe ella también legitimarse en la propia aportación a la formación humana del alumno. Dicha aportación debe ser aceptada por parte de la mayoría de los alumnos, creyentes y también no creyentes.

La preocupación por legitimar confiere una doble impronta al aspecto experiencial de la catequesis.

Por un lado, el fulero del estudio y de las metas formativas ya no se busca primariamente en la Biblia y en el patrimonio cristiano; sino en la problemática humana. La intención principal no es ya la de formar a los cristianos en su fe, sino la de captar y focalizar la «dimensión religiosa» general. De esta forma se sitúan en primer plano los problemas referentes al sentido último de la existencia: problema del sentido de la vida y de la muerte, del odio y del amor, del sufrimiento y de la esperanza...

Sobre esta base, menos explícitamente confesional, y común a todas las religiones, parece más fácil legitimar la presencia de la religión en la escuela. Ella se ocupa de una dimensión real del hombre, que como tal no es objeto de otras disciplinas. No está estrechamente ligada a las confesiones religiosas, y por tanto puede ser también estudiada por estudiantes no cristianos o, hasta por los no creyentes...

Por otro lado, frente a la escuela y a los estudiantes, la realidad religiosa y cristiana es estudiada de modo primordial en la óptica de un posible contributo a la formación del estudiante, específicamente en vista a la humanización del hombre.

Los contenidos dominantes de esta aproximación tienden a situarse en el plano antropológico y formativo. Los temas que pertenecen más explícitamente a las religiones positivas, en primer lugar al cristianismo, se seleccionan de forma tal que se prefieren los temas que dan manifiestamente una aportación a la formación humana del alumno (a su humanización): aportación a la búsqueda de la identidad personal, mejor comprensión de la cultura en la cual vive el alumno, sensibilidad para una actitud crítico constructiva en la sociedad.

Por consiguiente, la finalidad primaria no es ya la de acceder a la comprensión del cristianismo en cuanto propuesta global al hombre. El interés es selectivo y se hace en función de una finalidad humanística y formativa, o sea, en la medida en la que todo esto permite ante todo promover la formación personal, social y moral del alumno.

¹⁰⁷ Cfr. ISTITUTO DI CATECHETICA (ed.), *Scuola e religione*. 1. *Una ricerca internazionale: situazioni, problemi, prospettive*, Turín-Leumann, 1971.

2. La preocupación por superar la aversión didáctica hacia la religión

Una segunda intención que domina abiertamente algunos intentos de acercamiento a la experiencia en el estudio de la religión es la preocupación por recuperar el aprecio y el interés por esta materia, que figura en el horario y debe ser enseñada. El problema se refiere sobre todo a las aproximaciones nacidas de los esfuerzos para hacer frente a la situación de emergencia pedagógica.

Para recuperar el aprecio, interés e importancia de la asignatura «religión cristiana» han sido explotados especialmente dos filones didácticos.

Por un lado se nos orienta hacia lo que comúnmente «interesa» a la juventud: la amplia gama de problemáticas personales, pedagógicas, psicológicas, morales, sociales, interpersonales... El «Problemorientierter Religionsunterricht» y, en menor medida, algunos grandes programas para la enseñanza de la religión en la escuela (por ejemplo el Zielfelderplan) son ilustrativos de esta aproximación. Puesto que los alumnos viven personalmente estos problemas, a menudo incluso dramáticamente, se espera que el estudio de dichos problemas haga revalorizar la asignatura «religión». Una enseñanza que se ocupa de lo que de hecho interesa a los oyentes, debería resultar, también ella, interesante.

Por otro lado se nos orienta hacia aquellos argumentos que hoy, en la actual configuración social y cultural, son considerados de gran importancia. En particular se trata de los argumentos que se refieren a la realización del hombre en el mundo: en el plano económico, social, político. Se insiste, según el contexto, sobre las condiciones fundamentales de la vida, sobre los derechos del hombre, las libertades democráticas, la reforma de las estructuras, la acción política, la crítica de las ideologías, etc. Estas direcciones se concretizan de modo particular en lo que hemos llamado «catequesis en perspectiva de emancipación y de liberación».

Se sobrentiende, en este planteamiento, que la religión cristiana, y el estudio de la misma en el ámbito escolar, interesándose por los grandes problemas del hombre de hoy, debería mostrarse como relevante e importante y, sobre todo, encontrar mayor aprecio y acogida por parte de los alumnos.

En todas estas aproximaciones queda obviamente en el horizonte la intención última: la de ver la fe cristiana acogida y comprendida en todos sus aspectos.

3. La preocupación por recuperar un espacio para la religión

Una tercera intención que está manifiestamente detrás del acercamiento a la experiencia humana, de modo especial en la enseñanza religiosa escolar, y también en varios grupos juveniles, es la de recuperar un espacio para la religión como dimensión significativa del hombre.

En el contexto de una notable desvalorización o depreciación de la religión en la cultura secularizada, nos encontramos, en creciente medida, a jóvenes y adultos que no ofrecen a la religión un espacio en su vida. Mejor dicho, su sensibilidad religiosa ha quedado en estado de subdesarrollo. En las escuelas son

numerosos los alumnos que no han recibido ni una elemental sensibilización religiosa en el ámbito familiar.

Toda charla catequética en estas situaciones concretas, se pierde en el vacío. Las actividades didácticas de la enseñanza de la religión, si se quiere que sean significativas y justificadas, deben orientarse hacia el gradual descubrimiento de la religión como problemática inherente a la existencia, como posible enriquecimiento y como significativa perspectiva para realizar el sentido de la vida. En diversos ambientes, la enseñanza religiosa escolar podría ya congratularse si dentro de algunos años los alumnos llegasen a comprender que la religión no es una cosa ridícula y atrasada, sino una actitud que responde a los verdaderos problemas del hombre, frente a los cuales en cualquier hipótesis, cada hombre toma necesariamente posición.

4. La preocupación por evangelizar

Detrás de la acentuación de la dimensión experiencial y antropológica de la catequesis, hay indudablemente también otra intencionalidad que debemos reconocer. Un número creciente de catequetas está convencido de que no basta ya hacer la catequesis en las formas y modalidades tradicionales. Es menester hacer de nuevo obra de evangelización misionera.

En efecto, la mayor parte de los países europeos no se encuentran ya en un régimen de cristiandad, sino que son sociedades secularizadas, y en parte, descristianizadas. En estas sociedades, en donde aún la mayor parte reciben el bautismo; no es obvio ni «natural» que se crea y se viva como cristianos. Las familias y el ambiente no aseguran ya aquella primera evangelización que desde siglos fue el presupuesto fundamental de la catequesis parroquial.

Este cambio de situación y de contexto se expresa entres aproximaciones distintas.

Ante todo en el plano de la catequesis en sentido estricto, dirigida a aquellos que tienen ya una fundamental educación religiosa en la familia y una opción más amenos consciente de Cristo, la catequesis debe hacer un esfuerzo para traducirse continuamente en referencia ante las cambiantes categorías de pensamiento y de vida de la gente. Debe hacer enormes esfuerzos para sostener la fe viva, la adhesión viva a Cristo, justificar todo lo posible su significación y credibilidad.

Segundo, en el contexto misionero ampliamente difundido y presente en todas partes, hay urgente necesidad de hacer obra de evangelización misionera. Por tanto es necesario explorar las profundidades de la vida humana y de la cultura, para indicar las aperturas y las expectativas hacia el Evangelio. Si el Evangelio es un mensaje de liberación, debe también mostrarse de alguna manera como respuesta de redención y de liberación a los problemas fundamentales del hombre.

Tercero, en la situación de secularización y de no creencia práctica, se comprueba cada vez más el hecho de la falta de toda, aún elemental, educación religiosa (todavía no explícitamente cristiana). De ahí la necesidad, ya percibida por muchos, de asegurar ante todo una educación primaria, que consiste en el descubrimiento de la dimensión de la trascendencia, en la aprehensión de la

invocación de Dios, en el reconocimiento del prójimo como modo concreto de reconocer la soberanía de Dios.

Ciertamente es posible que esta larga, paciente y elemental educación religiosa ponga a dura prueba la impaciencia de aquellos que quieren en seguida y por todas partes hablar de la Santísima Trinidad y de los dogmas de la fe. Pero la realidad de las cosas no permite seguir otros caminos si no son los del hombre que es llamado ante todo a reconocer el misterio que lleva dentro de sí y que lo rodea por todas partes.

5. La preocupación por superar el dualismo entre fe y vida

Después del Concilio Vaticano II y bajo el impacto de la creciente secularización y descristianización, pesa sobre muchos catequetas la pesadilla del dualismo entre fe y vida. Se constata que existe una creciente distancia entre la fe y la andadura general del mundo (de la cultura, de la vida social, de la política), y se cree que esto se debe ante todo al hecho de que la fe cristianese ha desinteresado y se ha mantenido distanciada de las realidades concretas de este mundo.

Muchas críticas antirreligiosas, por otra parte, se mueven en esta dirección.

Para sustraerse a la pesadilla de esta acusación y al complejo de culpabilidad que la acompaña, muchos intentan acentuar el tratamiento de problemáticas humanas e históricas en la clase de religión o en la catequesis. Más concretamente, para neutralizar el fantasma del dualismo se da importancia prioritaria al problema social y político, porque se da por descontado que la verdadera realidad del hombre se juega en este plano.

Paralela a la finalidad de superar el dualismo entre fe y vida, está la de recuperar la credibilidad del cristianismo a partir de los únicos valores que hoy parecen determinar la emancipación y la liberación del hombre: la crítica de todas las ideologías y la creación de una sociedad plenamente libre. El desarrollo de la historia es visto en una única dirección, inevitable y necesaria, o sea aquella teoretizada en las teorías marxistas y neomarxistas. La sobrevivencia y la credibilidad del cristianismo debería ponerse a seguro a través de un casamiento con esta corriente vencedora de la historia.

No es el caso de negar que también la catequesis, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, haya contribuido a crear la imagen de dualismo entre fe y vida, o que, de cualquier modo, no haya hecho un esfuerzo suficiente para neutralizar esta impresión. Durante demasiado tiempo el Evangelio ha sido presentado con insuficiente atención hacia el hombre y hacia sus consiguientes problemas, en este caso el problema social y político. No ha faltado una actitud de temor y de desconfianza con respecto a lo nuevo que estaba emergiendo en la historia y en los proyectos del hombre moderno (ciencias experimentales, tecnologías, transformaciones sociales y estructurales, etc.).

Sin embargo, si nos detenemos al solo aspecto de la deficiencia (comprensible) de la catequesis, se corre el riesgo de no ver el problema central. Religión y fe aparecen como no significativas y no sobresalientes en primer lugar a causa de una torcida y mutilada visión del hombre que está subyacente en la sociedad secularizada. La religión aparece extraña a la vida, poco importante,

porque los problemas antropológicos a los cuales está orientada -incluso cuando no focaliza esta orientación- son infravalorados, ignorados o desplazados. El día en el que se redescubra que para la realización del hombre, los problemas antropológicos centrales son más importantes que las condiciones económicas, sociales y políticas, también la religión podrá recuperar significación e importancia.

6. La búsqueda de .una fidelidad integral al Evangelio

En los intentos por acercarse a la experiencia humana, hay que reconocer la intención de una fidelidad integral al Evangelio. La antigua tradición del cristianismo, cristalizada en el credo, expresa con toda claridad esta fe: *propter nos homines et propter nostram salutem*. El Evangelio es alegre mensaje para el hombre concreto que vive en el mundo, con los demás, insertado en la historia. No es sólo un mensaje para lo íntimo del alma espiritual o para el más allá de la muerte.

Por tanto, quien quiera ser fiel a la salvación de Dios que, en la persona y en la obra de Cristo, entra potentemente en la historia humana, tendrá también que ilustrar en qué sentido esta salvación se dirige al hombre entero, y cómo Dios quiere ser salvación hoy, en estas personas concretas, en esta cultura, en esta configuración social concreta.

No se trata ciertamente de reducir el mensaje cristiano a política, estructuras sociales, promoción y desarrollo. Sin embargo hay que ser conscientes de que el hombre al cual es anunciada la salvación por parte de Dios, debe acogerla y vivir en estos contextos de su vida. Este hombre, hecho cristiano, está también llamado a renovar el mundo, en novedad de vida, en la perspectiva del Reino de Dios.

IV. INTERROGANTES CRITICOS Y NUCLEOS PROBLEMATICOS

Todo planteamiento de la catequesis tiene dificultades e impedimentos característicos. Por tanto es oportuno que se señalen mayores las dificultades que se presentan en la realización de la dimensión experiencial de la catequesis.

La literatura sobre este argumento, sin embargo, está marcada por una abundante dosis de emotividad, tanto en la exaltación acrítica de las nuevas perspectivas, como en el rechazo irracional de toda referencia a la realidad humana. Esto hace más difícil y más delicado el análisis.

La problemática puede ordenarse alrededor de los temas siguientes:

1. Incomprensiones y malentendidos.
2. Simplificaciones antropológicas.
3. La incertidumbre del término «experiencia».
4. Dificultades concernientes al concepto de «religión».
5. Dificultades concernientes al contenido del mensaje cristiano.

1. Incomprensiones y malentendidos

Efectivamente, un cierto número de acusaciones y de rechazos en relación con la dimensión experiencial de la catequesis pueden reducirse a incomprensiones y malentendidos. Se refieren a los temas siguientes:

a) La distinción entre enseñanza de la religión y catequesis eclesial

La sobreacentuación de la experiencia y de los temas antropológicos, caracteriza una parte de la enseñanza religiosa escolar. A veces hay un verdadero desequilibrio entre los temas tratados y las finalidades que se deberían alcanzar respecto a un adecuado conocimiento del fenómeno «religión» y «cristianismo».

Las desviaciones en el ámbito de la enseñanza de la religión, tendrían consecuencias menos negativas, si en línea general se aceptase una suficiente distinción entre la enseñanza de la religión y la catequesis eclesial. La distinción es aceptada en el plano teórico, pero en el plano práctico a menudo se abandona, y la enseñanza de la religión se toma como si fuera la catequesis.

En efecto, son numerosos los países en donde la enseñanza de la religión funciona de hecho como si fuera la catequesis de la Iglesia.

En otros países en donde en el plano general es aceptada la distinción entre la catequesis eclesial y la enseñanza de la religión, son numerosos los padres, los sacerdotes y los obispos que consideran la enseñanza de la religión como instrumento principal para la formación de los cristianos practicantes. El hecho no es extraño, ya que se constata que en muchísimas parroquias no existe una catequesis profunda de los niños, de los adolescentes, de los jóvenes y de los adultos.

Se añade además que en ciertas naciones la mayor parte de la reflexión catequética se refiere de hecho a la enseñanza de la religión en la escuela. Fácilmente se saca la impresión de que estas reflexiones son «sic et simpliciter» la teoría catequética y expresan las ideas de la Iglesia sobre la formación de sus miembros.

Finalmente, en algún país (por ejemplo, Holanda) se sigue hablando de «catequesis escolar» para indicar la enseñanza de la religión, que manifiestamente no pretende ser catequesis que forma a los miembros practicantes de la Iglesia.

La consecuencia es obvia: las elaboraciones teóricas y los modelos didácticos destinados en primer lugar al contexto de la escuela y para alcanzar los fines de la formación humanística de los alumnos, son considerados como si fueran la expresión de la catequesis eclesial como tal, con todas las desagradables consecuencias del caso. La enorme acentuación de lo experiencial y de lo antropológico, que en cierto modo es comprensible en el contexto escolar -aunque no siempre se justifique- constituye un cuadro erróneo de la catequesis en el sentido estricto del término, esto es, de la catequesis que forma los miembros practicantes de la Iglesia.

b) El concepto de catequesis y la evangelización misionera

Muchas personas que rehúsan la dimensión experiencial y antropológica de la catequesis, en realidad se dejan guiar por un concepto de catequesis muy restringido y unilateral. Entienden la catequesis casi exclusivamente en términos de enseñanza explícita de la doctrina cristiana en su formulación teológica (abstracta), de la doctrina bíblica, de los sacramentos y de la moral. Se olvida que la catequesis interesa el entero proceso y el conjunto de los procedimientos que llevan al hombre a escuchar el mensaje evangélico, a comprenderle como propuesta de vida, a ponerlo en práctica en el planteamiento de la propia existencia: De hecho, confunden la catequesis con un resumen divulgativo de la teología (neoescolástica).

En el rechazo emotivo de todo acercamiento experiencial y antropológico, se nota además que muchas personas son sorprendentemente insensibles frente a la problemática de la evangelización misionera, de la preevangelización y de la precatequesis, de la elemental sensibilización religiosa. Por consiguiente, las numerosas actividades de formación y de enseñanza que se sitúan en el plano de la primera evangelización o de la precatequesis -y que desdichadamente son presentadas todas bajo la única contraseña «catequesis»- aparecen casi inevitablemente como una traición de los deberes explícitamente catequísticos.

Ciertamente es un trágico equívoco pensar y actuar como si todas las actividades de enseñanza por parte de la Iglesia debieran necesariamente situarse en el plano de la catequesis progresista y doctrinal. Sería ceder al racionalismo cartesiano pensar que la simple enseñanza y aprendizaje de un código doctrinal sea el camino brillante para llegar a ser cristiano. Sin embargo hay que aceptar como obvio y normal que el camino que lleva al hombre a la acogida y a la práctica del Evangelio es complejo y estructurado. La catequesis progresista y doctrinal es un momento de la totalidad del proceso. Antes de llegar a él y de practicarlo con fruto, se necesita la elemental sensibilidad para la dimensión religiosa. Es menester desmitificar las falsas certezas de lo humano y de las religiones. Es necesario el primer anuncio conciso de Cristo en vistas a la conversión o adhesión personal a Cristo.

c) El horizontalismo

La acusación más difundida en contra de la acentuación de la dimensión experiencial de la catequesis, por lo menos al principio, era la de «horizontalismo». Para algunos cristianos cualquier tratado sobre temas humanos e históricos en el ámbito de la catequesis, era considerado como una potencial reducción del cristianismo a problemáticas humanas. Se temía por todas partes la reducción del cristianismo a lo social, a lo ético, a lo político.

Hoy se oye menos esta acusación. En efecto, el cristianismo es «para el hombre y para su salvación», y dicha salvación atañe también al hombre concreto, el cual mientras no se demuestre lo contrario, vive en la historia y en el tiempo. Desde hoy el hombre puede participar en la salvación que Dios le ofrece en Cristo Jesús. La participación en la salvación debe hacerse visible en su vida, en la historia, a través de la paciente observancia de los mandamientos y en la realización anticipada del Reino de Dios. En otras palabras, no es posible proclamar integralmente el mensaje evangélico, sin indicar que el hombre debe vivir en novedad de vida también en el servicio de caridad hacia el prójimo y en la renovación del mundo y de la historia.

Por consiguiente, la catequesis no debería ser acusada de horizontalismo por el solo hecho de que, en fidelidad al Evangelio y según las orientaciones del Concilio Vaticano II, se ocupa también de la concretización de la vida cristiana en la caridad, en el compromiso con el prójimo, en la construcción de un mundo más conforme con el plan del Creador, en la lucha contra el hambre, la discriminación y la injusticia. Sería criticable y horizontalista, si hablara sólo y únicamente de esto, o redujese el Evangelio a las tareas históricas, sociales, económicas y políticas.

Indudablemente se puede reconocer que la actividad catequística -y de modo particular una parte de la enseñanza religiosa escolar- presenta fenómenos esporádicos de dicho reduccionismo. En la medida en que esto se comprueba, no puede ser aprobado como expresión de una adecuada catequesis, y tampoco como una válida fórmula de la enseñanza religiosa escolar.

d) Pedagogía de la madurez humana

Una de las observaciones críticas que se oyen con frecuencia respecto del planteamiento concreto de la enseñanza religiosa escolar es la siguiente: sería mejor hablar de un curso de «pedagogía de la madurez», y no de un curso de catequesis o de estudio de la religión cristiana¹⁰⁸.

Es difícil negar que una parte de la práctica presenta este aspecto de la pedagogía de la madurez humana. Algunos caminos de la enseñanza religiosa escolar están tan polarizados -en las finalidades y en los contenidos concretos- por problemáticas humanas de naturaleza pedagógica, sociológica, psicológica, ideológica, etc., que prácticamente queda poco espacio para ofrecer una seria iniciación a la fe cristiana en su figura bíblica, doctrinal, eclesial, sacramental, ética.

Antes de condenar el fenómeno, es mejor intentar comprenderlo. Muchas escuelas, como ya hemos hecho notar, recogen un público tan heterogéneo y pluralista o tan poco desarrollado en el plano religioso, que un curso de religión convergente en todas las dimensiones centrales de la fe cristiana, resulta sobremedida difícil por no decir imposible.

Además, la escuela de masas es pobre desde el punto de vista educativo general. Obsesionada por la multiplicidad de las materias y por un horario que no deja espacio a la creatividad, la escuela ofrece a menudo sólo un lugar en donde los jóvenes pueden discutir más libremente sus problemas humanos: la hora de religión. A menudo la buena voluntad del profesor de religión, como también su programación anual, son arrastrados por el derrotero pedagógico de la madurez humana.

En todos estos casos de emergencia pedagógica y de fuerza mayor, se quitaría del medio una cantidad de equívocos diciendo con valor, que se trata de un curso de pedagogía de la madurez, y no propiamente de un curso de catequesis o de enseñanza de la religión. También la pedagogía de la madurez es necesaria y entra en los servicios de la Iglesia a la juventud¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cfr. A. BRIEN, *De l'anthropologie en catéchèse*, en «Vérité et Vie», 25 (1972-73), n. 684, p. 9.

¹⁰⁹ Cfr. J. LE DU, *J'abandonne la catéchèse?*, en «Catéchistes», 19 (1968), p. 421.

2. Simplificaciones antropológicas

En el plano de la antropología se encuentran una serie de dificultades.

El problema no está en que se acude demasiado a la antropología, sino en que se hace mal y sin darse cuenta de las efectivas dificultades que dicho procedimiento lleva consigo.

Entre las dificultades, más veces destacadas en distintas partes, se pueden señalar las siguientes:

a) Lectura instrumentalizada y reductiva de la realidad humana

Para realizar forzosamente la correlación o correspondencia entre fe cristiana y realidad humana, se cede al peligro de hacer una lectura parcial de lo humano y de lo cristiano. Por ejemplo, para decir que la Iglesia es la familia de Dios, se recurre a una imagen de familia y de convivencia en la que todo es de color de rosa, idílico, sin conflictos y divisiones. Después se traza una imagen igualmente falsa de la realidad de la Iglesia, en términos de cohabitación escatológica, sin tensiones y conflictos¹¹⁰.

b) La dificultad objetiva de los análisis antropológicos

En conexión con la dificultad anterior, hay que observar que el acercamiento a lo humano, a la experiencia, a la antropología no es fácil, por el hecho de que lo humano mismo se manifiesta trabajosamente. No se encuentra en la superficie de las cosas y de lo ordinario. No se recoge a lo largo del camino. El que se dedica a la reflexión filosófica sobre el hombre, necesariamente se da cuenta de lo difícil que es descubrir en la multitud de los fenómenos humanos aquellas dimensiones que son constitutivas y eternas. El que no tiene un sólido y crítico conocimiento de la antropología, fácilmente se deja guiar por interpretaciones subjetivas e insuficientemente fundadas¹¹¹.

c) La escasa experiencia antropológica de los jóvenes

Uno de los puntos vulnerables de recurrir a la experiencia en la catequesis está constituido por la escasa experiencia antropológica de los chicos y de los jóvenes. La cultura contemporánea «remueve» muchas experiencias y no permite que se hagan adecuadamente por la mayor parte de los jóvenes. Es suficiente con pensar en los enfermos graves que son ingresados en las clínicas, en la muerte que es banalizada, etc. En particular, la sociedad consumista ofrece innumerables posibilidades de huida y de «diversión». Es siempre posible, y durante un tiempo notable, no tener que confrontarse con el problema de la finitud de la existencia y, en general, con los problemas existenciales que caracterizan al hombre como ser humano.

El insuficiente contacto con las distintas situaciones de la vida, dificulta también el análisis reflexivo de los problemas antropológicos en el ámbito de la enseñanza de la religión y de la catequesis.

¹¹⁰ G. BAUDLER, *Wie sollen Lebenssituation und Glaubensinhalt mit einander verbunden werden?*, en «Katechetische Blätter», 98 (1973), pp. 365-373.

¹¹¹ Cfr. A. VERGOTE, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie*, en el vol. *L'Eucharistie, symbole et réalité*, Gembloux, 1970, p. 8.

d) Cansancio antropológico

La dificultad anterior permite también comprender el fenómeno del «cansancio antropológico» que se constata en los jóvenes que desde años son confrontados con una catequesis que insiste unilateralmente sobre la discusión de los problemas humanos. Muchos jóvenes no están capacitados para hacer frente a los largos análisis antropológicos. Se les pide demasiado.

Probablemente se conseguiría más estudiando las clásicas experiencias de los demás centralizados en la facultad de asombro frente al misterio de la vida. Estas experiencias son transmitidas, interpretadas y analizadas en las grandes narraciones, en los mitos, en la literatura. De esta manera las escasas experiencias personales pueden ensancharse y abrirse.

e) Lectura ideológica de la realidad humana

Otra dificultad real del acercamiento a la experiencia en la catequesis la encontramos en el hecho de que la experiencia humana no es nunca una realidad puramente objetiva y neutra, expuesta a la mirada del observador. Incluso cuando nos referimos de manera especial a las experiencias propias, de hecho, sin embargo, se hace una lectura interpretativa en base a esquemas que están presentes en el ambiente cultural.

Los esquemas interpretativos del ambiente, también los obtenidos por medio de la psicología y la sociología, pueden estar fácilmente marcados por ideologías y presentar elementos no favorables a la acogida del Evangelio.

Un ejemplo típico lo representa la teoría de la no-directividad y el principio del desarrollo de uno mismo (C. Rogers, A. Maslow, y otros). Puesto que dicha teoría está hoy muy difundida y se encuentra a menudo en las teorías didácticas de la escuela moderna, cuando por ejemplo insiste sobre la centralidad del alumno, sobre las posibilidades de desarrollo connatural en cada sujeto, etc., es fácil que también la enseñanza de la religión y ciertas formas de catequesis cedan ante esta ideología ampliamente falsa y contraria al cristianismo. Se nos lanza entonces al análisis de la experiencia (subjetiva) del alumno, se le crea un ambiente de máxima espontaneidad y se le invita a interpretar la experiencia a su manera. Se da por descontado que el paso del análisis de la experiencia al descubrimiento y a la acogida del Evangelio sea una cosa obvia y casi espontánea¹¹².

¹¹² A. VERGOTE, *La formation de la foi dans une éducation renouvelée, Tache de l'école chrétienne*, en «Lurnen Vitae», 36 (1981), p. 23: «Una teoría pedagógica que presenta como línea central la espontaneidad, la creatividad y la expansión personal es naturalmente muy optimista y por consiguiente se hace pronto popular. Así como una teoría de pedagogía religiosa que preconiza que hay que partir del hombre mismo y no hacer otra cosa que ayudarlo a interpretar su experiencia religiosa, es también ella muy atrayente. En este caso nos podemos instalar en la cómoda posición del educador que no tiene que recurrir a ningún argumento de autoridad y que puede tomar distancia en relación con la tan contestada autoridad eclesiástica. Tenemos entonces la aparente certeza de creer que no es una cosa tan problemática y enredada por las dudas; postulamos que la capacidad religiosa está ya presente en la experiencia humana general, de la misma manera en que el fruto está ya en la flor o la espiga en el grano de trigo».

3. Incertidumbre sobre la experiencia humana

Quien recorre atentamente los distintos intentos de acercamiento a la experiencia en la catequesis, queda necesariamente impresionado por la gran diversidad de contenidos que se esconden detrás del mismo término «experiencia». También el rol atribuido a la experiencia es muy distinto de una dirección a otra.

a) Distintos contenidos del término «experiencia»

¿Qué es en concreto esta «experiencia» a la que se refieren los catequetas y que es abundantemente utilizada en los modelos didácticos? Limitándonos a los elementos principales, se obtiene el cuadro siguiente:

1) Las experiencias son la vivencia diaria, con sus centros de interés inmediatos: los problemas de la propia identidad y crecimiento, las relaciones con la familia, las relaciones interpersonales, algunos problemas sociales, etcétera¹¹³.

2) Las experiencias son los interrogantes y los problemas fundamentales respecto del sentido de la vida, particularmente los problemas concernientes al origen y al fin, la vida y la muerte, el mal y la felicidad. Estas experiencias son indicadas con distintos nombres: «religión», «religiosidad», «dimensión religiosa de la existencia»¹¹⁴.

3) Las experiencias son las sensibilidades, los problemas, los métodos científicos, los valores que caracterizan la cultura de la segunda mitad del siglo xx. En sentido más estricto, las experiencias son el compromiso social y político, la lucha para mejorar las condiciones de vida, el esfuerzo por la promoción de los países pobres, la atención a la guerra y a la paz.

4) Las experiencias son los problemas que el hombre debe estar en grado de afrontar el día de mañana a nivel individual, familiar, social, político, etc. Este modo de ver es característico para la dirección programática.

5) Las experiencias son los contextos de vida que el hombre debe poder interpretar y vivir en sentido cristiano, en el espíritu del Evangelio. Cfr. el método de la revisión de vida.

b) Distintas funciones de la experiencia

El cuadro se hace aún más complejo, cuando se analizan las distintas funciones que la experiencia debería asumir en la catequesis. El uso concreto de apelar a la experiencia en la catequesis obedece a funciones muy distintas entre sí. Las principales son:

1) *Función didáctica*. El recurso a la experiencia sirve de modo especial para encontrar elementos de comprensión al servicio de las nociones doctrinales que se enseñan. Por ejemplo, el que quiere hablar de la misa como sacrificio de Cristo, tendrá que recurrir finalmente a algún concepto de sacrificio que es sacado de la experiencia de los alumnos.

¹¹³ También los datos religiosos del ambiente: fiestas, iglesias, sacerdotes...

¹¹⁴ Cfr. más adelante la crítica del concepto «religión».

2) *Función de concretización.* El recurso a la experiencia sirve en primer lugar para focalizar concretamente la práctica de la fe cristiana. Así, pues, para ilustrar en concreto cómo el cristiano vive los problemas personales, familiares, interpersonales, sociales, políticos, y cómo participa en cada uno de ellos en la salvación de Dios en Cristo Jesús.

3) *Función de sensibilización.* La experiencia humana es utilizada en vista a una mayor sensibilidad a la problemática antropológica y religiosa. Esta reconquista de un «espacio antropológico» tiene ya un sentido en sí misma; como crítica de la cultura tecnológica. Sin embargo, la mayoría de las veces, la sensibilización a esta realidad antropológica, está insertada en la perspectiva del acceso al mensaje evangélico.

4) *Función de significación.* El recurso a la experiencia humana está interpretado como punto de referencia en el cual el mensaje cristiano puede manifestarse como significativo. La experiencia no es, pues, una fase preparatoria, que es abandonada en cuanto se pasa el anuncio del mensaje evangélico, sino un punto de referencia con el cual el anuncio del Evangelio debe siempre establecer el diálogo para ser comprendido y manifestarse significativo como lenguaje.

5) *Función de importancia social.* Partimos de la idea de que la importancia social de la fe cristiana depende notablemente de la relación que ella instituye, en la catequesis y en la predicación, con las realidades económicas, sociales y políticas. Estas realidades son consideradas hoy de gran importancia para la realización del hombre.

Este cuadro, muy esquemático y necesariamente incompleto, es más que suficiente para ilustrar los nudos problemáticos que están en la dimensión experiencial de la catequesis. ¿Qué formas de experiencia son realmente importantes para acceder al mensaje cristiano? ¿Qué funciones debe tener la experiencia en la catequesis? ¿Qué ideologías y posiciones criticables se esconden en las preferencias por ciertas, formas limitadas de la experiencia humana, por ejemplo la política, la subjetiva-emotiva, etc.? En el segundo y en el tercer capítulo haremos una valoración de estos problemas.

4. El concepto de «religión»

Un punto especialmente criticado es el concepto de «religión» que ocupa un espacio muy amplio sobre todo en la enseñanza de la religión. Expresiones equivalentes son «dimensión religiosa de la realidad» o bien «religiosidad».

En particular se trata de aquel concepto de «religión», atribuido a P. Tillich y ampliamente difundido por H. Halbfas, que se desearía diferente y apartado de las religiones existentes, y se expresaría directamente en la búsqueda del sentido de la vida, en la problemática existencial, en sentirse responsables, etc.¹¹⁵. Para acceder a esta «religión» o «dimensión religiosa», no es necesario pasar a través del estudio del cristianismo o de las grandes religiones. Antes bien, esta religión, constituiría la fuente auténtica de la cual han nacido las «objetivaciones» y a partir de la cual son también continuamente criticadas.

Una primera crítica se refiere al uso impropio del término «religión». ¿Es oportuno que los catequetas usen el término «religión» en un significado que no

¹¹⁵ Cfr. G. STACHEL(ed.), *Existenziale Hermeneutik, op. cit.*, que presenta ya una discusión apropiada del problema.

está en la cultura general y en el plano de la investigación científica? A. Vergote ha reaccionado fuertemente contra el diluirse del término religión. En la cultura occidental, religión se refiere siempre al «conjunto de las expresiones lingüísticas, de los sentimientos, de los comportamientos y de los signos que se refieren a un ser sobrenatural o a más seres sobrenaturales»¹¹⁶. La fe en Dios o en un Ser Superior caracteriza a la religión. No es correcto afirmar que hay «religión» o se vive la «dimensión religiosa» por el simple hecho de buscar apasionadamente el sentido de la vida, o de formularse problemas frente a la vida. El concepto «vacío» de religión, esto es, desligado de las religiones existentes, no es sostenible¹¹⁷.

La segunda crítica se refiere a la incoherencia de aquellos que proponen esta «religión» liberada de sus relaciones con las religiones existentes. A fin de cuentas no se puede prescindir de recurrir a las religiones para saber el significado del término «religión» y por consiguiente para poder conceptualizar como «dimensión religiosa» el conjunto de las problemáticas existenciales¹¹⁸.

No es por casualidad pues que se manifieste problemática la «religión», la enseñanza de la religión en las escuelas¹¹⁹.

5. Dificultades referentes al contenido del mensaje cristiano

Algunas dificultades, y no tan insignificantes, se refieren en particular a los contenidos del cristianismo.

a) Lectura instrumentalizada de la Biblia

Las distintas formas de catequesis que acentúan la dimensión experiencial, a menudo dan la impresión de hacer una lectura instrumentalizada de la realidad bíblica. Este peligro está abiertamente presente en aquellas formas de catequesis y de enseñanza de la religión que completan los largos análisis de los problemas humanos con alguna frase o algún episodio bíblico. El peligro aparece también con frecuencia en el ámbito de la catequesis liberadora, que busca sus raíces y fundamentos en algún hecho bíblico.

La instrumentalización consiste en la selección de textos que deben documentar y fundamentar los temas humanos que se están estudiando. Los análisis antropológicos avanzan por su cuenta y los textos bíblicos son utilizados sólo en la medida en que se integran en dichos análisis. Por ejemplo, intentar justificar los movimientos de liberación social y política de Latinoamérica acudiendo al tema del «Éxodo» de la Biblia, aislado de su contexto, olvidando toda la revisión de este hecho dentro de la historia bíblica, por ejemplo con el exilio, y sobre todo con la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo¹²⁰.

Otra forma de instrumentalización de la Biblia consiste en la forzada lectura de los textos al servicio de una (también) forzada interpretación de experiencias

¹¹⁶ A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*. Etude psychologique, Bruselas, 1983, p. 10.

¹¹⁷ Cfr. W. ESSER, *Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik*, en G. STACHEL y W. ESSER (ed.), *Was ist Religionspädagogik*, Einsiedeln, 1971, pp. 32-63.

¹¹⁸ Cfr. G. BAUDLER, *Religiöse Erziehung heute*, op. cit., pp. 40-43.

¹¹⁹ Cfr. H. SCHRODTER, *Die Religion der Religionspädagogik*. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis, Zürich, 1975.

¹²⁰ Por ejemplo, la línea *Exodus* para la escuela elemental, en Alemania. Cfr. A. EXELER, *Exodus*. Ein Leitmotiv für Pastoral und Religionspädagogik, Munich, 1975.

humanas. Por ejemplo, instrumentalizar el bellissimo episodio de Zaqueo para «demostrar» que la verdadera amistad supera los contrastes (entre pobres y ricos)¹²¹.

En general se puede afirmar que el tan difundido procedimiento de buscar en la Biblia frases referentes a temas humanos pertenecientes a los profanos, es metodológicamente erróneo e inaceptable. Por ejemplo: trabajo, amistad, paz, desempleo, droga, ciencia, tecnología, etc. Los enlaces directos, sin las largas y difíciles mediaciones de la ética y de la actitud cristiana general, son muy problemáticos. La Biblia no es un libro que pretende enseñar psicología, pedagogía, sociología, política, etc. El sentido cristiano de estas realidades profanas no puede ser hallado en las escasas frases bíblicas que hacen referencia más o menos al mismo argumento.

b) Conocimiento fragmentario y marginal del cristianismo

Las consideraciones anteriores no pueden sin embargo arrinconar un problema más profundo que se refiere en particular a la enseñanza de la religión a partir de temas humanos.

Se le puede formular en los términos siguientes: ¿es posible llegar a un conocimiento real del cristianismo si se habla de él sólo en el contexto de los problemas humanos y en la medida en que dichos temas lo requieren?

La pregunta no es retórica. No faltan estudiantes que, después de seis años de enseñanza de la religión en las escuelas católicas secundarias, tienen un escaso conocimiento del cristianismo y de su importancia para la vida humana.

Nos parecen indispensables algunas puntualizaciones:

1) El estudio ocasional y fragmentario del cristianismo no es suficiente. El que quiera saber qué es religión y cristianismo debe también intentar inclinarse, sobre las principales expresiones y concretizaciones de la religión y del cristianismo: la revelación bíblica, en particular la historia de Jesús, la fe de la Iglesia, los sacramentos, la ética...¹²².

2) Si el cristianismo es estudiado sólo en función de lo que él tiene para ofrecer en el plano de los problemas pedagógicos, psicológicos, sociales, políticos... forzosamente se saca de él una imagen torcida y falsa. Si el cristianismo no tiene nada más para ofrecer al hombre que algunas (relativas) aportaciones a la solución de problemas situados en todos estos sectores horizontales y seculares, tiene que mostrarse inevitablemente como de poca significación y poca trascendencia. Se podría muy bien prescindir de él.

3) El estudio sobre Jesucristo tiende a seleccionar sólo los rasgos (verdaderos y hermosos) que documentan su amor hacia el hombre, su bondad con los pobres y marginados, su capacidad de participación en las alegrías y en los dolores del hombre¹²³. De esta forma se corre el riesgo de rozar simplemente el centro de la vida y de la predicación de Jesús, que es su relación radical con Dios. El problema que preocupa no es el que se habla poco de la divinidad de

¹²¹ Cfr. G. BAUDLER, *Wie sol/en Lebenssituation und Glaubensinhalt mit einander verbunden werden?*, op. cit., p. 368.

¹²² Cfr. A. BECKER, *Catéchese et «faits de vie»: limites et insuffisances d'une méthode*, en «Vérité et Vie», 16 (1963-64), n. 457, pp. 3-10.

¹²³ Cfr. A. VERGOTE, *La formation de la foi dans une éducation renouvelée*, en «Lumen Vitae», 36 (1981), p. 40.

Jesucristo, sino el hecho de que toda la parte central de la revelación queda fuera de perspectiva. Los estudiantes, después de largos años de escuela católica, lo ignoran casi todo.

c) Tomar lo humano como unidad de medida del Evangelio

Para algunas formas de catequesis que ensalzan el empeño social y político (absolutamente minoritarias con respecto al conjunto) las acusaciones se hacen aún más radicales. En particular, por lo que se refiere a la emancipación y la liberación, se oyen a menudo las críticas siguientes:

1) Las teorías marxistas y neomarxistas sobre la marcha de la historia carecen de verdad y rigor científico.

2) Atribuir a lo social y a lo político la función de guía del interior de toda la humanización del hombre, está en profundo contraste con los datos de la antropología filosófica. La antropología marxista del *horno faber* que se proyecta y se construye enteramente a sí mismo en la historia, a través del trabajo, en la dirección de una sociedad plenamente libre, es un sueño mítico que no tiene raíces en la realidad concreta del hombre y de la historia.

3) Considerar el desarrollo de la sociedad y de la historia, en su restringida y falsa interpretación marxista, como unidad de medida para la interpretación del cristianismo es, sin lugar a duda, un procedimiento inaceptable. También la interpretación del Reino de Dios en estrecho paralelismo con los movimientos contemporáneos de emancipación y deliberación política, es más que problemática¹²⁴.

* * *

La presentación de estas dificultades y críticas no ponen en duda, de ninguna manera la necesidad y el fundamento del acercamiento a la experiencia en la catequesis. Sin embargo, es útil que se diga claramente que no es oro fino cualquier fácil introducción de temas humanos en la catequesis.

El acercamiento a la experiencia en la catequesis, para que sea verdaderamente útil a las finalidades del Evangelio, es comprometido y difícil. Sin duda no es un remedio que pueda resolver, con poca fatiga, los problemas y las dificultades de la catequesis en el mundo moderno, si bien de hecho no se podrá caminar en otro camino para comunicar al hombre el alegre mensaje del Evangelio.

Todo esto constituye una invitación a estudiar más a fondo en dónde está el problema del acercamiento a la realidad humana y cómo se concibe, en términos más adecuados, la relación entre experiencia y anuncio, evangélico.

¹²⁴ Cfr. A. PEETERS, *Kritiek van de «Kritische Godsdienstdidactiek»*, en «Politica», 33 (1984), pp. 155.204

CAP. 2: LINEAS GENERALES DE LA RELACION EXPERIENCIA-CATEQUESIS

Muchas dificultades inherentes a la dimensión experiencial de la catequesis se deben al hecho de que no todo el problema está suficientemente situado en el ámbito de los grandes principios y orientaciones que gobiernan la transmisión de la fe.

Además se puede afirmar que los términos con los que está planteado el problema de la dimensión experiencial de la catequesis no, son suficientemente amplios. La atención está dirigida unilateralmente hacia la sola experiencia antropológica, o sea hacia las formas de experiencia que no están directamente señaladas por el encuentro con la religión. Para captar correctamente todo el problema de la experiencia antropológica conviene situarlo en el ámbito más amplio de la experiencia bíblica y de la experiencia de la vivencia cristiana.

Por tanto, los términos en los que se sitúa el problema, se refieren especialmente a la relación entre estas distintas formas de experiencia. Es, en líneas generales, el problema de la correlación entre experiencia humana, experiencia bíblica y experiencia de la vivencia cristiana.

Este capítulo examinará los puntos siguientes:

1. Principios generales que orientan la transmisión de la fe.
2. La aproximación a la correlación según algunos teólogos.
3. Las tres formas fundamentales de la experiencia que intervienen en la transmisión de la fe.
4. El principio de la correlación en el ámbito de la catequesis.

I. ALGUNOS PRINCIPIOS ORIENTATIVOS GENERALES

Cuando se trata de aclarar un problema que presenta muchos aspectos discutibles, o al menos discutidos, es siempre conveniente remontarse a los grandes principios y orientaciones de la evangelización y de la catequesis. Esto sirve también para los problemas que se refieren a la dimensión experiencial de la catequesis.

Verdaderamente no hay que hacerse ilusiones de que de los grandes principios se pueda deducir una teoría clara y nítida acerca de la dimensión experiencial de la catequesis. De los grandes principios no se deduce nada. Pero se encuentran criterios primarios para valorar los principios que de hecho guían el planteamiento de la dimensión experiencial de la catequesis. Muchas formas de catequesis y de enseñanza de la religión que acentúan la dimensión experiencial, han dejado en la sombra los grandes principios de la transmisión del Evangelio. No se niegan, pero tampoco reciben el debido peso en la elaboración concreta de la catequesis.

Puesto que este libro no pretende considerar la arquitectura general de la evangelización y de la catequesis, nos limitaremos a recordar, de forma esquemática y de asertos, algunos principios orientativos. Para saber más sobre el tema se deben consultar otras publicaciones¹²⁵.

1. Un mensaje que se da al hombre

El mensaje cristiano no es inventado por el hombre. Si queremos saber lo que Dios quiere ser en la vida del hombre, no hay que preguntarlo a la antropología, ni a la sociología, ni a la psicología, ni a los movimientos históricos de liberación política y social. La fe cristiana viene de la palabra de Dios. Le viene dada por parte de Dios a través de testigos privilegiados, de modo especial, de Jesucristo. Le viene transmitida a través de la gran tradición de la Iglesia.

Aunque el hombre pueda analizar y escudriñar la propia experiencia, o sondear la profundidad de los problemas existenciales, no podrá nunca obtener a partir de ellos el mensaje. No lo inventará por sí solo a partir de lo humano¹²⁶.

Hay que recibir el mensaje, escucharlo, acogerlo, explorarlo pacientemente en su figura objetiva, o sea en la figura en la que de hecho e históricamente viene hacia nosotros.

Todo esto significa sencillamente aceptar que existe una revelación cristiana.

La consecuencia es clara: toda la catequesis deberá expresarse preeminentemente en la escucha y en el estudio del mensaje cristiano. No podrá expresarse preeminentemente en el análisis de los interrogantes antropológicos, ni reducirse esencialmente a la aplicación de ideas cristinas a temas humanos, seculares y profanos.

El mensaje cristiano que se da al hombre no se puede confundir con la presentación esquemática que se encuentra en los libros de dogmática, o en las complejas síntesis teológicas, en donde a menudo la cantidad de los árboles impide ver la floresta. El centro del mensaje no es una serie de verdades, ni un código doctrinal, sino Dios mismo que en Jesucristo se hace presente en la historia y en el hombre para salvarlo, comunicando su Espíritu y haciendo participe al hombre de la vida de Dios¹²⁷.

2. Para el hombre y para su salvación

El mensaje cristiano es para el hombre y para su salvación «propter nos homines et propter nostram salutem...»), Su intencionalidad no es la de suplantar a los filósofos y a los teólogos ofreciéndoles un bagaje de conocimientos y de informaciones que de otro modo no podrían alcanzar. La intención principal es la de ofrecer y anunciar la salvación al hombre: *lo que Dios quiere ser en la vida del hombre, y lo que el hombre debe hacer para que Dios sea realmente Dios en su vida.*

El anuncio del mensaje cristiano en la evangelización, en la predicación, en la catequesis hay que relacionarlo con el problema de la salvación que está

¹²⁵ Cfr. E. ALBERICH, *Catequesis y praxis eclesial*, Madrid, 1983

¹²⁶ Cfr. J. COLOMB, *Au service de la foi*, vol. I, París, 1968. Trad. Española, *Manual de catequética. Al servicio del Evangelio*, vol. I, Barcelona, 1971.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 56. Cfr. *Catechesi tradendae*, nn. 5-6.

presente en el hombre: a su búsqueda de Dios, a su anhelo hacia un sentido definitivo para su existencia, al intento de combatir y de superar toda forma de mal, al problema del sufrimiento, de la muerte y de la culpa, que son figuras o signos concretos de la necesidad de salvación en el hombre.

Puesto que nosotros debemos comprometernos con las ideas y las obras en favor de una mayor justicia en el mundo y de la liberación económica, social y política de todos los hombres y de todos los pueblos, hay que afirmar con claridad que la Palabra de Dios no se nos da primordialmente para la liberación social y política, sino para liberar al hombre para la realidad del Dios viviente. Buscad primero el Reino de Dios y su justicia.

3. Oyente de la Palabra

El hombre está, por su condición de criatura, llamado a la salvación que viene de Dios, esto es al encuentro salvífico con Dios. No existe aquella «naturaleza pura» de la que cierta teología ha hablado tanto para asegurar la gratuidad del don sobrenatural. Todos los hombres han sido creados por Dios en vistas a la vida eterna y a la gracia que salva en Cristo Jesús.

Potencialmente cada ser humano puede sentirse interesado por la Palabra. La Palabra del Evangelio puede encontrar algo en el hombre, que le permite oírla, experimentar alegría y acogida hacia el mensaje que lleva consigo.

Es una constante tradición que esta potencial apertura del hombre al destino de la vida eterna, marca de alguna manera al hombre concreto. Hay algo de concreto en el hombre hacia lo que el predicador o el evangelizador puede dirigirse para encontrar interés y escucha.

La teología ha creado distintos nombres para indicar esta germinal apertura al Evangelio: el hombre *capax Dei* - «potentia oboedientialis» - «desiderium naturale videndi Deum» - Horer des Wortes (Oyentes de la Palabra)-Übernatürliches Existenzial (existencial sobrenatural), etc.¹²⁸. Las discusiones y las distintas opiniones de los teólogos no deterioran la idea común que puede orientar la catequesis: hay en el hombre algo concreto, que puede ser indicado e interpelado como referencia para el anuncio evangélico.

Esta idea hay que completarla con la otra convicción común de la tradición: Dios está siempre obrando en la vida del hombre concreto para su salvación. El Espíritu precede al predicador y al catequista.

4. Necesidad de traducir la Palabra de Dios

«Dios, en efecto, revelándose a su pueblo, hasta la plena manifestación de sí en el Hijo encarnado, ha hablado a su pueblo según el tipo de cultura propio de las distintas épocas históricas»¹²⁹.

Pero la palabra de Dios no está ligada inseparablemente a ninguna cultura. Debe ser anunciada en todos los tiempos y en todas las culturas. Este anuncio debe liberar al hombre para la acogida del gran misterio de Dios y su salvación.

Por consiguiente, para referir la Palabra de Dios al hombre y a su salvación, es necesario traducirla. Hay que traducirla para que siempre de nuevo, para

¹²⁸ Cfr., más adelante, .segunda parte.

¹²⁹ Cfr. *Gaudium et Spes*. n. 58.

otros seres humanos, en otros tiempos y en otras circunstancias culturales pueda resonar como alegre mensaje, esto es, como Evangelio.

El anuncio de la Palabra de Dios en la catequesis debe, pues, hacerse de tal manera que el hombre pueda realmente interesarse por ella, pueda escucharla como Evangelio, esto es como alegre mensaje para su vida, pueda acogerla en la propia vida viviendo en la dinámica de la fe cristiana.

No basta el conocimiento intelectual. Se necesita la acogida de un mensaje dirigido a esta persona en concreto. La acogida exige una opción frente a Dios y un modo distinto de vivir la vida humana en conformidad con dicha opción.

Si en la catequesis nos contentamos con el hecho de que jóvenes y adultos tengan un buen conocimiento intelectual de la doctrina cristiana, nos quedamos por debajo de la medida. La ortodoxia y la integridad son cosas importantes en la catequesis. Pero el que se preocupa sólo de la ortodoxia y de la integridad quizás enseña teología, pero no hace catequesis.

La traducción del Evangelio debe medirse constantemente con la fidelidad a la revelación cristiana. Es menester tomar por entero y con absoluta fidelidad el mensaje de Dios, que llega a nosotros en Jesucristo. El mensaje es siempre el mismo, idéntico, incluso si se traduce en muchos idiomas y lenguajes distintos. El hombre no puede determinar arbitrariamente su contenido. Debe medir la fidelidad confrontándose constantemente con la revelación bíblica.

La función del magisterio de la Iglesia es indispensable en la búsqueda de esta fidelidad a la revelación cristiana.

5. Interpelar al hombre concreto en la apertura a Dios

El Evangelio es siempre el mismo. Lo que puede ofrecer al hombre no cambia según las variaciones de las culturas, de las situaciones y transformaciones sociales, según los acontecimientos políticos y las corrientes ideológicas. Sin embargo se dirige siempre a hombres que están insertos en una cultura y piensan necesariamente en la realización del hombre según las categorías de su cultura.

Por tanto, la referencia a lo humano en la evangelización y en la catequesis debe hacerse principalmente a lo que en el hombre concreto e histórico emerge siempre de nuevo como problemas constitutivos. Debe interpelar los eternos interrogantes del hombre que en todas las culturas surgen de nuevo en medio de las más diversas situaciones concretas y culturales.

La referencia a lo humano no debe hacerse en primer lugar a los valores contingentes y relativos, que están de moda en una determinada época, o son exaltados por un determinado grupo social, y desaparecen de la escena para dejar lugar a otros temas de actualidad y a otras variaciones históricas.

No debe hacerse primariamente dialogando con los deseos y aspiraciones subjetivas de cada una de las personas y de las colectividades.

La referencia no debe hacerse a una esencia abstracta del hombre.

El diálogo del Evangelio debe hacerse con la persona concreta, que a través de las grandes expresiones históricas y culturales de la existencia busca siempre

un sentido definitivo para la vida, y se encuentra confrontada con los mismos interrogantes que caracterizan de forma constitutiva la existencia humana¹³⁰.

Esto no significa en absoluto que el hombre no deba ser tomado en serio en su condición cultural. Muy al contrario. Se necesita un profundo diálogo con cuanto aparece como problemas maduros y adultos de cualquier cultura. Pero es importante no confundir los problemas constitutivos del hombre, como también los problemas maduros y adultos de cada cultura, con las sensibilidades momentáneas y las variables que fluctúan continuamente.

6. El anuncio del mensaje debe estar acompañado por los signos

El anuncio del mensaje evangélico debe estar siempre acompañado por los signos salvíficos y proféticos. En el AT y, sobre todo en el NT, los signos cumplen una función fundamental en la manifestación de la salvación de Dios en la vida del hombre.

Este principio es complementario con respecto al anterior y lo integra.

En primer lugar no hay que pensar en los grandes milagros que superan la marcha normal de la naturaleza. El Evangelio menciona muchos otros signos de la venida del Reino de Dios: los cojos andan, los ciegos recobran la vista, los sordos oyen la Palabra de Dios, a los pobres es anunciado el Evangelio... Los frutos del Espíritu, que reciben tanta atención en los escritos de San Pablo, funcionan ellos también como signos de la novedad de vida.

Los signos del Reino de Dios a lo largo de la historia de la Iglesia, son múltiples. Varían según las formas de la caridad cristiana en las distintas circunstancias y contextos culturales. Incluso hoy los signos de la liberación evangélica son múltiples: signos de la caridad y de la diaconía; signos litúrgicos; la crítica profética de los ídolos del mundo; la esperanza vivida en confrontación con las circunstancias negativas de la vida...¹³¹.

II. LA CORRELACIÓN SEGÚN ALGUNOS TEOLOGOS

Antes de descender a posteriores especificaciones del principio de la correlación en la catequesis, es oportuno echar una mirada a algunos teólogos que han manifestado un interés especial por el problema de la correlación y que han tenido además un notable impacto en el modo en el que la catequesis ha afrontado este problema.

Los autores más citados en este contexto son P. Tillich, K. Rahner, y E. Schillebeeckx. Cada uno de ellos ha profundizado el problema de la correlación en la específica preocupación de la evangelización y del anuncio de Cristo al hombre moderno.

En el cuadro de este libro no podemos hacer otra cosa que recordar en forma extremadamente esquemática algunos puntos sobresalientes de estos autores. La atención se dirige de modo particular a cuanto hemos recibido en el ámbito de la catequesis y de la enseñanza de la religión.

¹³⁰ El capítulo tercero analizará más de cerca el problema.

¹³¹ El último capítulo está dedicado a este problema.

1. El método de la correlación según P. Tillich

La aportación de P. Tillich a la catequesis contemporánea se concentra sobre dos temas, que por otra parte están estrechamente ligados entre sí: el principio de la correlación; el concepto de religión.

a) El principio de la correlación

Una cierta forma de correlación entre lo humano y la revelación cristiana se ha practicado siempre en el ámbito católico. En el ámbito de la teología protestante las cosas se sitúan diversamente. Después del período de la teología liberal, con su tendencia a reducir, ampliamente, el dato revelado a la experiencia humana, vino la rígida teología de K. Barth, que quiso poner a salvo la absoluta gratuidad de la revelación cristiana, y con este fin puso en duda la referencia a cualquier elemento de la experiencia humana para acceder a la fe cristiana.

En este marco se sitúa la preocupación de P. Tillich, como intento de mediación entre las dos posiciones extremas. Para anunciar a Cristo al hombre moderno es indispensable el principio de la correlación entre lo humano y la revelación¹³². La forma más conocida de este principio es la que se ha constituido alrededor del binomio *pregunta-respuesta*. Vamos a indicar brevemente cómo está presentada en la *teología sistemática*¹³³.

El método de la correlación (correlación = interdependencia de dos factores independientes) se refiere a la relación entre preguntas existenciales y respuestas teológicas.

En su contenido, la revelación cristiana es independiente de la experiencia. La experiencia no es la fuente de la revelación. El mensaje cristiano no puede ser hallado sobre la base de la experiencia humana.

Sin embargo, Dios habla al hombre en su situación y con referencia a dicha situación. Los problemas fundamentales del hombre son punto de referencia del argumento revelador. Estos problemas existenciales, más exactamente el hombre mismo como problema, no se derivan de la revelación cristiana.

La relación entre estos dos factores autónomos consiste en el hecho de que las respuestas de la revelación no tendrían significado si el hombre no tuviera problemas fundamentales a los cuales la revelación ofreciera una respuesta. El hombre es la pregunta, no la respuesta. Pero no hay más respuesta por parte de Dios, que la referente a los problemas existenciales. Si el hombre no formula preguntas y problemas, no puede encontrar la respuesta en la revelación.

La razón por la cual mucha predicación aparece carente de significado, e igualmente mucha enseñanza de la religión aparece cosa absurda, está precisamente en el hecho de que no existen preguntas por parte del hombre y en

¹³² Los pasos más conocidos son: P. TILLICH, *Systematic Theology*, Chicago, 1967, vol. I (1951), pp. 59-66; vol. n (1957), pp. 13-16, P. Tillich no ha expuesto adecuadamente el método de la correlación. Para conocer su pensamiento sería necesario analizar también la manera concreta en la que el método ha sido utilizado por él en la teología y en los escritos pastorales. Trad. española, *Teología sistemática*, Salamanca, 1981, vol. I, pp. 86-93; vol. II, pp. 27-33.

¹³³ El término «correlación» tiene distintos significados (*Teología sistemática*, vol. I, p. 60). Cfr. J. CLAYTON, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlín, 1980 (con amplia bibliografía). La forma más conocida de la correlación es la del esquema pregunta-respuesta.

la presentación de la revelación no se hace referencia a éstas preguntas y problemas existenciales¹³⁴.

¿Cómo se puede pensar una dependencia recíproca entre la problemática del hombre y la respuesta de la revelación?

P. Tillich insiste en el hecho de que las preguntas son, desde un determinado punto de vista, independientes; desde otro punto de vista son dependientes de la revelación. Así también la respuesta. La recíproca dependencia, respetando la autonomía, hay que pensarla dentro del «cerco teológico». Este cerco puede entenderse como una elipse con dos puntos focales: los problemas existenciales y las respuestas teológicas. En cierto sentido se podría decir que «Dios responde a las preguntas del hombre, mientras que el hombre, bajo la impresión de las respuestas divinas, plantea sus interrogantes. La teología formula las preguntas que son inherentes a la misma existencia humana y la teología, guiada por los interrogantes presentes en la existencia humana, formula las respuestas contenidas en la revelación (...). Suministra un análisis de la situación humana, de la cual hace surgir los interrogantes existenciales y muestra que los símbolos religiosos del mensaje cristiano son las respuestas a estos interrogantes»¹³⁵.

b) El concepto de religión

En cierto sentido, el concepto de «religión» propuesto por P. Tillich tuvo un mayor influjo que el principio de la correlación, si bien fue pensado como un elemento de la correlación. Este concepto de religión ha sido muy difundido a través del libro de J. Robinson, *Honest to God*¹³⁶ y después por H. Halbfas¹³⁷.

En el breve escrito «La dimensión perdida» (1958), al que nos referimos, P. Tillich no estaba preocupado por establecer una definición de religión en el plano filosófico y teológico¹³⁸. Su intención era la de redescubrir un espacio de interés y de apertura para el anuncio cristiano. La razón de fondo por la cual, según la opinión de P. Tillich, el cristianismo y las otras religiones tradicionales no suscitan interés hay que buscarla en el hecho de que el hombre secularizado ha perdido de vista la «dimensión de lo profundo». No se confronta ya con el problema del sentido de la vida: el origen del hombre, su destino, los deberes inderogables que cumplir en el breve espacio de la vida entre el nacimiento y la muerte. No tiene ya el valor de plantear estos problemas con suficiente seriedad¹³⁹.

Estos problemas existenciales no son solamente una condición previa para interesarse por el cristianismo y las religiones tradicionales. Se puede afirmar, según P. Tillich, que la búsqueda apasionada del sentido de la vida es «religión». La dimensión religiosa del hombre no consiste en otra cosa que en hacerse estas preguntas existenciales, asumidas radicalmente y en todas sus consecuencias.

¹³⁴ P. TILLICH, *Teología sistemática*, vol. II, pp. 13-14.

¹³⁵ P. TILLICH, *Teología sistemática*, vol. I, pp. 87, 88.

¹³⁶ J. ROBINSON, *Honest to God*, Londres, 1964. Trad. española, *Sincero para con Dios*, Barcelona, 1969. También en la biblioteca de Servicios Koinonía: servicioskoinonia.org/biblioteca

¹³⁷ H. HALBFAS, *Catequética fundamental*, Bilbao, 1974.

¹³⁸ P. TILLICH, *Die verlorene Dimension* (1958), en «Gesammelte Werke», vol. V, Stuttgart, 1959, pp. 43-50. Trad. española, *La dimensión perdida*, Bilbao, 1970. Las citas corresponden al original.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 44.

«Ser religioso significa: buscar apasionadamente el sentido y permanecer abierto a aquellas respuestas que nos pueden desconcertar profundamente»¹⁴⁰.

P. Tillich está convencido de que de este modo se puede acceder a la dimensión religiosa del hombre sin pasar previa y necesariamente a través de las confesiones religiosas. «Religión como dimensión de lo profundo no es la creencia en la existencia de la divinidad, ni tampoco en la existencia de un único Dios. No consiste ni en acciones ni en instituciones en las cuales se realiza el contacto entre Dios y el hombre»¹⁴¹. Es, pues, posible Ser «religioso» sin pertenecer a las religiones existentes. A menudo se critican las religiones existentes en nombre de esta «religión» profunda.¹⁴²

Las discusiones sobre la correcta interpretación del concepto de religión en Tillich son numerosas. No es el caso de hablar de ellas en este punto. Quiero simplemente señalar que en la catequética se constata a menudo una excesiva simplificación de este concepto. En efecto, éste es aislado del principio de la correlación, dentro del cual lo pensó P. Tillich. Además se pierde de vista la función crítica de la Palabra de Dios en relación con la experiencia humana, que está también reconocida por P. Tillich. Finalmente, en las obras de Tillich queda muy lúcida la distinción entre la fe cristiana y la religión. Es ajena a su modo de ver la tesis que reduciría el cristianismo a una forma de objetivación (histórica) de la «religión» entendida como búsqueda apasionada del sentido de la vida¹⁴³.

2. La correlación según K. Rahner

El problema de la correlación entre lo humano y la revelación cristiana, domina en medida notable la reflexión de K. Rahner, aunque en general no recurre al término correlación.

Las primeras obras están ya inclinadas a la preocupación fundamental de hacer audible el mensaje cristiano. Rahner quisiera superar la dicotomía entre la mentalidad moderna y la religión realizando un radical «viraje antropológico» de la teología. Por tanto busca, ante todo, en el hombre y en su experiencia «el lugar donde Dios se asoma de tal modo que incluso la palabra revelada pueda ser oída y comprendida»¹⁴⁴. El estudio del hombre, en cuanto capaz de oír y de escuchar el mensaje cristiano tiende, en clave de predicación y de evangelización, a hacer descubrir que el hombre, examinado en profundidad y objetividad, está por naturaleza orientado hacia el Dios bíblico.

La obra *Oyente de la Palabra* sostiene la tesis que todo hombre es confrontado inevitablemente (aunque no lo reconozca como tal, o bien lo niegue de palabra), con el misterio de la trascendencia en la que Dios aparece como el fundamento radical del ser humano¹⁴⁵. Por consiguiente, todo hombre no sólo

¹⁴⁰ *Ibid.*, En el mismo sentido, el escrito *Religion als eine Funktion Jes menschlichen Geistes*, en «Gesammelte Werke», vol. V, pp. 37.42.

¹⁴¹ *Die verlorene Dimension*, pp. 44.45.

¹⁴² *Ibid.* Cfr. F. CHAPEY, *Qui est Paul Tillich?*, en «Catéchistes», 22 (1971), n. 87, pp. 243-262.

¹⁴³ Cfr. E. FEIFEL, *Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff*, en E. FEIFEL, R. LEUENBERGER, G. STACHEL y K. WEGENAST, *Handbuch der Religionspädagogik*, vol. I, Gütersloh, 1973, p. 40.

¹⁴⁴ K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1939), Munich, 1957, p.407.

¹⁴⁵ K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearbeitet von J. B. Mezt, Munich, 1963. Trad. española, *Oyente de la Palabra*. Fundamentos para filosofía de la religión, Barcelona, 1967, pp. 245-280.

tiene algún conocimiento de la existencia de Dios, sino que también de la propia existencia en cuanto orientada hacia el misterio de Dios.

Dejamos aparte el enmarque técnico sobre la experiencia trascendental y sobre el aparato filosófico que lo sostiene, porque es vulnerable. De todas formas la idea fundamental de K. Rahner no depende de ella. Más tarde, K. Rahner encuadra más explícitamente la experiencia de la trascendencia en particulares experiencias humanas. Esto está relacionado con su teoría de lo existencial sobrenatural. Rechazando la fantasmagórica «naturaleza pura», K. Rahner insiste en el hecho de que existe solamente el hombre creado para la gracia y la vida eterna. Cada ser humano, en cualquier parte del mundo y del tiempo, está siempre inmerso en la universal voluntad salvífica de Dios. Este destino de gracia no hay que concebirlo como una perspectiva extraña y extrínseca al hombre concreto. No es una simple hipótesis intelectual. De cualquier forma, en alguna parte, en la experiencia concreta, en el pensamiento, en el actuar del hombre este destino está presente como precomprensión, como apertura, como búsqueda. En la experiencia humana debe ser posible indicar algún rasgo fundamental (llamado «existencial», según una terminología heideggeriana) que exprese el hecho de que el hombre está plasmado por el destino sobrenatural. Por tanto él habla de «existencial sobrenatural»¹⁴⁶.

Cada vez más K. Rahner busca estos rasgos de la orientación hacia la gracia sobrenatural en las *experiencias positivas* del hombre, allí donde el hombre, de alguna manera, es confrontado con el misterio de lo absoluto. Por ejemplo, el momento de lo absoluto en la comunión humana, en medio de todas sus formas de limitación. El misterio permanente del hombre y del mundo que precede toda interpretación racional. La imposibilidad de disponer del futuro, a pesar de todas nuestras formas de proyectos y de planificación. La limitación de la muerte experimentada como tal. El peso absoluto de la libertad...¹⁴⁷. En el escrito «Experiencia de la gracia», por ejemplo, K. Rahner subraya que en dichas experiencias hemos hecho «la experiencia de la eternidad, la experiencia que el hombre es algo más que el mundo temporal, la experiencia que el sentido del hombre no se agota en la felicidad de este mundo, la experiencia de la apuesta y del salto de confianza que en último análisis no tiene ya un fundamento verificable sacada del éxito de este mundo... y cuando hacemos esta experiencia del espíritu, hemos tenido (por lo menos nosotros cristianos, que vivimos en la fe) *de hecho* la experiencia de lo sobrenatural»¹⁴⁸.

K. Rahner ha insistido mucho en el hecho de que estas experiencias fundamentales, en las que se toca algo de lo absoluto, tienen una función insustituible en la religiosidad humana y en la posibilidad de acceder al Evangelio. A través de estas experiencias cada hombre se da cuenta de lo que él intenta expresar empleando la palabra Dios. El misterio incomprensible e inalcanzable de Dios se significa a través de estas experiencias fundamentales en las que todo hombre capta la propia existencia como abierta a este misterio, o constituida bajo la llamada de este misterio. Un hombre que toma en serio esta

¹⁴⁶ Sobre el tema «existencial sobrenatural», cfr. K. FISCHER. *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie Karl Rahners, Friburgo, 1974, pp. 235-267.

¹⁴⁷ K. RAHNER, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, en ID. (ed.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, vol. II, 1, Friburgo, 1966, p. 25. Trad. española, *Escritos de teología, II. Iglesia-hombre*, Madrid, 1967, p. 24. *Teología de la libertad*, en «Escritos de teología», vol. VI, pp. 210-232. Cfr. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis, op. cit.*, pp. 193-205.

¹⁴⁸ K. RAHNER, *Sobre la experiencia de la gracia*, en «Escritos de teología», III, Madrid, 1961, pp. 106-107.

dimensión de lo absoluto, que se adentra en las experiencias fundamentales, y orienta su vida en la dirección de una incondicional fidelidad a este absoluto, aún cuando no conozca a Dios de forma explícita y temática, puede ser considerado un creyente anónimo (llamado también «cristiano anónimo»). Rahner ha insistido en el valor salvífico que esta absoluta fidelidad a la conciencia moral puede tener, porque de hecho está ya animada por la gracia y por la llamada de Dios¹⁴⁹.

En la normalidad de la vida el reconocimiento explícito de Dios se asoma espontáneamente. En el mundo secularizado, sin embargo, a menudo es necesaria una ayuda educativa y liberadora para que el hombre pueda observar con más atención y serenidad la experiencia de absoluto que lleva consigo, y abrirse de tal manera al reconocimiento explícito de Dios. En analogía con una vieja palabra del catecumenado se puede hablar de una especie de «mistagogia» de la existencia religiosa. «No habrá, por lo menos hoy, resultado alguno, si antes el ateo, a través de una especie de "mistagogia" no es conducido a percibir su propia experiencia trascendental de Dios. Si el ateo conoce realmente una fe absoluta, una sinceridad absoluta, una entrega desinteresada en bien de los demás, entonces conoce algo de Dios»¹⁵⁰. Dicha mistagogia no es fácil. Deberá, entre otras cosas, acompañarse con una discusión fundamental de las dificultades, de las críticas y de los problemas que siguen a la fe religiosa, por ejemplo, la absolutización de las ciencias, el problema del sufrimiento y del mal, las principales críticas antirreligiosas, las ideologías históricas y horizontales, etc.¹⁵¹.

La obra en la que K. Rahner quiso expresar de forma explícita y temática esta compleja visión sobre el problema de la correlación entre lo humano y la revelación cristiana, indudablemente es *Grundkurs des Glaubens* (1976) su «introducción a la comprensión del cristianismo»¹⁵².

El hombre es presentado ante *todo* como «oyente del anuncio evangélico», como persona y sujeto, abierto a la trascendencia, señalado radicalmente por la responsabilidad ética y por la libertad. Toda su existencia es una búsqueda de salvación, y es comprensible sólo en base al Misterio de Dios en la que está fundamentada.

El conocimiento de su condición de criatura y de la existencia de Dios pertenece a las estructuras mismas del hombre. Su existencia concreta está también fundamentalmente señalada por la posibilidad de situarse frente al misterio de la existencia, y de la fundamental «culpa». Al mismo tiempo esta

¹⁴⁹ K. RAHNER, *Kirchliche und ausserkirchliche Religiosität*, en «Stimmer der Zeit», 98 (1973), 1, p. 5: «Trae la salvación a todo hombre que obedece a la exigencia absoluta de la conciencia y expresa objetivamente en alguna forma de piedad la relación de esta obediencia con Dios. El cristiano católico y el teólogo pueden, pues, aceptar fundamentalmente que, de hecho, toda piedad sincera y según la exigencia de la conciencia es portadora de salvación, está animada por la gracia divina».

¹⁵⁰ K. RAHNER, *Ateísmo y «cristianismo implícito»*, en G. GIRARDI (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, vol. IV, Madrid, 1971, p. 114: «No se conseguirá, al menos en nuestros días, ningún resultado si antes el ateo, por medio de una especie de "mistagogia", no es conducido a la percepción de su propia experiencia trascendental de Dios. Si el ateo conoce realmente una fidelidad absoluta, una sinceridad absoluta, una entrega altruista al bien de los demás, conoce ya algo de Dios aunque no sea consciente de lo que conoce».

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1979. Cfr. A. RAFFELT y K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, en «Christlicher Glaubein modernet Gesellschaft», Band 24, Friburgo, 1981, pp. 5-55.

existencia es el lugar en el que se realiza la experiencia de la gracia y de la salvación (la experiencia de Dios, que libremente se presenta al hombre como salvación).

La historia de la revelación cristiana se inserta en una historia humana que está totalmente señalada por la salvación. Así pues, la historia de la salvación no está encerrada solamente en la historia de la revelación cristiana. La revelación cristiana es una privilegiada interpretación de la historia de la salvación. Desde el punto de vista teológico es la misma luz de la fe la que es ofrecida a cada ser humano, y que se presenta como mensaje cristiano en los profetas y en Jesucristo.

3. La correlación según E. Schillebeeckx

El hecho de citar a E. Schillebeeckx se debe a sus numerosas intervenciones en el tema de la correlación. De su pensamiento deberíamos distinguir algunos momentos: 1) Las primeras intervenciones sobre la correlación, en las que aporta reflexiones críticas sobre el pensamiento de P. Tillich¹⁵³. 2) El período de los grandes libros sobre Jesucristo, en los que se encuentran amplios tratados sobre la función de la experiencia en la revelación y numerosas exposiciones sobre la relación con la «experiencia contemporánea de la existencia»¹⁵⁴. 3) Algunas publicaciones recientes, referidas más directamente a la problemática de la experiencia y de la correlación en la catequesis y en la enseñanza de la religión¹⁵⁵. Aquí dejaremos aparte las primeras intervenciones y, sobre todo, la complicada y discutida problemática sobre la experiencia en la revelación cristiana (aproximación teológica al problema). Nos limitaremos a una síntesis actual sobre todo el problema de la experiencia en la catequesis.

La pregunta orientadora o la idea guía para el problema de la experiencia en la catequesis debería ser la siguiente: ¿Quién es Jesús y qué salvación, de parte de Dios, podemos encontrar en Él hoy? O bien: ¿Cómo podemos hacer la experiencia de la salvación de Dios que se realiza para nosotros hoy en Cristo?

Esta pregunta, pues, está formulada en términos que superan la simple preocupación de la transmisión verbal y de la comprensión intelectual del mensaje cristiano. Parece también inspirarse en la convicción de que ciertas formas tradicionales en las que se hacía la experiencia de la salvación de Dios parece que ya no convencen al hombre de hoy.

La respuesta de E. Schillebeeckx puede sintetizarse en los términos siguientes: La experiencia cristiana hoy no es posible sin una fundamental referencia a la experiencia humana (en la que se revela la trascendencia del hombre), y sin una fundamental referencia a la experiencia de los testigos de

¹⁵³ Per es. E. SCHILLEBEECKX, *Christelijk antwoord op een menselijke vraag? De oecumenische betekenis van de «correlatiemethode»*, en «Tijdschrift voor theologie», 10 (1970), pp. 1-22. Trad. española, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica*, Salamanca, 1973, pp. 115-153.

¹⁵⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, 1981. ID., *Gerechtigheit en liefde. Genade en bevrijding*, Brujas, 1977. Trad. ital., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980.

¹⁵⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Openbaringsdichtheid van menselijke ervaringen en moderne geloofsmogelijkheden*, en «Verbum», 46 (1979), pp. 14-29. ID., *Offenbarung, Glaube und Erfahrung*, en «Katechetische Blätter», 105 (1980), pp. 84-95. ID., *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus*. Eine Rechenschaft, Friburgo, 1979. ID., *Erfahrung und Glaube. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 25, Friburgo, 1981.

Jesús, prolongada y continuada en la praxis liberadora de los cristianos en el mundo actual¹⁵⁶.

Podemos, brevemente, hacer una distinción entre el principio de la correlación y las modalidades de su realización.

a) El principio de la correlación

Como un estribillo se afirma que la experiencia y la revelación están estructural y dialécticamente unidas.

La misma experiencia humana presenta ya algo que se podría llamar «revelación». En la vida diaria tenemos diversas experiencias que son caracterizadas como «revelación». Son experiencias en las que el anonimato de lo ordinario y de lo superficial se rompe y se adelanta improvisadamente una nueva dimensión de lo real: se deja ver, se manifiesta, se revela. Estas ideas habían sido ya desarrolladas más ampliamente por I. T. Ramsey¹⁵⁷.

Lo que se manifiesta no es impositivo. Deja siempre abierta la libertad de la respuesta. La misma cosa que se manifiesta queda aún envuelta en el misterio, en el sentido de que admite siempre interpretaciones distintas.

En el fondo es el misterio del hombre lo que se manifiesta. El hombre va buscando la verdad, la bondad, el amor, la justicia, la felicidad, la libertad...

La misma revelación cristiana está impregnada de experiencia. La revelación del AT se enlaza con experiencias humanas e históricas, interpretadas como experiencias de contacto con Dios. En el NT la experiencia del contacto con Dios se realiza de modo eminente en Jesucristo. Los evangelistas interpretan las experiencias de los apóstoles con Jesús como experiencias de salvación por parte de Dios. En Jesús y en las experiencias de los apóstoles con Él, se hace manifiesta (se revela) lo que Dios quiere ser en la vida del hombre.

Es cierto que la revelación cristiana no es fruto de la experiencia de los apóstoles. Los apóstoles, comunicando e interpretando sus experiencias, no pretenden decir sus impresiones subjetivas. Manifiestamente quieren dar un testimonio objetivo de la realidad que por fuerza propia se les ha manifestado a ellos. Por ejemplo, que Jesús es la suprema expresión de salvación para el hombre. Precisamente porque Jesús es objetivamente esta manifestación es por lo que ellos pudieron hacer, en el plano objetivo, experiencia de Él¹⁵⁸.

Pero los apóstoles para «contar» su experiencia, tenían que hablar con otros, expresar la experiencia con la ayuda de palabras y de esquemas de interpretación. Debían, pues, interpretar. La palabra interpretativa es una parte esencial de la experiencia misma.

Por consiguiente, el muy citado dilema *ex experientia - ex auditu*, que caracteriza las discusiones catequéticas de hoy, no tiene sentido. Experiencia y tradición (= transmisión interpretativa) son inseparables. La interpretación está siempre presente en la tradición neotestamentaria. Los distintos evangelios son

¹⁵⁶ *Opel1baringsdichtheid. op. cit.*, p.16.

¹⁵⁷ Cfr. L. T. RAMSEY, *Religious Language. An empirical placing of theological phrases*. Londres, 1957. Trad. ital. *Il linguaggio religioso*, Bolonia, 1957. Cfr. G. GOSSÉE DE MAUDE, *L'approche a I. T. Ramsey dans «Religious Language»* en «Nouvellevue théologique», 101 (1969), pp. 169-202.

¹⁵⁸ *Offenbarung. op. cit.*, p. 86.

líneas interpretativas diversas, aunque todo haga referencia a una misma experiencia.

Entonces, ¿cómo se presenta el principio de la correlación para la catequesis? La respuesta es: para poder hacer experiencias cristianas hoy es indispensable seguir la estructura general de las experiencias de fe, esto es hay que seguir la pedagogía de Dios.

1) En el plano humano nosotros hacemos experiencias religiosas. Estas experiencias religiosas no son otra cosa que nuestras experiencias humanas consideradas bajo un determinado rasgo, o sea, el de las experiencias profundas y fundamentales. Las experiencias religiosas se hacen dentro de las experiencias humanas generales, interpretadas a la luz de una particular tradición religiosa (como marco de significado).

2) Análogamente se hacen experiencias cristianas. Se trata siempre de experiencias humanas generales, pero insertas en el ámbito de la tradición interpretativa cristiana.

Sin la tradición de la interpretación cristiana no es posible hacer hoy experiencias cristianas. Por otra parte, las experiencias cristianas no se pueden hacer fuera del ámbito de las experiencias contemporáneas.

¿Quién es Jesús y qué salvación de parte de Dios podemos experimentar en nuestro tiempo?

La respuesta no se puede dar unilateralmente desde los textos bíblicos y los documentos de la Iglesia. No se puede dar unilateralmente a partir de las propias experiencias profundas, ni de las simples experiencias sociales de hoy.

La respuesta puede darse únicamente en la correlación entre estos elementos: experiencias fundamentales - experiencia bíblica - experiencia de los problemas sociales de hoy¹⁵⁹.

b) Modalidad de la correlación

E. Schillebeeckx ve el método de la correlación al servicio del tema central: ¿cómo hacer experiencia cristiana hoy?

A este problema no se puede responder apelando simplemente a la experiencia bíblica. En efecto, la revelación bíblica está encarnada en lenguajes y esquemas de pensamiento que dependen fuertemente de una cultura particular. Ya los mismos testigos cristianos (apóstoles y, evangelistas) han tenido que expresar el mensaje cristiano en el ámbito de una cultura. Por lo tanto, para poder hacer auténticas experiencias cristianas hoy, será necesario releer la revelación cristiana con otras categorías culturales.

Incluso la experiencia contemporánea como tal, no ofrece la llave para hacer verdaderas experiencias cristianas hoy. Esta experiencia está situada en una cultura y está marcada por todos los aspectos de limitación de una cultura. Deberá ser liberada y sometida a la criba de la crítica.

El punto neurálgico, según E. Schillebeeckx, hay que buscarlo en el pensamiento negativo, es decir, en la experiencia del sufrimiento.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 86.

A nivel humano la experiencia del sufrimiento desmitifica muchas falsedades y prejuicios y desenmascara las necias interpretaciones de nuestras experiencias.

A nivel cristiano, la experiencia del sufrimiento es radicalmente central en la pasión y muerte de Cristo. Para poder hacer auténticas experiencias cristianas hoy, es necesario realizar un encuentro crítico con la historia del sufrimiento en Cristo. La memoria crítica de pasado (teología de la pasión y de la cruz) llega a ser crítica del mundo actual en sus principales categorías y expresiones.

Hay aquí una crítica recíproca: las interpretaciones de los apóstoles y evangelistas son sometidas a la criba de la crítica científica y de nuestra lectura contemporánea. Por el contrario, nuestra experiencia contemporánea es sometida a la crítica de la Palabra de Dios, particularmente en su expresión rebotante que es la historia de Jesús sufriendo y ofrecido a la muerte¹⁶⁰.

La misma práctica cristiana de la Iglesia hay que someterla continuamente a esta doble criba crítica. La Iglesia no es una Iglesia de santos, sino de pecadores.

Aunque el último período de Schillebeeckx está dominado ampliamente por la problemática del compromiso social y político, como lugar privilegiado de la experiencia cristiana, permanece de todas formas en el fondo la idea de que la búsqueda de un sentido último para nuestra existencia es un punto fundamental de referencia para la comprensión y la práctica del Evangelio¹⁶¹.

III. TRES FORMAS FUNDAMENTALES DE EXPERIENCIA

Los principios generales precedentes ahora hay que precisados y traducirlos hacia la catequesis. Es necesario indicar con mayor exactitud los términos de la correlación en la catequesis.

Una de las raíces principales de las dificultades que acompañan la dimensión experiencial de la catequesis hay que buscada en el hecho de que se habla de experiencia en un sentido demasiado restringido. Se emplean casi exclusivamente las experiencias humanas, no señaladas directamente por la revelación cristiana. O bien, de forma aún más restringida, se polariza la atención sobre algunas zonas de la experiencia humana, por ejemplo lo político y lo social.

Si en cambio se mira hacia la práctica de la transmisión de la fe en la historia de la Iglesia, se constata que todo el proceso está basado en la aportación concertada de tres grandes formas de experiencia:

1. La experiencia humana, esto es, la experiencia del hombre que está a la búsqueda del sentido de la vida, o la búsqueda de Dios y de la salvación, y que descubre la huella de Dios en la creación.

2. La experiencia de los hombres bíblicos, de modo particular Jesús de Nazaret y de los testigos evangélicos de la revelación. Estas experiencias son transmitidas a través de la narración de la historia evangélica.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.89.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 91.

3. La experiencia de la vivencia cristiana, en los grandes testigos evangélicos, a través de la larga tradición de la Iglesia, en los cristianos vivos de hoy en la Iglesia y en el mundo.

1. La experiencia humana y la apertura hacia el Evangelio

Con el término genérico «experiencia humana» o «experiencia antropológica» -que se volverá a tratar en el tercer capítulo- se entiende la dimensión de la experiencia en la que se focaliza el problema del sentido de la vida, en donde el hombre se encuentra confrontado con el problema del origen y del destino último, y en donde generalmente él se descubre criatura, fundamentado en el gran Misterio que está en el origen y al final del hombre. En una palabra, el nivel de la experiencia en la que el hombre descubre huellas e indicaciones que invitan a interpretar el Misterio que está como fundamento del mundo y del hombre en la dirección del Dios bíblico.

Los caminos de acercamiento a la experiencia humana en la catequesis, reseñados en el capítulo anterior, atribuyen notable importancia a la experiencia antropológica.

La atención a este conjunto de problemas humanos, no es una novedad, si bien es verdad que los estudiosos de catequética no le han atribuido siempre la misma importancia. En el plano práctico y operativo de la transmisión de la fe, por ejemplo en las familias y en las comunidades cristianas, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, estos problemas han tenido una función importante. No podía ser diversamente, porque en el centro de la revelación cristiana encontramos la encarnación, la participación de Cristo a las grandes situaciones de la vida humana, la muerte y la resurrección, la culpa y la gracia.

Lo que aparece como nuevo es la fuerte acentuación de estas problemáticas en la época presente. El esfuerzo para hacer conscientes los problemas antropológicos está ciertamente conexo con la civilización secularizada, que impide el desarrollo espontáneo de esta dimensión de la experiencia humana. Muchas personas viven en un estado de alienación, en el sentido de que se encuentran privadas de un claro conocimiento de estos problemas más personales y decisivos para el sentido último de su existencia.

¿En qué sentido esta problemática antropológica fundamental es importante para la evangelización y la catequesis?

a) Condiciones fundamentales para hacer significativa la religión

Una razón de fondo por la cual no se puede menos que dialogar con los grandes problemas antropológicos que emergen de la experiencia y se sitúan en el corazón de todas las religiones, está en el hecho de que ellos determinan, en notable medida, el significado y la importancia de la problemática religiosa en el hombre.

La fe cristiana no podría mostrarse como mensaje de salvación, si el hombre no ve de alguna manera cómo ella corresponde a la existencia humana. En otras palabras, si no existiera ya a nivel de la experiencia vivida el problema de Dios, de la salvación, de la liberación última, de la plenitud del hombre, la religión estaría fuera de la vida.

Nada puede mostrarse como *mensaje* si no estamos ya de alguna manera enlazados o implicados en esa realidad. Un alegre mensaje ofrece una perspectiva de esperanza para resolver un problema que nos interesa, o para realizar una meta hacia la cual estamos dinámicamente orientados.

Por lo tanto, allí donde el hombre no ve con suficiente claridad la conexión entre fe cristiana y los grandes problemas existenciales, o bien no está convencido de que los grandes interrogantes antropológicos son problemas reales del hombre, mejor dicho, inevitablemente personales, no podrá tener interés por la religión como perspectiva de realización humana. La religión se mostrará como separada de la existencia, como esoterismo, sentimentalismo, ilusión, huida de los problemas reales del hombre...

Por consiguiente, la evangelización y la catequesis tendrán que asignar un suficiente espacio a la búsqueda, al estudio, a la profundización de los grandes problemas antropológicos que hacen referencia al sentido constitutivo y último de la existencia humana¹⁶².

En la civilización secularizada, en la que estos problemas antropológicos no figuran en la cúspide de la escala de los valores, o figuran entre las preocupaciones subjetivas, en el sentido peyorativo de la palabra, el esfuerzo explícito para hacer conscientes estos problemas antropológicos, es una exigencia de la evangelización. El evangelizador no puede esperar pasivamente el momento en el que quizás la misma experiencia de la vida desmitificará muchos ideales quiméricos por los cuales no merece la pena gastar la vida. El evangelizador debe invitar a la reflexión crítica.

El ejemplo de Jesús de Nazaret es iluminador al respecto, como se desprende de la parábola de aquel hombre que tenía los campos llenos de cosecha y quería instalarse en sus seguridades terrenas, desinteresándose de los problemas del Evangelio. Jesús le dice con claridad: «¡Insensato! Esta misma noche te pedirán el alma, y todo lo que has acumulado, ¿para quién será?» (Lc 12, 13-21). Así, pues, una referencia a la problemática antropológica para subrayar la seriedad y el significado del mensaje evangélico.

Obviamente no se tiene aquí la intención de decir que la catequesis hay que sustituirla con un curso de filosofía. No se afirma que en lugar de los tradicionales contenidos del cristianismo se deben ahora tratar, con preferencia los temas antropológicos, psicológicos, sociales, pedagógicos, etc.

Se trata de solicitar la atención debida para los grandes problemas antropológicos que son el lugar de la problemática religiosa y de su significación en la vida humana. Se trata de hacer ver que la fe cristiana hace referencia a la problemática más decisiva de la existencia, es decir, al sentido de la vida y de la muerte.

Los caminos para hacer descubrir esta problemática como real, auténtica, identificada con la estructura misma del hombre, son múltiples. Para jóvenes y adultos pueden ser de naturaleza filosófica. La mayoría de las veces, el hilo conductor de la narración, de la literatura, del arte, del cine... funciona como vehículo cultural para una confrontación con estos problemas. En todo caso pueden ser los mismos textos religiosos y bíblicos, porque exigen constantemente la atención para estos problemas, y critican la superficialidad y la inautenticidad del hombre que intenta eludir y sustraerse a la confrontación.

¹⁶² Es la gran verdad afirmada por P. TILLICH en *La dimensión perdida*, citado anteriormente.

b) Lugar de los grandes símbolos religiosos

El descubrimiento y el conocimiento de los problemas antropológicos fundamentales no es sólo una fase propedéutica de la evangelización y de la catequesis. No es un problema que sirve sólo para comenzar, para motivar, el interés y que podría abandonarse cuando el estudio del mensaje está encaminado.

Por el contrario, la experiencia de los grandes problemas del hombre, en la que emergen los rasgos fundamentales de su misterio, es un punto de referencia permanente para la comprensión y el significado del tema religioso y también para la reflexión cristiana.

En efecto, los rasgos constitutivos del hombre suministran los símbolos fundamentales empleados en todas las religiones y también en el cristianismo¹⁶³. Las grandes categorías religiosas son categorías simbólicas, esto es, evocativas del misterio del hombre en su referencia a Dios: creación, gracia y don, pecado y culpa, liberación y perdón, plenitud y esperanza...

Para que el argumento religioso pueda tener una base de comprensión y de significación humana, tendrá que referirse constantemente a los grandes símbolos de la condición humana. El hombre, en su plena autenticidad y en su verdadero misterio no es un impedimento para comprender el Evangelio, sino un punto de referencia fundamental.

Todo esto está plenamente en la línea de la encarnación, en donde lo humano, en sus problemáticas de fondo, viene a ser el lugar de la revelación divina, de manera particular en la vida y en la muerte de Jesucristo.

El problema de la dimensión experiencial de la catequesis no está pues en el hecho de tratar muchísimas temáticas humanas (problemas existenciales, pedagogía, psicología, problemas sociales...), sino de tratar los grandes temas del anuncio cristiano en referencia explícita a la problemática de fondo del hombre, marcada por la condición de criatura, por la gratuidad, por el dinamismo insaciable hacia la realización de la propia existencia y de la de los demás, y también por el mal, por el sufrimiento, por la muerte...

No hay que situarse en una óptica equivocada que lleva fácilmente a grandes ilusiones en relación con la dimensión experiencial de la catequesis. En particular hay que señalar dos cosas.

1. La fe en Dios y la religión no se deducen de la antropología, ni se reconstruyen sobre la base de un simple análisis antropológico. El estudio profundizado del hombre sirve para poner en claro que la fe en Dios no está en las nubes, no es ajena a la realidad del hombre, no es un añadido inútil a la existencia humana. La fe en Dios se adhiere a la problemática fundamental del hombre. Su sentido e importancia se perciben en referencia a los grandes problemas antropológicos.

No se deben, pues, presentar las cosas de la siguiente manera: partimos del estudio de los problemas antropológicos. Después descubrimos a Dios y la religión.

¹⁶³ Cfr. E. FEIFEL, *Fundamentele vereisten voor het katechetisch leren van symbolen*, en «Verbum», 43 (1976), pp. 262-275.

Hay que seguir el procedimiento contrario: tenemos la fe en Dios. Tenemos la religión. Hay que descubrir que están realmente enraizados en el núcleo de la existencia humana.

2. Creer que Jesús de Nazaret es el Cristo (fe cristiana) no es algo que brota automáticamente y espontáneamente de la fe en Dios. Si es verdad que sin el conocimiento y la comprensión de los grandes problemas del hombre el argumento evangélico no aparece significativo e importante para el hombre, no hay que deducir que todos aquellos que se plantean los grandes problemas existenciales y creen en Dios sobre la base de la creación, llegan a ser espontánea y normalmente seguidores de Cristo. Este es un problema distinto.

Para adherirse a Cristo y a la Iglesia intervienen muchos otros factores, además de la aportación de los problemas antropológicos. Entra no sólo el factor «gracia», sino también el factor «libertad», junto con muchas otras cosas que pueden condicionar o perjudicar el encuentro con el mensaje evangélico y su acogida.

2. La experiencia de los hombres bíblicos

Quien quiera hablar de la dimensión experiencial de la catequesis no puede ignorar que la más grande y más importante experiencia en el ámbito cristiano es la experiencia de los hombres bíblicos y cristianos: la gran tradición viviente de la que Dios se ha servido para manifestar gradualmente su salvación en el AT que culmina en la experiencia de Jesús de Nazaret y en la de los apóstoles y de los demás testigos de la primitiva Iglesia, continuada y explicitada en la tradición viviente de la cristiandad. Una catequesis que se quisiera experiencial, debe necesariamente confrontarse con esta tradición de experiencia centrada en la búsqueda y en el encuentro con la salvación que viene de Dios.

Antes de decir una palabra sobre esta experiencia de los hombres bíblicos, es oportuno aclarar, con referencia a la situación concreta de la catequesis y de la enseñanza de la religión, por qué razones la sola experiencia antropológica, por cuanto indispensable, es inadecuada para acceder a la religión y al cristianismo.

a) Insuficiencia de la experiencia únicamente antropológica

Sin la experiencia antropológica y las dimensiones fundamentales del hombre que se manifiestan en ella, la religión no tiene importancia y significación en la vida humana; Sin embargo, el que se queda sólo con la experiencia antropológica -a fortiori con la individual y subjetiva de los alumnos- no puede acceder a la religión, no podrá comprender qué es religión.

Esta tesis se pone en evidente contraste con la quinta variación de la catequesis experiencial, descrita brevemente en el primer capítulo. Por parte de H. Halbfas y muchos otros se sostiene que es posible descubrir en el hombre una «dimensión religiosa» que llega a ser objeto y objetivo de la formación religiosa en la escuela. Esta dimensión religiosa podría reconocerse, describirse y analizarse independientemente del estudio de las religiones positivas.

Veamos algunas razones por las cuales esta posición no es sostenible¹⁶⁴.

1) Un principio antropológico general

Si se quiere saber cuáles son las dimensiones fundamentales del hombre y la importancia que tienen, es indispensable recurrir a las expresiones culturales (productos culturales) en las que estas dimensiones se concretizan. La razón es que estas dimensiones no existen sin su expresión cultural.

En concreto, si se quiere saber qué es la literatura y qué significado puede tener para la humanización del hombre, es necesario acercarse a las grandes obras de literatura nacional e internacional. Si se quiere saber qué es la música y cuál es su importancia para la realización humana del hombre, hay que ir hacia los grandes compositores y las grandes interpretaciones de las obras musicales. y así en cada campo de lo humano. Las dimensiones de lo humano no existen sino en sus expresiones y concretizaciones culturales.

En particular, cuando se trata de saber qué es religión, cuál es su importancia y su cabida para la realización humana del hombre, no se puede pensar que nos podemos limitar a las experiencias subjetivas y personales.

Para saber qué es religión, necesariamente hay que acercarse a las grandes expresiones culturales en las que se ha encarnado la fe religiosa. Hay que estudiar a los grandes hombres de la experiencia religiosa. Hay que estudiar los libros religiosos, las fuentes, los ritos religiosos, el credo de las religiones...

A fortiori, cuando el estudiante se queda con sus formas de experiencias muy individuales y subjetivas, no comprenderá a partir de ellas qué es religión o dimensión religiosa del hombre. De las experiencias individuales y subjetivas no se saca mucho.

2) Los signos de la trascendencia están ligados al lenguaje religioso

Indiscutiblemente hay en el hombre y en el universo indicios de la trascendencia que invitan a leer y a interpretar el misterioso fundamento de la existencia en la dirección del Dios bíblico. - Pero esta lectura no se hace sin el lenguaje religioso, y, hasta cierto punto, sin la fe religiosa.

Generalmente todos aquellos que han querido comprender la dimensión religiosa a partir de la sola experiencia humana han caído en incoherencias, en el sentido de que, para decir qué es religión y religioso deben de todas formas acudir a las religiones positivas. Este reproche se le ha hecho a W. James¹⁶⁵, a H. Halbfas¹⁶⁶, a Werkboek¹⁶⁷, y a toda la línea de enseñanza de la religión que quisiera descubrir la dimensión religiosa sin recurrir a la Biblia o a las religiones positivas.

¹⁶⁴ Críticas fundamentales se encuentran ya en el vol. G. STACHEL (ed.), *Exisientiale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamental theologischen und religions padagogischen Ansatzes von H. Halbfas*, Zurich, 1969.

¹⁶⁵ Cfr. A. VERGOTE, *Religión*, op. cit., pp. 120.124.

¹⁶⁶ Cfr. G. BAUDLER, *Religiose. Erziehung heute*, op. cit., pp. 365.373.

¹⁶⁷ Cfr. J. A. VANDERVEN, *Naar een leerproees van geloof en ervaring*, en «Tijdschriftvoor theologie», 22 (1982), pp. 268:273.

3) Las grandes religiones no nacen de las experiencias antropológicas

Quien quisiera reducir las grandes religiones a las experiencias antropológicas tendría un concepto simplista de religión. El hecho de que en todas las religiones las experiencias antropológicas constituyen una dimensión fundamental, no significa que dichas experiencias originan las religiones. Las grandes religiones nacen mucho más de las experiencias con Dios y con la salvación vividas por los grandes fundadores (cada fundador, Jesucristo, o un pueblo entero, por ejemplo Israel). El conjunto de las experiencias históricas y culturales de estos hombres religiosos con Dios y con su salvación son fundamentales para comprender las religiones.

En este sentido las religiones no son todas iguales, no son idénticas y no aparecen simplemente como variantes de una común experiencia antropológica.

Este sería en el fondo una forma de modernismo.

Lo que hemos formulado en términos teóricos encuentra una confirmación en la práctica de la enseñanza religiosa en la escuela. Muchas veces se oye la queja, incluso ante el estudio de la religión sobre una base fuertemente antropológica: bellísima la profundización del misterio del hombre; pero cuando se pasa al cristianismo hay un *salto*... Justamente la impresión de «salto» y de «dualismo» que se quería evitar con el recurso a la experiencia humana aparece de nuevo.

No se trata sólo de un error didáctico. Se toca aquí un elemento constitutivo, que puede ser superado sólo a través de una forma de acogida de la experiencia histórica y cultural de la cual nacen las grandes religiones.

En concreto, la acogida de la experiencia histórica de Israel y del Nuevo Testamento¹⁶⁸.

En síntesis, para saber qué es religión; hay que estudiar las obras y las expresiones culturales de las religiones, porque sin ellas la religión no existe. Para saber qué es cristianismo, necesariamente hay que estudiar el cristianismo en sus principales expresiones culturales: su historia y sus fuentes, su tradición y su credo, su ética, sus ritos, su organización, etc.

b) La revelación cristiana se realiza en una gran tradición de experiencia

Un segundo punto sobre el cual, siempre con referencia a la catequesis, es necesario centrar la atención es el hecho de que la revelación cristiana no existe desligada de la gran tradición de experiencia en la que se ha encarnada.

No es exacto contraponer experiencia y revelación. La Biblia es también y constituye la historia de una gran experiencia.

Las múltiples y variadas experiencias de los hombres bíblicos, de modo particular de Jesucristo y de los apóstoles con El son el camino escogido por Dios para manifestar su salvación: lo que El quiere ser en la vida del hombre y lo que el hombre debe hacer para acogerle como Dios de la salvación en la propia existencia.

¹⁶⁸ Cfr. W. VELDHUIS, *Ervaring, taal en iraditie*, en «Tijdschrift voor theologie», 22 (1982), pp. 257-258.

Esta consideración completa la anterior. El modo en el que el cristianismo se comprende a sí mismo está centralizado en la experiencia de la salvación en el AT y en el NT. En este sentido, el Concilio Vaticano II, como hemos indicado antes, ha integrado y completado felizmente la idea de revelación, que el Concilio Vaticano I había asociado, demasiado exclusivamente, al aspecto de «revelación verbal»: la comunicación verbal de nociones y de decretos que de otra manera no se podría conocer acudiendo simplemente a la luz de la inteligencia¹⁶⁹.

La gran experiencia de Israel con Yahveh en el AT, la experiencia de Jesucristo y la experiencia de los apóstoles con El, pertenecen a la esencia misma de la revelación cristiana. No es pensable ni posible que el patrimonio revelado pueda ser aislado de este contexto histórico y experiencial en el que se ha verificado.

No es el caso de insistir ulteriormente obre esta integración del concepto de revelación por obra del Vaticano II, que debería ya ser suficientemente conocido en ambientes catequísticos¹⁷⁰.

3. La experiencia de la vivencia cristiana

Para comprender y acoger el mensaje evangélico como alegre mensaje de liberación y de salvación para el hombre de *hoy*, nunca es suficiente recurrir a la simple experiencia antropológica. *No* basta con explorar a lo largo y a lo ancho la experiencia de los testimonios bíblicos. Es indispensable la aportación de una tercera forma de experiencia: la de la vivencia cristiana¹⁷¹.

Hay que observar en seguida que en todos los tiempos de la Iglesia esta forma de catequesis, enraizada en el cristianismo vivido en el ámbito familiar, en el barrio, en la comunidad... ha sido una forma fundamental de transmisión de la fe. Ha sido de tal forma determinante que, incluso en tiempos de escasa enseñanza catequística a nivel de las parroquias, o ante métodos' catequísticos muy deficientes, la fe cristiana pudo echar raíces en las nuevas generaciones de cristianos.

El término «vivencia cristiana» indica la amplia gama de experiencias que se refieren al testimonio y ala práctica de la fe cristiana en la vida diaria.

No es superfluo indicar algunas razones por las que la experiencia antropológica y la experiencia de los hombres bíblicos no pueden por sí solas llevar el peso de la catequesis y de la evangelización¹⁷².

a) La fe cristiana .no es simplemente una colección de testimonios *históricos*.

¹⁶⁹ Cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges, 19662. Trad. española, *Teología de la revelación*, Salamanca, 1967.

¹⁷⁰ Cfr. L. BAKKER, *¿Qué lugar ocupa el hombre en la divina revelación?*, en «Concilium», 1 (1967), pp; 23-42. P. VANLEEUEWEN, *Historia de la constitución sobre la divina revelación* en «Concilium», 1(1967), pp. 7-22. P. Ros SANO, *Rivelazione e storia Della salvezza*, en «Yia, Verita eVita», 16 (1967), n. 15, pp. 20-27. R. MARLÉ, *Quelle théologie de la révélation?*, en «Catéchese», 16 (1976), n. 63, pp. 171-180. P. EICHER, *Das offenbarungdenken in seiner katechetischen Konsequenz*, en «Katechetische Bliitter», 101 (1976) ,pp. 289-305.

¹⁷¹ J. MOURROUX, *L'esperienza cristiana*, Brescia, 1956. Cfr. J. P. JOSSUA, *Experiencia cristiana y comunicación de la te*, en «Concilium», 85 (1973), pp 239-251.

¹⁷² La problemática está tratada en el último capítulo.

Es una inmensa realidad vivida y viva. Constituye continuamente un mundo de sentido y de significados que modifican el rostro de la cultura.

Los valores y los significados que ella aporta, no nacen de datos sociales y culturales, sino que *son* creados a través del compromiso de los cristianos.

En otros contextos históricos y en nuevos contextos culturales, los cristianos renovándose siempre, dan configuración concreta y densidad cultural a la fe evangélica, creando lenguajes, ritos, valores, actitudes éticas, instituciones y realizando *frutos* de profunda liberación, que llegan a hacerse visibles en los «frutos del Espíritu, Santo».

El cristianismo *no* es reductible a la cultura, pero no se comprende fuera del mundo concreto de significados que el «hic et nunc» está creando y realizando en la cultura y en la historia.

Para comprender este complejo mundo del significado cristiano que *hoy* se crea y se realiza, no es nunca suficiente observar las cosas desde el exterior, con la actitud del turista que percibe comportamientos curiosos sin comprender el alma. Es necesario entrar en casa, aprender el lenguaje para poder comunicar *con* la gente que habita esta inmensa casa, ponerse a la mesa y comer de lo que viene servido, ponerse a trabajar junto con los demás sobre el terreno para darse cuenta de lo que significan los valores del Evangelio y cuál es la liberación que él aporta al hombre. De este modo se puede también comprender dónde se encuentran las raíces y las fuentes de esta actitud cristiana.

b) La vivencia cristiana es indispensable como concretización del anuncio evangélico. Si las cosas no se ven en el presente, es difícil comprender el significado de las indicaciones evangélicas.

c) La credibilidad de la oferta evangélica queda ligada fuertemente al valor concreto del testimonio. De modo particular hoy se quiere conocer el valor del Evangelio a través de los *frutos* que produce en el hombre: su libertad, bondad, serenidad, apertura a los aspectos positivos del mundo.

En una palabra, se quieren ver los frutos del Espíritu. Para ver dónde vive Cristo, hay que seguir la invitación de Jesús de Nazaret: *Venid y ved*.

IV. EL PRINCIPIO DE LA CORRELACION EN EL AMBITO DE LA CATEQUESIS

Disponemos ahora de elementos suficientes para precisar la articulación del principio de la correlación en la catequesis. En su aspecto negativo se trata de no absolutizar una sola de las susodichas formas de experiencia con menoscabo de las otras.

En su aspecto positivo se trata de interpretar la correlación como convergencia, diálogo recíproco y crítico entre lo humano, la revelación en Cristo y la experiencia de la vivencia cristiana. En esta óptica hay también que reducir el esquema pregunta-respuesta, que a menudo figura como expresión principal de la correlación,

1. El peligro de absolutizar sólo una forma de experiencia

Cada una de las tres formas de la experiencia, de las que hemos hablado anteriormente, está presente en la catequesis contemporánea. Ciertas líneas prefieren una u otra forma de experiencia, dejando en la sombra los otros aspectos.

Mientras se trata de acentuaciones o de preferencias, la diversidad es expresión de la riqueza y de la capacidad de adaptación que caracteriza la predicación de la fe en los distintos ambientes y culturas. No es ciertamente un ideal que todo sea reducido a una sola fórmula o a un único planteamiento de la catequesis.

Hoy se constata que ciertas formas de catequesis tienden a absolutizar una sola forma de la experiencia, descuidando o ignorando las otras. Este problema hay que aclarado brevemente. Ciertas líneas de enseñanza de la religión y de catequesis muestran un interés unilateral para la problemática humana general, para la religiosidad no confesional, para la problemática social y política. La experiencia de la vivencia cristiana en las comunidades queda ampliamente fuera de la perspectiva, o bien se hacen únicamente referencias verbales a dicha experiencia, sin realmente programar e. incluir en la formación cristiana momentos de vivencia cristiana. La referencia a la gran experiencia bíblica y a los hechos centrales de la vida y de la enseñanza de Jesús es reducida. O bien, los datos bíblicos son utilizados en la medida en que permiten aclarar los problemas personales del alumno y a potenciar su humanidad.

De manera análoga hay movimientos de catequesis en los que la experiencia de la comunidad cristiana y del cristianismo vivido en grupo es exaltada. Algunos focalizan principalmente la parte relacional y afectiva, junto con la experiencia de oración y de celebración litúrgica. Otros favorecen el empeño común en el ámbito social Y político (por ejemplo, algunas comunidades de base en Europa).

La acentuación de esta única dimensión lleva fácilmente a desequilibrios. Si falta la confrontación esencial Y prolongada con las otras formas de experiencia, que determinan la transmisión equilibrada de la fe cristiana, nacen comunidades de élites y cerradas «sectas» en la Iglesia). La unilateral acentuación de la praxis y de la reflexión sobre la praxis corre el riesgo de limitar la riqueza de la práctica cristiana y de buscar el Reino de Dios ante todo en lo social y en lo político. Si no se realiza una suficiente confrontación con los grandes problemas antropológicos, los movimientos de emancipación y de liberación corren el riesgo de sacrificar lo humano a las estructuras o de esperar de las nuevas estructuras una salvación que ellas no pueden dar al hombre.

Ciertos movimientos de catequesis exaltan unilateralmente la experiencia bíblica. Se tiende a hablar de Dios y de religión únicamente a partir de Jesucristo. En esta línea se sitúa la rígida aproximación de K. Barth (el cual, sin embargo, supo mitigarla con muchos otros elementos de su teología). En el ámbito católico, no pocos interesados en la catequesis, aún ignorando todo respecto a K. Barth, siguen posiciones cercanas a las suyas. Varias personas que reivindican rigurosamente la dimensión teológica de la catequesis, toman en: realidad una posición que absolutiza la revelación bíblica y minimiza al Dios de la creación que se hace conocer independientemente del encuentro directo con el Evangelio (si bien este conocimiento queda inicial y muy imperfecto).

Cada uno de estos aspectos es bueno en sí. Pero absolutizándolos se cede a la unilateralidad y se camina sobre un sendero que difícilmente puede asegurar la transmisión de la fe cristiana en el mundo de hoy. Esta dicotomía en los ámbitos de la experiencia, que pertenecen juntos y aseguran una fructuosa transmisión de la fe, es un riesgo real de la catequesis contemporánea¹⁷³.

2. Correlación-complementariedad-circularidad

La catequesis debe, en todo caso, evitar atrincherarse en una sola de las susodichas formas de experiencia, olvidando las demás. Debe salir de la restringida bipolaridad del binomio experiencia-revelación, para entrar en el diálogo entre los tres polos que condicionan la transmisión de la fe cristiana: el hombre - la revelación bíblica - la experiencia de la vivencia cristiana.

Es indispensable la complementariedad entre estas tres formas de experiencia. Sin embargo, no es suficiente hablar de complementariedad y de convergencia entre estos tres elementos. Su relación hay que verla a la luz del principio de la correlación. El término «correlación» es apropiado para caracterizar, por lo menos en parte, las relaciones que median entre los diversos elementos de la transmisión de la fe. Insiste en la relación recíproca, en la interdependencia, en el mutuo influjo de los diversos factores, en el respeto a su autonomía ya la aportación específica de cada uno¹⁷⁴.

Podemos también añadir que las tres formas de la experiencia que entran en la transmisión de la fe y de la catequesis deben tener un movimiento circular entre sí. Cada profundización de un elemento permite captar mejor los otros. Al mismo tiempo hace también necesaria la profundización de los otros.

Cuando por ejemplo se llega, en el plano antropológico, a comprender que el amor es una realidad constitutiva del hombre, se tiene también la posibilidad de comprender más a fondo el mensaje evangélico sobre la caridad, y se logra ver mejor la importancia del amor en la vivencia cristiana. Cuando se comprende mejor el mensaje evangélico, se siente a menudo la necesidad de revisar críticamente la propia práctica del amor, etc.

Otro ejemplo. La participación a una auténtica experiencia de oración en un grupo cristiano, puede constituir una base para comprender mejor el sentido de las palabras evangélicas sobre la oración. Por el contrario, una mejor comprensión de la enseñanza evangélica sobre la oración se traduce en una práctica distinta de la oración en la vida cristiana.

Los ejemplos se podrían multiplicar a placer.

En un plano muy sencillo los cristianos viven el principio de la circularidad. A menudo se oye la afirmación que un determinado texto del Evangelio, leído cientos de veces sin encontrar en él nada de particular, un día llega a ser elocuente y presenta una perspectiva insospechada. Esto a menudo está conexo a algún cambio en la misma experiencia humana: madurez con los años, mayor conciencia de los problemas antropológicos, experiencia de sufrimiento,

¹⁷³ Para darse cuenta de este peligro de unilateralidad puede ser útil leer las distintas intervenciones del Sínodo 1977 sobre la catequesis. Cfr. G. CAPRILE (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi 1977*. Quarta assemblea generale, Roma. 1978.

¹⁷⁴ Para la bibliografía, cfr. los títulos citados en el párrafo segundo.

desgracia, etc. Por el contrario, un serio contacto con un texto bíblico puede de golpe relativizar ideales y valores que hasta entonces han llenado el espacio de la existencia, como se desprende claramente de la historia de los convertidos. También el encuentro con los grandes testigos del cristianismo puede dar una densidad y un realismo a las palabras del Evangelio, que antes no se había nunca asomado en el horizonte de nuestra comprensión cristiana.

3. El conocimiento de Dios a partir de lo creado

Cada una de las grandes formas de experiencia de las que hablamos anteriormente, tiene una propia e insustituible contribución que aportar. Las afirmaciones sobre la correlación y sobre la circularidad no deben nivelar esta aportación específica.

En la catequesis, sin embargo, se insiste casi únicamente en el hecho de que los contenidos de la revelación no se pueden extraer de la experiencia humana. Podría igualmente ser importante subrayar que la fe en Dios a partir de la creación, y toda la percepción de los problemas fundamentales del hombre que ella presupone, son indispensables para la escucha de la revelación cristiana¹⁷⁵.

Por lo menos hasta cierto punto, la fe en Jesucristo depende de la fe en Dios. Es ciertamente verdad que la fe en Jesucristo constituye una enorme profundización de la fe en Dios.

La declaración del Concilio Vaticano II acerca de la posibilidad de conocer a Dios independientemente de la revelación directa en Cristo Jesús, expresa una orientación que es importante para la catequesis. Se inscribe, por otra parte, en la línea de la gran tradición cristiana.

Desde el punto de vista teológico no parece del todo correcto –como hacen algunos por reacción contra la dimensión experiencial de la catequesis– enfocar toda la catequesis de la revelación bíblica en Jesucristo y en los datos teológicos. La misma revelación bíblica remite con frecuencia hacia el conocimiento de Dios que tiene su propia consistencia y fisonomía a partir del encuentro con lo creado.

El efecto negativo de una catequesis que absolutiza sólo la revelación bíblica y valoriza poco la manifestación de Dios en la creación, como también la obra del Espíritu que está presente en la búsqueda religiosa de la humanidad, es evidente: la historia bíblica aparece a los ojos de muchos, sobre todo adultos y jóvenes, como simple «pasado», lejano pasado, en el sentido peyorativo de la palabra. Si no se descubre, en primer lugar, la problemática religiosa como perteneciente al hombre de hoy, esto es al hombre concreto, en su constitución fundamental, es casi inevitable que el mensaje bíblico aparezca como algo sin sentido para el hombre de hoy y que no atañe a nuestro quehacer humano.

Además, el conocimiento de Dios a partir de la creación, nunca es sólo una afirmación sobre la existencia de Dios. Es siempre y al mismo tiempo también una experiencia de nuestra existencia en referencia a Dios. La existencia humana, como también la realidad de la naturaleza, se hace conocer como indicio de lo que es el más allá, el trascendente. Dios es conocido como fundamento: del don de la vida, como posibilidad de dar un sentido último a la vida a pesar de las experiencias negativas que obstaculizan su camino. En tina palabra, la afirmación de Dios a partir de la creación y sobre la base de la

¹⁷⁵ Cfr.. A. VERGOTE, *La formation de la foi dans une éducation renouvelée*, op. cit., pp. 25-28.

experiencia humana sitúa nuestra existencia en la perspectiva de espera hacia Dios.

El que no espera nada de Dios para la realización de las posibilidades connatural es a la existencia humana, muy difícilmente se interesará por el Evangelio.

4. La crítica profética

Para evitar que la correlación entre la experiencia humana y la revelación bíblica sea entendida según un esquema simplificador e incluso falso, esto es, de una simple continuidad lógica, o del simple verter un «contenido» en «forma» de la experiencia humana, es indispensable atraer la atención sobre una característica fundamental de la revelación bíblica: la crítica profética. Ciertamente no es la única. La Palabra de Dios es también esperanza, alegría, perdón, animación. Pero la crítica profética es una dimensión real de la Palabra. Si en el Evangelio hay rasgos que pueden fascinar enormemente el corazón del hombre, es también verdad que él está en contraste con las tendencias y los deseos espontáneos de los jóvenes y de los adultos, de modo particular con el planteamiento egocéntrico de la vida.

En la revelación cristiana la experiencia humana es criticada. Los ídolos son desmitificados. Las falsas representaciones de Dios son denunciadas. La práctica religiosa está constantemente bajo la crítica de la palabra profética. La presencia de los cristianos en los diversos sectores de la vida está sometida a la crítica de la palabra evangélica...

No hay que buscar fáciles analogías entre la crítica evangélica y la «teoría crítica de la sociedad», elaborada por la escuela sociológica de Francfort, en clave fuertemente marxista. También la liberación política y social está sometida a la crítica del Evangelio. Ella no coincide con la realización del Reino de Dios¹⁷⁶.

El encuentro dialéctico y crítico entre la experiencia humana y la revelación, sin embargo, no tiene un sentido único. No es sólo la palabra evangélica lo que critica al hombre. También nuestra manera de leer y de interpretar el Evangelio está sometida a crítica y a revisión. La crítica viene, por ejemplo, de las ciencias empíricas, como también de la larga tradición de la práctica de la vivencia cristiana (tradición de la Iglesia). Estas formas de crítica son importantes para que la Palabra de Dios pueda ejercer su propia función crítica en relación con lo humano. De otro modo se acaba en posiciones fundamentalísticas y en lecturas subjetivas del mensaje evangélico.

La crítica del hombre y de lo humano es una de las modalidades para adherirse a la experiencia humana. Al mismo tiempo es también signo de una cierta discontinuidad entre la pregunta del hombre y la respuesta por parte de Dios.

5. La dialéctica pregunta-respuesta

El esquema pregunta-respuesta, ampliamente difundido en la catequesis y considerado por muchos como la expresión principal del principio de la correlación, representa, en términos generales, un esquema utilizable para

¹⁷⁶ Cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DOCTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione»*, Ciudad del Vaticano, 1985, pp. 16-22, 26.27.

caracterizar algunos aspectos del encuentro con el Evangelio. Pero conviene no urgir demasiado el esquema pregunta-respuesta y sobre todo no absolutizarlo. Veamos algunas razones por las cuales su validez es simplemente relativa¹⁷⁷.

1) Hemos insistido lo suficiente en el hecho de que el encuentro con el Evangelio en la predicación y en la catequesis no se puede reducir a dos términos, sino que su misma constitución pide tres. No basta con hablar de experiencia humana y de respuestas que son dadas por Dios. Está también la gran tradición de la vivencia cristiana en la Iglesia, a través de la historia y en la actualidad.

2) La experiencia no está puesta sólo en la parte de la pregunta humana. Está también presente en la revelación bíblica y en la práctica de la vivencia cristiana. También la respuesta está, por su misma naturaleza, marcada por la experiencia.

3) El esquema pregunta-respuesta puede ponerse al contrario. Es también correcto afirmar que Dios pregunta, pide, solicita, propone, critica... y que el hombre debe responder.

4) Las muchas preguntas intelectuales que nacen en el hombre bajo el impacto de la vida, no reciben en la revelación cristiana, una respuesta explicativa y resuelta. Los grandes problemas acerca del sufrimiento, el mal, la muerte,...; se quedan como antes. El creyente no dispone de explicaciones intelectuales de las que el no creyente estaría falto. La fe cristiana no apaga los aspectos intelectuales y existenciales de los grandes problemas de la vida. Antes bien, como problemas, los hace más agudos.

5) La revelación cristiana invita con frecuencia al hombre a cuestionarse, a problematizarse, a criticar sus propias e ingenuas certezas, porque éstas no pueden asegurar un sentido definitivo a la vida humana.

6) La invocación de la salvación de Dios por parte del hombre para resolver muchos problemas materiales y concretos de la vida, parece quedarse sin respuesta. Dios parece esconderse en el propio silencio. Dios no quita los males del mundo ni tampoco los sufrimientos que nuestra imaginación proclama a menudo incompatibles con una creación bien concebida y estructurada.

7) Las preguntas del hombre no constituyen simplemente la forma prefabricada de los contenidos revelados. No son lo «negativo» de los contenidos evangélicos. La respuesta evangélica está en una actitud crítica hacia la pregunta del hombre. La propuesta, a menudo, escandaliza. Muchas personas quedan perplejas, no entienden...¹⁷⁸.

6. Límites del principio de la correlación

El hecho de haber insistido hasta ahora sobre la gran importancia del principio de la correlación en la catequesis y en general en el acceso a la revelación cristiana, no significa que dicho principio esté en grado de contener toda la realidad de la revelación. Por otra parte, de paso, hemos insistido ya que no hay que absolutizar el principio de la correlación.

¹⁷⁷ Estas precisiones no se refieren en primer lugar al esquema de Paul Tillich, sino a las simplificaciones que se hacen en el ámbito de la catequesis.

¹⁷⁸ Buenas precisiones sobre este tema en *Zielfelderplan Grundschule, op. cit.*, pp. 16-20.

De forma sintética podríamos indicar algunas cosas que hacen reflexionar sobre la limitación de la correlación en la catequesis.

La primera razón está situada en el mismo plano de la antropología. Hemos insistido en el hecho de que la dimensión religiosa pierde su importancia, cuando los problemas antropológicos referentes al sentido último de la existencia humana no son reconocidos como tales, esto es, como verdaderos problemas humanos y como problemas que ponen en juego el sentido de mi existencia.

De este dato, sin embargo, no podemos concluir que los problemas antropológicos son la fuente o la causa de la religión. El hombre que cree en Dios, no lo hace en primer lugar porque vive problemáticamente su propia existencia. No hay dependencia lógica y causal de la fe religiosa respecto a los problemas antropológicos.

Los grandes interrogantes de la existencia humana son el lugar en el que se manifiesta la adhesión de la religión a la realidad del hombre. Son el nivel de la experiencia que invita a pensar en el fundamento misterioso de la existencia en la dirección o en la línea del Dios viviente de la fe.

Una segunda razón por la que hay que ver los límites del principio de la correlación es la gratuidad de la iniciativa salvífica de Dios. Es una iniciativa que no está condicionada por nada. Parte enteramente de Dios mismo. Por cuanto esta iniciativa emprende el diálogo, a nivel personal y a nivel del pueblo de Israel, con la espera y la imploración de salvación por parte del hombre, la iniciativa con la que Dios entra en el hombre y en la historia y hace conocer su propia «cercanía» (Emmanuel = Dios con nosotros), su presencia es desconcertante y perturbadora. Lo que El quiere ser en la vida del hombre altera no poco el modo espontáneo de concebir la existencia y de realizarla. El proyecto de la realización egocéntrica se invierte totalmente.

Esta discontinuidad, que consiste en la absoluta gratuidad de la iniciativa de Dios, de todas formas no está fuera de la analogía con otro dato de la antropología que generalmente es explotado en la dimensión experiencial de la catequesis. También a nivel humano el otro, esto es el otro ser humano, cruza mi camino en el signo de la gratuidad. El pobre, el huérfano, la viuda –para decirlo con términos bíblicos- cruzan terriblemente mis proyectos egocéntricos. El prójimo está allí y se anuncia por sí solo, incluso cuando no es, en absoluto, cómodo para mis proyectos de propia realización. El otro pide ser reconocido como otro, como persona. Exige ser acogido en el diálogo, en el amor, en la justicia, en la promoción de su existencia... Esto es a menudo desconcertante y trastorna mucho.

Sin embargo, precisamente, la gratuidad de la presencia del otro es el lugar por excelencia de la humanización. Sólo en el reconocimiento ético del otro, en el amor y en la justicia, es posible llegar a ser auténticamente humanos¹⁷⁹.

7. El planteamiento concreto de la catequesis

La tesis explicada anteriormente insiste en el hecho de que una adecuada catequesis debe siempre establecer el diálogo con las tres grandes dimensiones de la experiencia: la dimensión del hombre que está a la búsqueda del sentido de la vida; la de los grandes testigos bíblicos; la del cristianismo vivido en el mundo

¹⁷⁹ Cfr. R. BURGGRAEVE *La buona e la cattiva coscienza nel pensiero di E. Levinas*, en «Salesianum», 45 (1983), pp. 311-335, 593-622.

de hoy y en la realidad de la Iglesia. Si faltara una de estas formas de experiencia, la catequesis estaría incompleta. y en larga medida también infecunda.

a) El punto de partida

En el plano práctico no se puede afirmar con absoluta certeza que hay que partir de una o de otra de estas formas de experiencia. En la práctica de la Iglesia, las tres formas de experiencia, de las que hablábamos antes, se toman como punto de partida en la catequesis.

En América Latina y en varias zonas de África la experiencia de la vivencia cristiana en la comunidad o en el pequeño grupo llega a ser punto de partida o fulcro de la formación a la vida cristiana.

En muchas zonas de Europa y del mundo occidental, el proceso de formación catequística toma el arranque de los grandes problemas antropológicos y de haber recuperado el problema religioso Como problema central de la vida.

En muchas partes, en Europa y en otros lugares, entre católicos y protestantes, existen itinerarios de formación cristiana que decididamente parten de la Biblia y toman siempre la Biblia como punto central de referencia. El criterio que debe decidir .la preferencia por una o por otra forma de experiencia como inicio del proceso catequístico es el contexto concreto en el cual hay que evangelizar. El contexto concreto no se refiere sólo a la situación social y cultural, sino también a la situación de cada uno en relación con la fe.

Cuando está presente una fe sustancial en Dios, enmarcada en una lectura de la existencia humana que focaliza las esperanzas con respecto a Dios, las condiciones para un encuentro más directo con el Evangelio están ya presentes. La catequesis, en este caso concreto, puede también partir directamente del anuncio evangélico, referido a esta fe en Dios y a estas esperanzas.

Cuando estas esperanzas no están presentes, o no son suficientemente conscientes, adherentes a la vida, es indispensable un trabajo educativo y una iluminación de la inteligencia para hacer descubrir en la experiencia humana las huellas de Dios y la espera dinámica de la existencia hacia este Dios.

Es importante que este principio sea claro: incluso si por motivos educativos y ambientales la catequesis toma el arranque de una de estas tres formas de experiencia, no puede realizar la propia tarea sin llevar a los catequizandos a una confrontación, suficientemente profunda, con las otras formas de la experiencia cristiana.

Si, por ejemplo, en una primera fase se acentúa la experiencia de la vivencia cristiana en la propia familia y en la comunidad, en una fase sucesiva será preciso profundizar en la experiencia bíblica y en la antropológica.

O bien, si el contexto ambiental hace conveniente la profundización de la problemática antropológica, será necesaria la confrontación prolongada y profundizada con la vivencia cristiana en la comunidad cristiana y con las grandes experiencias de la Biblia y de la tradición cristiana.

Aún más, el que toma el punto de partida de la Biblia, como lo hacía el método kerigmático, no podrá contentarse con algunas «actualizaciones», sino

que deberá confrontarse seriamente con la problemática existencial y con las experiencias del cristianismo vivido en la comunidad y en la Iglesia.

El principio de la correlación y de la circularidad sugiere además que el acercamiento a las distintas formas de experiencia no sea puramente en fases sucesivas en el tiempo, sino que de alguna manera sea contemporáneo.

Por este motivo se podría decir que la comunidad cristiana (y dentro de ella también el ambiente de la familia cristiana, los movimientos de acción católica, otros grupos) es el lugar privilegiado y específico de la catequesis, porque los tres ámbitos de la experiencia, dentro de ciertos límites, están presentes. La actuación del cristianismo en la comunidad concreta llega a ser entonces decisiva para la realización de la catequesis. La catequesis podrá ser buena, anclada en las tres dimensiones de la experiencia cristiana, si la vida cristiana está también anclada en ellas.

b) Las distintas funciones de la experiencia humana

Por lo que respecta específicamente a las funciones de la experiencia humana en la catequesis, en síntesis han sobresalido los siguientes aspectos.

1) Función didáctica

El recurrir a la experiencia ha tenido en el pasado y debe tener también en el presente, un significado o función didáctica. La transmisión del mensaje cristiano no puede prescindir de un bagaje de nociones y de palabras que tienen ya una configuración propia en el lenguaje y en la cultura. Las palabras, las nociones, los símbolos que remontan a la tradición cristiana y a la Biblia deben poderse enlazar con conceptos sacados de la experiencia contemporánea de los alumnos. De otro modo no habría ninguna posibilidad de comprensión y de comunicación. Esta es una ley didáctica general, para cualquier materia de enseñanza. Para poder conocer cosas nuevas, es indispensable que se pueda conectar con el mundo experiencial concreto, esto es, con conocidos que ya lo poseen.

2) Función de personalización de la problemática religiosa

La experiencia humana, en esta dimensión de problemática antropológica fundamental, ha tenido siempre y desempeña sobre todo hoy la función de personalización de la problemática religiosa.

Hay que prestar mucha atención al hecho de que estos problemas antropológicos de fondo, son problemas reales. En cierto sentido son los problemas más importantes de la vida, ciertamente más decisivos que muchos aspectos materiales y sociales de la vida. Son problemas que compenetran a cada persona y que ningún otro puede resolver por ellos. No se puede por menos evitar el tomar posición con respecto a ellos.

Si no se llega a ver que la problemática religiosa en último análisis se enlaza con los problemas antropológicos fundamentales, y no se logra ver que los problemas antropológicos son mis problemas más importantes y decisivos, la religión no puede «interesar» y no puede tener importancia para la persona.

3) Símbolos religiosos fundamentales

El recurrir a la experiencia humana es indispensable para descubrir los símbolos religiosos fundamentales, que han asumido todas las religiones:

creación - gracia -culpa -perdón - cumplimiento... Para poder comprender algo de las religiones hay que remontarse también a su base antropológica, esto es a su enraizamiento en el mismo hombre. Se trata de categorías fundamentales a través de las cuales el hombre comprende y expresa el misterio de la propia existencia. Son el lugar en donde el lenguaje religioso cobra significación. Por ejemplo, para saber qué se entiende decir con la palabra Dios, será necesario en último análisis remontarse a esta experiencia fundamental de la existencia como criatura: la experiencia de que nosotros no tenemos por nosotros mismos la vida, el movimiento, el ser.

Así, lo que es importante no es el vago concepto sin contenido de religiosidad (H. Halbfas, etc.). No sirve la pura problemática existencialista. No es necesaria la enseñanza de un mini tratado de antropología filosófica. Se trata, sin embargo, de descubrir las categorías fundamentales que caracterizan y expresan el misterio del hombre, categorías que están en el corazón de las religiones y del cristianismo: las huellas que invitan a pensar en el Misterio que está como fundamento del hombre y del universo en la dirección del Dios bíblico, esto es como misterio de palabra, caridad, comunión, perdón, redención, salvación, plenitud.

4) Concretización de la existencia cristiana

Una función de la experiencia en la catequesis se refiere a la práctica de la fe cristiana en distintos contextos de la vida. Hay que señalar en concreto, con referencia a las grandes situaciones y a los principales contextos de la vida humana, qué significa vivir como cristianos. Por ejemplo, en el amor y en la familia, en las relaciones sociales, en la economía, en la política, en confrontación con el mal, el sufrimiento y la muerte, etc.

La ética y la .diaconía (caridad) llegan a ser dos mediaciones fundamentales por la presencia del cristiano en los distintos sectores de la vida.

CAP. 3: EXPERIENCIA HUMANA - EXPERIENCIA RELIGIOSA

Este capítulo, como también el siguiente, se ocupa de la problemática antropológica y de su importancia para la transmisión de la fe en la catequesis.

Anteriormente hemos tenido ocasión de subrayar que la experiencia antropológica es particularmente importante en el mundo secularizado, en donde la fe religiosa pierde mucho de su significación y se hace más difícilmente comprensible. Esta experiencia, de todas formas, hay que completada con las otras dos dimensiones de la experiencia que son objeto de los capítulos siguientes, de modo particular la experiencia de los testigos bíblicos, y la experiencia de la vivencia cristiana.

El problema que centraliza la atención en este capítulo es el siguiente: ¿Con qué aspectos fundamentales de la experiencia humana hay que relacionar el mensaje cristiano, para que pueda suscitar interés y atención y, sobre todo, pueda ser entendido y comprendido como alegre mensaje de redención y de liberación?

Este capítulo se justifica también con referencia a la incertidumbre que caracteriza la praxis de la catequesis en este ámbito. Indudablemente ha una notable incertidumbre acerca de la naturaleza de la experiencia, y acerca de las funciones que ella tiene en la evangelización y en la catequesis.

Entresacamos en el amplio mundo de los estudios filosóficos y teológicos que se ocupan de esta problemática, los aspectos que son importantes para la catequesis o que de alguna manera son indispensables para aclarar la problemática catequética.

Los siguientes problemas deberán fijar nuestra atención:

1. Experiencia humana.
2. Experiencia religiosa.
3. Experiencia antropológica.
4. Experiencias privilegiadas.
5. Pruebas de la existencia de Dios.

I. INDICACIONES ANTROPOLOGICAS SOBRE EL TERMINO «EXPERIENCIA HUMANA»

En el primer capítulo emergió un hecho significativo con respecto a los distintos intentos de acercamiento a la experiencia en la catequesis: el término experiencia es empleado con significados muy distintos entre sí. Esta pluralidad no es simplemente expresión de la complejidad del problema, sino también de un estado de incertidumbre y de confusión. Por tanto debemos echar una mirada al término «experiencia», que ciertamente no ha sido inventado por los catequistas. Presenta una configuración cultural que merece respetarse. A pesar de las numerosas divergencias que existen alrededor del término «experiencia» en el ámbito de la reflexión filosófica, y también en el uso práctico de esta palabra, tenemos la gran ventaja de conocer las líneas convergentes que están también presentes en la reflexión y en la cultura.

1. Definiciones formales del término «experiencia»

Consultando cualquier diccionario de filosofía, se encontrará que el término «experiencia» indica en primer lugar una forma de conocimiento que brota del contacto directo con las personas y con la realidad¹⁸⁰. La experiencia es distinta (no separada) de los conocimientos que nos vienen en primer lugar de los libros, o de la pura transmisión verbal, o también de las deducciones racionales que podemos hacer a partir de los conocimientos que ya poseemos.

A menudo se emplea el término experiencia para indicar no ya la infinita multiplicidad de percepciones que se realizan constantemente a través de los sentidos, sino para señalar aquellos conocimientos que tienen una cierta estabilidad y son el resultado de un múltiple y constante contacto con la realidad, también en el plano operativo y práctico.

Además, cuando se habla de experiencia o de conocimientos experienciales, no hay que pensar sólo en las experiencias individuales y personales (subjetivas), sino también en las experiencias de las otras personas que aún viven, o bien que ya pertenecen a la historia. La enorme masa de conocimientos depositados en los libros y en los productos culturales se remontan al fin y al cabo a las experiencias de otros, y de las generaciones anteriores. Estas experiencias, escritas y comunicadas a los otros, quedan también hoy accesibles, a pesar de la distancia de tiempo, de cultura y de espacio común.

Sin embargo, cuando las experiencias vienen programadas dentro de determinados códigos de revisión y de dimensión, se habla de «experimentación» o de «conocimientos experimentales». Presuponen que, reconstruidas las mismas condiciones, los conocimientos experimentales puedan repetirse siempre tal cual por otras personas en cualquier parte del mundo.

2. El contacto vivido y la interpretación

En la catequesis muchos no tienen suficientemente presente que la experiencia no es sólo contacto inmediato, sino también interpretación. Mejor dicho, la experiencia no es tal sino es a través de la interpretación del contacto

¹⁸⁰ Cfr. A. KESSLER, e. a., art. *Erfahrung*, en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. 1, Munich, 1973, pp. 373-386. D. MIETH, *Hacia una definición de la experiencia*, en «*Concilium*», I (1978), pp. 354-371.

inmediato. El sentido de las cosas no está pegado a la superficie. No entra pasivamente por los sentidos y en la inteligencia. Hay que liberarle y hacerle emerger con la palabra y con esquemas interpretativos¹⁸¹.

La interpretación es el elemento constitutivo para que por el .contacto inmediato y vivido se pueda aprender algo. El que sale al encuentro de la realidad sin conceptos, sin lenguaje, sin cuadros de interpretación, sin hipótesis de trabajo, percibe sólo una realidad vaga y confusa. El contacto inmediato le enseñará pocas cosas. Por ejemplo, dos profesores pueden estar por diez años con la misma clase de la escuela elemental. Uno habrá recogido una gran experiencia. El otro será notablemente pobre. Todo depende de los esquemas de interpretación con los cuales encuentran y viven este contacto educativo inmediato.

En una palabra, la pura percepción, la inducción pura, la experiencia virgen no existen. En cada campo, incluso en el ámbito de la religión se necesitan los lenguajes y los esquemas de interpretación que ya existen en la cultura para que se pueda aprender por el contacto inmediato y hacer experiencias.

Este hecho, entre otras cosas, conlleva también que el conocimiento experiencial está sometido a errores, a falsas interpretaciones, a relatividad histórica y cultural, a ideologías, etc.

En base a estos elementos estructurales se ve en seguida que es posible poner acentos distintos, cuando se trata de la experiencia y de la función que puede tener en la catequesis.

a) Acentuación del contacto con la realidad

Ante todo está la posibilidad de acentuar en la experiencia el aspecto de contacto inmediato con la realidad, mientras el aspecto interpretativo se deja en la sombra. Destacamos tres variantes en la aproximación a la realidad religiosa:

1) El contacto inmediato con la realidad es visto principalmente bajo el perfil del conocimiento intelectual. La experiencia es una forma de conocimiento de las cosas. La realidad ilumina a la inteligencia. Los estados afectivos que acompañan el contacto vivido no son ignorados, pero no se les da la primacía en este aspecto.

2) El contacto con la realidades visto bajo el punto de vista *emotivo-afectivo*. La fuerte resonancia sentimental y afectiva que acompaña el encuentro con la realidad es llamada ella misma «experiencia». Por ejemplo, se habla de sentimiento religioso. Alguien afirma que sintió a Dios vivo y cercano.

Los idiomas neolatinos contienen una fuente de malentendidos, porque no distinguen, de un modo adecuado, entre experiencia-conocimiento, o experiencia en el verdadero sentido del término (Erfahrung), y «sentimiento intenso» (Erlebnis). El término alemán *Erlebnis* indica la implicación personal bajo la forma de una fuerte resonancia afectiva y emotiva¹⁸². Por ejemplo, una peregrinación a Lourdes se le llama una fuerte experiencia, porque tiene una gran resonancia afectiva y emotiva. Muchos pentecostales hablan de su

¹⁸¹ Sobre la interpretación como elemento de la experiencia, cfr. G. GIANNINI, arto *Esperienza*, en *Enciclopedia. filosófica*, vol. III, Florencia, 1982, cols. 239.257.

¹⁸² Sobre el término *Erlebnis*, cfr. K. CRAMER, art. *Erlebnis*, en *Historisches Worterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basilea, 1982, cols. 702-711.

«experiencia» en la oración, refiriéndose en primer lugar al contexto afectivo-emotivo.

Por lo menos por lo que respecta al argumento religioso y en particular al catequético, sería mejor no llamar «experiencias» a muchas de estas formas de vivencias en las cuales domina ampliamente el elemento afectivo-emotivo y la intensidad del sentimiento.

3) El contacto con la realidad es visto sobre todo bajo el *aspecto operativo*, el aspecto del hacer. Se pone de relieve que la realidad se manifiesta o se deja ver en el actuar del hombre o en la «praxis». Por ejemplo, conocer el cristianismo a través de la participación en un compromiso común (de tipo caritativo, social, político...) inspirado en la fe cristiana.

b) Acentuación del aspecto interpretativo

Puesto que la experiencia humana no es nunca verdaderamente tal sino a través de la interpretación de la vivencia, es también posible focalizar la atención sobre el aspecto interpretativo.

En este caso se agudiza la sensibilidad por el aspecto histórico, por la situación cultural que es necesaria para hacer experiencias, por el riesgo y la relatividad de los esquemas interpretativos, por los aspectos ideológicos que en ellos se insertan.

Por ejemplo, en el ámbito teológico, este problema está muy polarizado alrededor de la teoría de la desmitización. La teología discute sobre la historicidad de la experiencia de los apóstoles con Jesús de Nazaret. Se pregunta si los testimonios son fieles y si las palabras atribuidas a Jesús fueron pronunciadas realmente por él, o bien se deben en medida notable a la elaboración por obra de la primera comunidad cristiana. ¿En qué aspectos el testimonio evangélico es deudor de esquemas culturales, ligados al tiempo? Más radicalmente, ¿hasta qué punto la revelación hay que considerarla interpretación de los autores de la Biblia? Basta leer los grandes libros de E. Schillebeeckx sobre Jesucristo para tomar conciencia de lo complejo y delicado que es este problema de la experiencia bíblica¹⁸³.

3. Estratificación y multiplicidad de la experiencia humana

La catequesis que quiere acercarse a la experiencia humana debería tener una gran sensibilidad en el sentido de que no se debería nunca hablar de la experiencia humana como si se tratara de una realidad única, indistinta, uniforme y monolítica. El conjunto de la experiencia humana se extiende y se dispersa en ámbitos muy distintos entre sí.

También en el ámbito de las mismas experiencias experimentales, que inicialmente soñaban con reducir todo el saber humano a un conocimiento unitario basado en los métodos positivos de las ciencias empíricas, reina la ruptura y la división en sectores cada vez más diversificados, casi incommunicantes entre sí. En la medida en la que las ciencias se desarrollan, la división en subsectores se acentúa y se multiplica.

¹⁸³ Jesús. *La historia de un viviente*, Madrid, 1981. ID., *Gerechtigheid en liefde*. Genade en Bevrijding, Brugge, 1977. Trad. ital., *II Cristo. Storia di una nuova prassi*, Brescia, 1980.

Mirando hacia la función de la experiencia en la transmisión de la fe, puede ser útil proponer a la atención un esquema bastante conocido referente a la estratificación de las experiencias humanas.

1) *La vivencia diaria precientífica*, en la que el hombre tiene una gran cantidad de conocimientos experienciales, pero poco ordenados entre sí, sin gran reflexión crítica.

Las experiencias a este nivel permiten sobrevivir en el propio ambiente y salir al encuentro de las necesidades diarias. También en las culturas de alto desarrollo científico y tecnológico, estas experiencias operativas y prácticas tienen una importancia enorme.

2) Los *conocimientos experiimciales de las ciencias naturales*, que toman en consideración principalmente, los aspectos cuantificables de la realidad. Este mundo de la experiencia científica se divide ahora en amplios sectores, a menudo poco comunicados entre sí. Lo mismo hay que decir para la tecnología y los conocimientos experienciales que la hacen operativa.

3) *El ámbito económico-social-político* constituye otra área de experiencia, que no hay que reducir sencillamente a la anterior, si bien se sirve de muchos resultados científicos y tecnológicos.

Hay después dos estratos de experiencia que no tienen un valor sectorial, sino que se refieren al conjunto de la realidad humana:

4) *La dimensión ética*, que orienta las distintas formas de la actividad y de la convivencia hacia el reconocimiento del hombre en el mundo: todo debe ser ordenado y realizado de modo tal que contribuya realmente al conocimiento del hombre por parte del hombre y a la promoción de su humanidad.

5) La dimensión de la religión, que vuelve a situar todo el actuar y el ser del hombre en la perspectiva del sentido último de la persona y de la afirmación de un ser sobrenatural que fundamenta este sentido¹⁸⁴.

Considerando la multiplicidad de la experiencia humana es siempre posible orientar la atención con preferencia a uno solo de estos sectores, mientras que los otros permanecen en la sombra o son descuidados, o no reconocidos en su peculiaridad.

Por ejemplo, en la cultura occidental hay una enorme acentuación de la experiencia científica (empírica). O bien hay una fuerte acentuación del ámbito social y político, o estructural-político. En proporción, la dimensión ética, el problema del sentido de la vida, la dimensión religiosa, son descuidadas. O bien hay una acentuación de las experiencias contemporáneas, y el menosprecio o el desprecio de las experiencias de las generaciones precedentes, que constituyen también un enorme patrimonio de humanidad. Está la exaltación de la intervención manipuladora en la naturaleza y en la realidad (homo faber, ciencias empíricas, tecnología), pero hay un retroceso en el aspecto de escucha, de contemplación de la naturaleza, de donde emerge otro sentido de las cosas para el hombre.

La unilateral acentuación de un tipo de experiencia y el retroceso de los otros ámbitos experienciales puede perjudicar fuertemente la acogida de la fe cristiana y la transmisión en la catequesis.

¹⁸⁴ Cfr. J. GEVAERT, *El problema del hombre*. Introducción a la antropología filosófica, Salamanca, 1976, pp. 161-163.

4. Consecuencias para la dimensión experiencial de la catequesis

Estas sencillas distinciones sobre el término «experiencia» revelan en seguida su importancia para interpretar más correctamente la dimensión experiencial de la catequesis y para valorar ciertos aspectos problemáticos de la práctica.

Ante todo, muchos fenómenos humanos son presentados como «experiencia», mientras que sería más correcto utilizar otros términos para caracterizados. Serán fenómenos importantes, de los que hay que tener en cuenta en la catequesis. Pero no son la dimensión experiencial de la catequesis, que permite comprender mejor el mensaje evangélico.

En segundo lugar, no todas las formas de experiencia humana son igualmente importantes para acceder al mensaje cristiano.

a) Estados emotivos y sentimientos

Una catequesis que se remonta a la experiencia humana, no hay que confundida con una catequesis que se construye sobre estados emotivos y sobre sentimientos. La dimensión experiencial de la catequesis busca en primer lugar el diálogo con los conocimientos experienciales acerca del misterio criatural y religioso del hombre.

Obviamente, de esto no hay que concluir que los estados emotivos no tienen importancia en la catequesis. El elemento afectivo, sobre todo cuando acompaña al amor humano y cristiano, es un canal importante para .comunicar en la fe. La disponibilidad a entrar en un diálogo de fe y de catequesis pasa a menudo a través de los canales del afecto sincero, de la caridad efectiva, de la convivencia leal, del trabajar juntos para resolver los problemas, de la experiencia sensible de calor y de acogida en un grupo humano. Si el catequista no crea un verdadero contexto de vida y de convivencia, en el que se realiza una participación real en la vida de la gente, muy difícilmente podrá encontrar aquella plataforma común para hablar del Evangelio. A nivel de niños, preadolescentes y jóvenes, el contexto educativo marcado por el calor de los sentimientos humanos determina, ampliamente, la disponibilidad para entrar en una relación de catequesis y de búsqueda del Evangelio.

Todo esto es contexto, condición previa, ambiente precioso. Hasta cierto punto es indispensable. Pero estos elementos afectivos no son la dimensión experiencial que abre a la comprensión del Evangelio.

En la práctica pastoral se constata la ambigüedad que pueden tener los mismos sentimientos religiosos. Las formas intensas de emotividad que generalmente acompañan la religiosidad popular, constituyen por regla general una disponibilidad ambigua para abrirse a un conocimiento más profundo del Evangelio. A menudo resultan también una barrera.

b) Lo que interesa a los alumnos

Con demasiada frecuencia se llama experiencia lo que «interesa» a los alumnos, lo que les gusta, lo que les agrada, los temas que estudian con cierto entusiasmo: deporte, hechos de la crónica, música, problemas sexuales y de relación, y mil cosas por el estilo. Se trata de intereses subjetivos-psicológicos

que pueden motivar un proceso de aprendizaje, la aplicación didáctica al estudio de un tema...

En esta acentuación del interés se manifiesta el subjetivismo de la cultura contemporánea occidental: sólo lo que interesa (subjetivamente) tiene valor... Como si el interés subjetivo fuera la unidad de medida de los valores.

No todo lo que los jóvenes y los adultos encuentran «interesante» sirve para motivar el estudio del Evangelio y mucho menos es importante para acceder a la comprensión del mensaje cristiano. En este sentido no nos vale el dicho antiguo: poner el Evangelio sobre el periódico... Es decir: partir de lo que de hecho interesa a los jóvenes y los jóvenes se interesarán también por el Evangelio.

El problema es el de encontrar «interés» para la problemática del Evangelio. Este no es un dato espontáneo, que sería suficiente recoger en los miles de intereses superficiales de los jóvenes y de los adultos. Un dato fundamental de la evangelización, desde los orígenes de la Iglesia, es que la gente se interesa por mil cosas, pero no por la que el Evangelio juzga como única y esencial. A menudo los intereses terrenales impiden el crecimiento y el desarrollo del interés religioso. Es suficiente releer la bellísima parábola de los invitados al banquete de bodas.

c) Hechos de actualidad y de la crónica

La experiencia, de la que se habla en la dimensión experiencial de la catequesis, no se debe confundir con hechos de la actualidad y hechos de la crónica, de los que hablan los periódicos, la radio, la TV: divorcio, aborto, misiles atómicos, terrorismo, racismo en África del Sur, etc.

También aquí, como en los casos anteriores, hay que decir que los hechos de actualidad son importantes para la catequesis y para la presencia de la fe cristiana en el mundo. La catequesis debe dedicar un cierto espacio a los hechos de la actualidad, de la que se intenta hacer una lectura a la luz de la visión cristiana del hombre.

Pero no hay que confundir la actualidad con la dimensión experiencial de la catequesis. Anteriormente hemos ya señalado la duda fundamental acerca de una catequesis que estudia el cristianismo exclusivamente o principalmente en el contexto de los problemas humanos. Para acceder al cristianismo hay que entrar en contacto directo y explícito con la historia de la revelación, de modo particular con la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, con la Iglesia y los sacramentos...

d) Opiniones de grupo-opinión pública

La experiencia que es importante para acceder a la comprensión del Evangelio, no hay que confundirla con lo que genéricamente se indica como la «mentalidad juvenil» o la «experiencia juvenil», referida al modo prevalente de vivir y de pensar de los jóvenes en un determinado contexto cultural y en una época determinada.

Si el problema se refiere a la novedad que emerge en cada generación de jóvenes, está claro que la generación actual no piensa y no se comporta como la de 1968. También sus actitudes hacia la religión son distintas¹⁸⁵.

Muchas de estas peculiaridades en las actitudes, en los comportamientos, en el consumismo, en la convivencia, en los modelos de grupo, etc., no son «experiencias» en el verdadero sentido de la palabra. Hay muchísimo que es opinión de grupo, opinión pública dictámenes de la moda y de la publicidad consumística... Son esquemas con los que los jóvenes afrontan la realidad, pero no son conocimientos originados por un contacto personal y vivido con la realidad.

Ciertamente este conjunto de la mentalidad juvenil hay que estudiarlo con gran atención y se revela de enorme importancia para la evangelización. No es posible evangelizar y hacer catequesis sin confrontarse, incluso explícitamente, en el diálogo con esta mentalidad.

e) La «actual experiencia de la existencia»

Algunos, como por ejemplo E. Schillebeeckx, hablan continuamente de la «actual, experiencia de la existencia». Con este término se indican los rasgos dominantes de la actual cultura occidental y sus valores más sensibles. Por ejemplo la cultura científico-empírica, la tecnología, la manipulación de la naturaleza y de la vida, la sensibilidad para las reformas estructurales y políticas, etc.¹⁸⁶.

En estas actuales experiencias de la existencia (en plural, porque hay una pluralidad de experiencias) habría de todas formas que hacer una distinción más esmerada entre lo que es «experiencia» y lo que es manifiestamente expresión de ideologías. Por ejemplo, cuánto hay de ideología en el mito del progreso, en la emancipación, en la liberación, en la revolución, en la ecología... Por consiguiente, la expresión genérica «actual experiencia de la existencia» expresa una realidad muy compleja e híbrida, en la que hay también elementos de verdadera experiencia.

En todo caso, la catequesis debe escuchar seriamente al hombre de hoy, con gran sensibilidad por todos los aspectos de la cultura contemporánea que determinan fuertemente la inquietud religiosa. Debe de tomar en serio la secularidad del mundo y la madura responsabilidad del hombre para este mundo.

f) La subjetividad de los alumnos

Sobre todo en el ámbito de la enseñanza de la religión se insiste mucho en la aportación de la subjetividad y de la creatividad. El alumno debe dar la máxima contribución a partir de la propia realidad y experiencia. Debe dar un desarrollo a todas las potencialidades que están en él.

La creatividad debe estar desarrollada al máximo. Ciertas direcciones de la didáctica moderna ponen en el centro al alumno, tanto como sujeto terminal del aprendizaje y de la formación escolar, como también realizador de la propia formación.

¹⁸⁵ Cfr. G. MILANESI, *Oggi credono cossí*. Indagine multidisciplinare sulla domanda dei giovani italiani, 2 vols., Turín-Leumann, 1981.

¹⁸⁶ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo...*, *op. cit.*, primera parte.

Mientras se trata de solicitar al máximo la colaboración y el empeño didáctico del alumno, no pasa nada. Métodos fuertemente activos y creativos pueden producir cosas maravillosas en el plano de la formación religiosa.

Dos consideraciones nos invitan a no mitizar la subjetividad y la creatividad del alumno.

Por un lado, la teoría de la centralidad del alumno está asociada a menudo con el mito del desarrollo del ser, como ha sido propagado, por ejemplo, por la psicología humanística (A. Maslow y otros). Tiene lejanas raíces en la pedagogía europea, en especial en la teoría de la autosuficiencia individual y de la bondad absoluta del hombre, el cual podría sacar por sí solo el desarrollo y la expansión de su humanidad¹⁸⁷.

Por otro lado, cuando la experiencia (subjetiva) de los alumnos es casi el único punto de partida del aprendizaje, el único lugar de búsqueda, el único término de la verdad, hay que decir con claridad que esta supuesta «enseñanza antropológica» está en claro contraste con la antropología filosófica.

En efecto, la antropología enseña la profunda dependencia del hombre en relación con los demás y en relación con la tradición cultural por el desarrollo de su humanidad. Abandonado a su propia experiencia -hipótesis más bien ilusoria y hasta inexistente- el alumno no realizaría absolutamente nada. Las posibilidades concretas de desarrollo en los distintos sectores de la existencia vienen de los cuadros culturales ya elaborados y experimentados por los demás y por las infinitas generaciones que nos han precedido.

g) Desigual importancia de las distintas experiencias

Para acceder a la comprensión del Evangelio, y en general para interesarse por la escucha y el estudio de su mensaje, las experiencias humanas son muy desiguales. La razón hay que buscarla en la estratificación de la experiencia humana, con la relativa autonomía entre los diversos sectores y con la fuerte secularización que caracteriza algunos sectores o niveles de experiencia.

Una gran parte de las experiencias diarias pertenecen a sectores y dimensiones de la realidad que no tienen una directa relación con la religión. Son sectores secularizados. Esta secularización es una cosa buena y positiva, porque permite interpretar los fenómenos en función de las causas horizontales y mundanas. De este modo es posible tener poder sobre las cosas y sobre las situaciones y orientarlas hacia la solución de numerosos problemas.

No es difícil ver que todas las formas de experiencia que son seculares, y por lo tanto excluyen por principio metodológico la referencia a Dios y a la religión, no son directamente utilizables para acceder al Evangelio.

Esta afirmación, sin embargo, choca con una teología superficial –utilizada también por algunos catequetas- en la que se apremia la idea de que todo está inmerso en la dimensión de la gracia, y que por lo tanto cualquier experiencia podría ser útil para acceder al mensaje cristiano. Semejante razonamiento cojea bastante. La afirmación de que toda la realidad está unificada en Cristo, es una afirmación escatológica. No es un juicio sobre las características concretas de la

¹⁸⁷ Para aproximaciones críticas a este problema, cfr., por ejemplo, P. VITZ, *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*. Grand Rapids, 1977. K. STRUYKERBOUDIER, *Zelfvenverkeliking*, Baarn, 1979.

experiencia humana, que nosotros vivimos y encontramos sobre la base de la creación. Se pierde de vista que se necesitan largas, pacientes y complejas mediaciones para insertar todas las realidades en el Evangelio de Jesucristo.

Un momento de reflexión podría indicar que también en el puro plano antropológico las mediaciones son indispensables. Por ejemplo, la ciencia y la tecnología no humanizan de por sí. Se necesita la constante y sufrida intervención del hombre, se necesita una profunda visión ética para orientar eficazmente las cosas hacia la humanización del hombre.

En el plano cristiano es indispensable la mediación eficaz de los cristianos para insertar las realidades seculares en la perspectiva del Evangelio. Esta tarea es ardua y difícil. Por ejemplo, qué quiere decir: ¿hacer política como cristiano?, ¿enseñar matemáticas como cristiano?, ¿hacer investigación científica como cristiano?

II. EXPERIENCIAS RELIGIOSAS - NECESIDAD RELIGIOSA

El lector que ha seguido hasta aquí nuestras reflexiones, ha podido constatar que los términos «experiencias religiosas», «necesidades religiosas», «motivaciones religiosas» prácticamente no han aparecido nunca. Se trata de una omisión intencionada y consciente.

La cautela frente a las «experiencias religiosas» no está conexas principalmente con la desconfianza que la Iglesia desde hace más de un siglo ha manifestado repetidamente respecto de las experiencias sentimentales y afectivas en la religión, en conexión con la problemática del modernismo. Sobre todo está el hecho de que la mayor parte de las experiencias presentadas como «experiencias religiosas» no parece que constituyen un cuadro de referencia directa y generalmente utilizable en la catequesis. Hay que tener en cuenta también la enorme confusión que reina alrededor del problema de las experiencias religiosas.

El empleo sistemático de las experiencias religiosas en la catequesis no es importante como estructura fundamental. El uso esporádico y ejemplificador está muy difundido. En algunos grupos de jóvenes y de adultos las experiencias religiosas tienen un gran peso o bien son fuertemente exaltadas, pero no directamente en la óptica de la catequesis.

No es éste el lugar para examinar la complicada problemática de la experiencia religiosa. El problema se estudia en primer lugar en el ámbito de la psicología de la religión¹⁸⁸. Su sede es también la filosofía y la teología¹⁸⁹.

Sin embargo, no se puede prescindir, en el ámbito de un estudio sobre la dimensión experiencial de la catequesis, de formular por lo menos la siguiente pregunta: las experiencias religiosas de las que se ocupa la psicología, ¿constituyen un conjunto de puntos de enganche para la catequesis, ofrecen una

¹⁸⁸ La bibliografía es inmensa. Entre los más recientes: A. GODIN, *La incógnita religiosa del hombre*, Salamanca, 1969. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Madrid, 1973. ID., *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*, Bruselas, 1983. Es siempre útil G. MILANESI y M. ALETTI, *Psicología della religione*, Turin-Leumann, 1973.

¹⁸⁹ Por ej., L. DUPRÉ, *The Other Dimension. A Search for Meaning of Religious Attitudes*, New York, 1972.

estructura experiencial fuertemente determinante para la acogida y la comprensión del mensaje evangélico?

Tres problemas parece que requieren una cierta atención:

1. Las experiencias religiosas.
2. La necesidad religiosa.
3. Las motivaciones religiosas.

1. Las experiencias religiosas

El hecho característico es que las teorías sobre la experiencia religiosa no fueron elaboradas por los antropólogos o por los estudiosos de la fenomenología de la religión, sino por psicólogos (y parcialmente por sociólogos). Todo el problema se remonta a una situación de crisis de las religiones institucionales, en las que la fe en Dios y en Cristo se ve debilitada en su propia credibilidad a causa de la secularización invasora y de las ideologías (racionalistas y científicas) que se autoproclaman como explicación radical del hombre y del universo. Algunos psicólogos han querido descubrir en la «experiencia religiosa» algo que pudiera poner a salvo algunos elementos de la religión (incluso cuando en gran medida están desligados de las religiones institucionales)¹⁹⁰.

Con frecuencia la experiencia religiosa se la considera la fuente de la religión. Muchos psicólogos han creído que se puede reducir la religión exhaustivamente a estas experiencias.

En clima de racionalismo que rechaza la religión, la experiencia religiosa aparece desde el principio en el marco del «sentimiento» y de lo «afectivo» (P. Schleiermacher, W. James) y por lo tanto de alguna manera de lo irracional.

Además la experiencia religiosa, precisamente porque está aislada de las religiones objetivas e institucionales, aparece desde el principio como subjetiva e interior (sentimiento del contacto interior y personal con lo divino o con Dios).

Aunque reina la más grande variedad, por no decir confusión, alrededor del concepto de «experiencia religiosa», se puede, con una cierta aproximación, afirmar que éste hace referencia a un *contacto inmediato, interior, subjetivo, principalmente afectivo, con lo divino* (lo sagrado, Dios, etc.).

A falta de una definición formal suficientemente unitaria y segura, parte de los psicólogos prefieren hacer una lista de los fenómenos que se consideran «experiencias religiosas».

El reciente y autorizado estudio de A. Vergote distingue¹⁹¹ las siguientes modalidades de las experiencias religiosas:

1. El conocimiento intuitivo, estable y habitualmente accesible, de alguna realidad sobrenatural, percibida como inherente al mundo o al hombre y al mismo tiempo como misterio trascendente que se trasluce en el mundo y en el hombre. Generalmente se le indica con el término «experiencia de lo divino».

2. Percepción profundamente afectiva de una realidad sobrenatural, que implica la experiencia subjetiva de la persona (Erlebnis). Por ejemplo una súbita

¹⁹⁰ Cfr. A. VERGOTE, *Religion...*, op. cit., p. 120.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 116-120. Todo el cap. III (pp. 82 y ss.) está dedicado al análisis crítico de estas diversas modalidades de la experiencia religiosa.

conversión, en base a un contacto desconcertante con Dios. Esta experiencia tiene el carácter de un acontecimiento que impresiona de repente, en el que un nuevo sentido de la vida y una finalidad hasta entonces apenas percibidas, de golpe se hacen evidentes.

3. El conocimiento religioso que brota de un constante contacto con la religión. Por ejemplo la experiencia de la oración que se deriva de muchos años de meditación y de empeño vivido a través de diversas formas de oración.

4. La experiencia mística, que recoge en sí los elementos de las tres modalidades anteriores.

5. Visiones y revelaciones privadas. Se trataría de experiencias de contacto inmediato con Dios, en el que también los sentidos del hombre participan de manera importante: ver, oír, palpar...

Otro autorizado estudioso de la psicología, A. Godin distingue, en su reciente obra, cuatro modalidades de experiencia religiosa que gozan de una particular estima en el mundo contemporáneo¹⁹²:

1. El carácter súbito, sentido subjetivamente, de una radical transformación interior del hombre, especialmente en su actitud hacia Dios y la religión. Cfr. por ejemplo; a A. Frossard, *Dios existe, yo lo encontré*.

2. La intensidad de las emociones vividas, que sobrevienen de modo inesperado (momentos de plenitud, peak experiences) o son buscadas sistemáticamente a través de determinados ejercicios y prácticas.

3. El embeleso (júbilo) fusional del grupo, subjetiva y colectivamente buscado en una gran muchedumbre, en una asamblea, en una comunidad, que se organizan, entre otras cosas, para producir este efecto. Por ejemplo los grupos carismáticos o pentecostales. Es un tipo de práctica religiosa que busca también las satisfacciones afectivas.

4. La excitación conflictiva en grandes o pequeños grupos, que produce estados afectivos muy intensos y confiere una especie de valor absoluto a los compromisos que en ellos se toman o, se viven, por ejemplo en comunidades de base o en grupos de acción social, política, etc.

Este cuadro, aunque reducido al esqueleto, permite hacerse una idea de lo que se entiende cuando se habla de experiencias religiosas. Sobre esta base podemos reconsiderar la pregunta formulada anteriormente: estas experiencias ¿ofrecen un cuadro experimental para acceder al mensaje cristiano? Si dejamos a un lado la primera forma de experiencia religiosa en el esquema de Vergote, sobre la cual volveremos en el párrafo siguiente, las otras formas de experiencia religiosa no parece ofrezcan un cuadro experiencial directa y generalmente utilizable en la catequesis.

Algunas consideraciones pueden aclarar nuestro punto de vista:

1. Está, fuera de duda que el estudio psicológico de estas experiencias religiosas, así como el de los otros aspectos de la religión, es de gran importancia para la catequesis entendida como formación del cristiano. El catequista debe tener en este ámbito, conocimientos suficientemente

¹⁹² A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*. Le désir et la réalité, París, 1981, p. 77. Ver la crítica que hace, pp. 67-170. Trad. ital., *Psicologiadelle esperienze religiose*, Brescia, 1982.

desarrollados y seguros. Esto le hará evitar muchos errores y le facilitará el no ponerse en caminos que no ofrecen perspectivas suficientemente positivas.

Sin embargo, afirmar que la catequesis debe tener en cuenta los resultados de estas ciencias, o que el catequista debe tener una formación adecuada en el estudio psicológico de la religión, no es lo mismo que afirmar que estas experiencias religiosas pueden ser punto de partida y estructura fundamental de la transmisión del Evangelio.

2. En general se puede estar de acuerdo sobre el hecho de que la catequesis a personas que están convencidas de haber hecho experiencias religiosas, presenta puntos positivos que facilitan la acogida de algunos aspectos del cristianismo. Generalmente, después de estas experiencias, habrá mayor certeza con respecto a la religión y a la fe en Dios. La relevancia de la religión a nivel humano se verá aumentada. Pero esto no lo resuelve todo.

Ante todo no es posible programar o provocar estas experiencias religiosas. No hay situaciones en las que se verifican con certeza o con gran probabilidad. Todo lo más se puede crear un contexto y preparar un conjunto de condiciones en las que la fe religiosa sea valorizada más intensamente.

En la catequesis de los niños y de los muchachos –el caso de los adolescentes y de los jóvenes no debería ser muy distinto- raras veces se encuentran sujetos que hayan hecho estas intensas experiencias religiosas.

3. En la cultura occidental contemporánea, en la que la fe religiosa está ya resquebrajada profundamente en su seguridad con motivo de la secularización y de las ciencias antropológicas, no es oportuno unir el cristianismo y el Evangelio a formas de experiencias que muy llamativamente aparecen como subjetivas, privadas, interiores. No hay que perder de vista que muchos psicólogos interpretan la religión como «proyección» a partir de dichas experiencias subjetivas y afectivas.

Sería mucho mejor orientarse sobre aquellas dimensiones de la experiencia humana que tienen un carácter más objetivo, más reflejo y críticamente ponderado.

4. Además, en presencia de estas experiencias religiosas, fuertemente subjetivas y afectivas, no se dispone de una preparación inmediata para acceder al mensaje evangélico. En cualquier hipótesis estas experiencias deben ser críticamente situadas de nuevo en el conjunto de la existencia humana, con todo el esfuerzo que acompaña dicha reflexión. Deben confrontarse con la crítica científica y cultural.

Para la catequesis no es la experiencia momentánea, desconcertante, interior y afectiva la que cuenta. Cuenta, sin embargo, la experiencia de la existencia humana, en la que los problemas fundamentales del hombre emergen, y se manifiesta la orientación de espera hacia el Misterio que está en el origen del hombre. Son indispensables los grandes símbolos de la existencia humana que están en la estructura de todas las religiones: creación, caída, liberación o redención, cumplimiento.

2. La necesidad religiosa

En el lenguaje usual entre los creyentes, y también en el ámbito de la catequesis, se habla con cierta frecuencia de la «necesidad religiosa». Se afirma

que el hombre tiene necesidad de la religión, que le es necesaria como el pan y el agua, que no puede prescindir de ella.

Ahora bien, esta manera de hablar es al menos ambigua, y conduce a fáciles equívocos.

¿Existe una específica «necesidad religiosa» en el hombre? A. Vergote ha demostrado de modo convincente que para el psicólogo no existe una necesidad específicamente religiosa, comparable por ejemplo con la necesidad sexual, la necesidad de la afectividad, etc. Puede haber otras necesidades, no religiosas, como por ejemplo el deseo insatisfecho, la frustración, etc., que constituyen motivaciones para interesarse por la religión o por la práctica del cristianismo o por la oración¹⁹³.

En esta línea se puede también dar una cierta confianza a las personas que no practican una religión concreta. Muchas de ellas afirman no tener o no vivir una carencia (vacío) por el hecho de no adherirse a un credo religioso o no practicar ritos religiosos.

Allí donde el psicólogo encuentra en el hombre creyente un fuerte deseo de Dios y de las realidades religiosas, este deseo no hay que interpretado como «necesidad» religiosa. Hay que considerado como consecuencia del encuentro con Dios que se concretiza en el hombre e implica sus deseos humanos. Es necesario haberlo saboreado para darse cuenta de lo que la religión puede representar para el hombre¹⁹⁴.

El deseo natural «videndi Deum», del que hablaba Santo Tomás de Aquino y otros autores de la Edad Media, no es de ninguna manera identificable con lo que hoy los psicólogos llaman «necesidades». Estas últimas tienen siempre una fuerte componente o una matriz biológico-instintiva.

El hombre se interesará siempre por la religión, no ya porque haya una «necesidad religiosa», sino porque Dios le interpela a través de la creación, el misterio del hombre, las religiones existentes, el anuncio del Evangelio.

Con esto no se quiere decir que no se pueda utilizar la expresión «necesidad religiosa» o afirmar que «el hombre tiene necesidad de la religión». En efecto, existe otro modo de hablar de la necesidad de la religión para el hombre. En muchas expresiones se habla en base a un juicio valorativo referente a la posibilidad de realizar la existencia humana personal y social sobre una base atea. Se calculan las consecuencias, y se llega a la conclusión de que la abolición de la religión o la supresión de la fe religiosa es desastrosa para la humanidad del hombre. Nos encontramos aquí en el plano de la teología fundamental.

3. Motivaciones psicológicas de la religión

La psicología se ocupa de las motivaciones del comportamiento humano. En este marco ella se ocupa también de las motivaciones que codeterminan, a nivel psicológico, los comportamientos religiosos. Deliberadamente decimos «co-determinan», para rechazar la presunción de todas aquellas psicologías que quisieran explicar de modo exhaustivo los comportamientos religiosos a partir de las motivaciones no religiosas.

¹⁹³ Cfr. A. VERGOTE, *Religion...*, *op. cit.*, pp. 36-40.

¹⁹⁴ Cfr. A. VERGOTE, *Delle et désir*. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique, París, 1978.

El catequista podría estar tentado de recurrir a la psicología para informarse acerca de las principales motivaciones que de hecho codeterminan el comportamiento religioso. A continuación podría buscar la manera de emplear y de aprovechar dichas motivaciones en el ámbito de la catequesis y de la enseñanza de la religión, con vistas a una mayor adhesión a la práctica religiosa.

Las motivaciones humanas, no específicamente religiosas, de los comportamientos religiosos, considerados por la psicología entran, en general, en las categorías siguientes: el deseo y la impotencia para satisfacerlo - el miedo a la muerte y el deseo de la inmortalidad e la ética y las exigencias de la convivencia humana, de la que forma parte también el problema de la culpa y de la culpabilidad - la compensación por las frustraciones de la vida...¹⁹⁵.

No puede haber duda alguna sobre el hecho de que el adecuado conocimiento de las motivaciones psicológicas de los comportamientos religiosos es importante para la catequesis y para la evangelización. Para evangelizar al hombre, hay que estudiar a fondo lo que constituye su realidad y mueve sus comportamientos concretos. Para no ser unilateral, habría también que examinar con precisión las motivaciones psicológicas de la indiferencia religiosa y de la no creencia, así como las del abandono de la práctica religiosa.

Pero el problema determinante para la dimensión experiencial de la catequesis es si estas motivaciones psicológicas, que de hecho codeterminan los comportamientos religiosos, son «normativas» y «orientativas». En otras palabras, si tienen un fundamento de verdad, que llega a ser unidad de medida para la transmisión del Evangelio.

En el plano de la misma psicología, y a fortiori en el plano de la filosofía y de la teología, las motivaciones concretas del comportamiento religioso son ambiguas y problemáticas.

En el plano psicológico y sociológico muchas motivaciones del comportamiento religioso se dirigen fácilmente contra dicho comportamiento. Quien, por ejemplo, recurre a las prácticas religiosas porque vive en la pobreza y en la miseria, fácilmente abandona dicha práctica cuando se encuentra en el bienestar. Quien recurre a los sacramentos porque tiene que presentarse a un examen difícil, fácilmente olvida la religión cuando ha conquistado una buena carrera en la sociedad. Los ejemplos se podrían multiplicar a placer. Cada vez que uno se deja guiar por lo que, a los ojos de la filosofía o de la teología, son pseudomotivaciones, se comprende que las frustraciones en el ámbito religioso (no conseguir la «gracia») conducen a la crisis de los comportamientos religiosos.

En el plano de la filosofía y sobre todo de la teología, muchas de las motivaciones que de hecho codeterminan los comportamientos religiosos, y que son considerados por la psicología, se las juzga como ambiguas e infundadas. No se mantienen al confrontarse con la oferta central de la religión cristiana, que requiere del hombre comportamientos religiosos motivados ante todo por la acogida del ofrecimiento divino, por la búsqueda del Reino de Dios, por la confianza radical en la bondad de Dios, por el compromiso incondicional en el servicio del prójimo, etc.

En otras palabras, las motivaciones que de hecho codeterminan los comportamientos religiosos, incluso de muchos cristianos, deben someterse a la

¹⁹⁵ Cfr. A VERGOTE, *Religion...*, *op. cit.*, pp. 35-109.

criba de la crítica evangélica, y confrontarse con la manera con que la fe cristiana, en la Iglesia real, se comprende a sí misma.

De todas formas hay que añadir que los comportamientos religiosos no están casi nunca determinados de modo exclusivo por estas motivaciones contestables.

III. EXPERIENCIA ANTROPOLOGICA

En el párrafo anterior hemos aclarado algunas razones por las cuales es mejor no proclamar con demasiado énfasis la importancia de las muchas modalidades de experiencias religiosas para la catequesis. Sobresalen entre ellas la subjetividad y el sentimiento, como también los fáciles equívocos debidos al hecho de que los estudios sobre la experiencia religiosa presentan a menudo una fuerte componente ideológica. De todos modos hemos dejado a un lado una forma de experiencia religiosa, caracterizada como experiencia de lo divino, que en este párrafo conviene recuperar.

Si ahora cambiamos la atención del terreno minado de la psicología hacia el de la filosofía y el de la antropología filosófica, volvemos a encontrar el problema de la experiencia. En efecto, existe una amplia literatura alrededor del tema «experiencia de la trascendencia», o bien «experiencia de Dios». Esta experiencia es utilizada generalmente para elaborar pruebas de la existencia de Dios, o al menos para justificar críticamente la fe en Dios a partir de la creación¹⁹⁶.

Se vuelve a plantear el interrogante hecho anteriormente: estas experiencias, presentadas en general como «experiencia de la trascendencia», «experiencia de Dios», «experiencia de lo divino», ¿constituyen aquella dimensión de la experiencia que es importante y determinante para acceder al mensaje cristiano?

Los siguientes aspectos del problema parece que exigen especial atención:

1. La experiencia de la trascendencia.
2. El hombre como don -tarea - problema.
3. La fe en Dios y las religiones.
4. Dimensiones fundamentales de la existencia como símbolos religiosos.

1. La experiencia de la trascendencia

Es necesario ante todo aclarar un problema de terminología. Muchos filósofos y teólogos cristianos utilizan con abundancia el término «experiencia de Dios». Con este término entienden indicar el mismo aspecto de la experiencia humana, que otros individualizan con el término «experiencia de la trascendencia».

El término «experiencia de Dios», a pesar del amplio uso que se hace de él, hay que descartarlo, porque es profundamente ambiguo y por lo tanto no utilizable en el ámbito de la catequesis.

¹⁹⁶ Cfr. C. CANTONE, *L'esperienza religiosa e il suo statuto antropologico*, en G. ROVEA (ed.), *Scuola ed educazione religiosa*, Roma, 1975, pp. 103-174.

Si experiencia significa contacto directo e inmediato con una realidad, es obvio que no hay una experiencia de Dios en este sentido. «A Dios, nunca le vio nadie» (1 Jn 4, 12). También Moisés veía sólo la sombra de Dios (*Gen 33, 21-23*). Lo podemos conocer sólo a través de las mediaciones: lo que El revela de sí mismo a través de la creación; lo que El da a conocer de sí en la tradición bíblica y, de modo particular, en la persona de *Jesús* de Nazaret.

También los testimonios de los grandes místicos cristianos nos enseñan lo ardua y dolorosa que es la experiencia que ellos llaman «experiencia de Dios», y que no se considera como un contacto directo e inmediato con Dios mismo¹⁹⁷.

Si, pues, queremos hablar de la dimensión de la experiencia humana en la que emerge con claridad que nosotros no tenemos por nosotros mismos la vida, el movimiento y el ser, o que toda la realidad del hombre y del universo remite a un misterioso Fundamento, es mejor no emplear la expresión «experiencia de Dios».

Lo mismo vale para los momentos privilegiados en los que la experiencia de no tener por nosotros mismos la vida y el ser, pasa de una conciencia más bien general a una intensidad especialmente personalizada (paso de las «naciones» a la «realidad», como diría J. H. Newman), con gran repercusión emotiva y transformación de nuestra existencia. Tampoco en este caso hay que hablar de «experiencia de Dios».

En esta línea muchos filósofos y teólogos católicos prefieren hablar de «experiencia de la trascendencia».

Con este término se quiere subrayar que la existencia humana, en sus dimensiones de fondo, se manifiesta como realidad que remite más allá, hacia un misterioso Fundamento, que todos en la fe religiosa llaman Dios. Existen en el hombre y en la realidad del universo indicaciones incontestables de que nosotros no tenemos por nosotros mismos esta existencia, y que no se clarifica exhaustivamente sobre la base de la evolución y de las leyes físicas que gobiernan el universo. Hay indicios en la experiencia de nuestra existencia y del universo que hacen pensar en la dirección del Dios bíblico como Fundamento de nuestra existencia, o sea, como misterio de Bondad, de Sentido, de Verdad, de Liberación...¹⁹⁸.

Sin embargo; incluso este término no está exento de equívocos. En la psicología y en otros campos, se utiliza también el término «experiencia trascendente» para indicar estados de conciencia que en el fondo no tienen nada que ver con la religión, por ejemplo la experiencia de fusión con el todo (pan-en-hen), función del yo con el cosmos, la experiencia del verdadero yo a través de ejercicios ascéticos, la experiencia de inmersión en el todo a través de drogas,

¹⁹⁷ Cfr. A. VERGOTE, *La formation de la foi, op. cit.*, p. 29.

¹⁹⁸ Cfr. A. DONDEYNE, *God in het leven van de moderne mens, op. cit.*, p. 29: «Hay en el hombre determinados tratos o dimensiones esenciales que indican que nosotros no tenemos por nosotros mismos "el vivir, el movemos y el ser" (Hechos 17,28): ,es decir, que el último fundamento, de lo que constituye al hombre como hombre, esto es, su autonomía, su inagotable creatividad, su ilimitada apertura frente a la verdad, a la bondad y a la belleza, no debe buscarse en el hombre finito, ni en su mundo vital, ni en la materia primigenia que evoluciona y de la que están formados el hombre y el mundo. La pregunta de que si cada uno de estos, elementos, tomados separadamente, es suficiente para construir una demostración filosófica, tiene aquí poca importancia. Por el contrario, es muy importante que estos elementos se experimenten como otras tantas indicaciones, orientaciones, señales, que invitan a pensar el fundamento de nuestra existencia en la dirección de la idea bíblica de Dios, donde Dios es pensado como un Dios viviente, un misterio de Palabra, de Amor y de Bondad».

etc.¹⁹⁹. El éxtasis alcanzado con métodos psicológicos (peak experiences) o ascéticos no pone al hombre en contacto con Dios, sino en contacto consigo mismo. No lleva a acciones más nobles y a un amor más grande²⁰⁰.

En esta línea se sitúa también aquella forma de experiencia religiosa que a menudo es caracterizada como «experiencia de lo divino». El término es el preferido por los psicólogos que estudian el problema de la experiencia religiosa no sólo desde el punto de vista psicológico, sino también filosófico y teológico. Por ejemplo, H. Fortmann²⁰¹, A. Vergote²⁰² y muchos otros.

Si hacemos abstracción de algunas connotaciones psicológicas de este término, en sentido amplio quiere decir la misma cosa que ha sido indicada con el término «experiencia de la trascendencia». Se trata en todo caso de la experiencia habitual de que la existencia y el universo no tienen en sí el ser, y que están basados sobre un misterioso Fundamento. No se habla de experiencia de Dios, para evitar la impresión de que hubiese una experiencia directa de Dios en persona. Se emplea la expresión «experiencia de lo divino» para indicar que en la experiencia humana se encuentran indicios que son como la parte visible del Fundamento trascendente e invisible.

De todas formas, para ser sensibles a estos indicios y leerlos como la parte visible de lo Invisible, se necesitan algunas condiciones psicológicas, culturales y religiosas, que no están ciertamente favorecidas por el contexto de la secularización²⁰³.

2. El misterio del hombre

El centro de la actual problemática religiosa no es si haya o no algo de absoluto, si Dios existe o no existe. El centro es qué significa Dios, en qué dirección hay que pensarle, de qué manera las categorías de fondo de la religión y del cristianismo pueden ser significativas y comprensibles para el hombre.

Para este fin es indispensable la reflexión seria y crítica (antropología filosófica) sobre la existencia humana. Sólo en el descubrimiento, lleno de asombro por el misterio del hombre, críticamente examinado, centralizado en las dimensiones constitutivas (que caracterizan al hombre como ser humano), es posible ver y comprender que la fe en Dios, la religión, el mensaje cristiano no en algo etéreo, sino que se injertaron en los problemas fundamentales del hombre tomándolos radicalmente en serio, sin huida.

¹⁹⁹ Cfr. H. ARTS, *Met heel uw ziel. Over christelijke Godservaring*, Amberes, 1978, pp. 127-128.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 121-122.

²⁰¹ H. FORTMANN, *A,s ziende de Onzienlijke*, Hilversum, 1974, vol. II, p. 31: «La percepción religiosa presenta un carácter particular. Yo no percibo a Dios ni los dioses ni los demonios de la misma manera con la que percibo el rojo o la música. Se trata más bien de una experiencia del misterio de las cosas, esto es, de su insuficiencia. Dios es percibido como el Ausente. He buscado hacer ver que la experiencia de la insuficiencia, de las cosas y de, la impotencia del hombre puede contener una referencia a su fundamento, y que sólo aquellos que encierran al hombre en su objetividad, tienen que concluir que en esta experiencia se trata simplemente de proyección».

²⁰² Cfr. A. VERGOTE, *Religion...*, *op. cit.*, pp. 111-186.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 164-168.

a) *El asombro frente al misterio del hombre*²⁰⁴

El primer paso es el asombro frente al hombre. Descubrir el *don* misterioso que está presente en su existencia. Nosotros no nos encontramos en el origen de nuestra existencia, no tenemos por nosotros mismos la vida, los poderosos dinamismos y la creatividad que envuelve nuestra existencia. No estamos lanzados a lo absurdo de la existencia, como por mucho tiempo ha intentado hacer creer el existencialismo de J. P. Sartre y otros.

Descubrir el don de la existencia supone aprender de nuevo la actitud del asombro, tan mortificado por la mentalidad tecnológica y manipuladora. Aprender a ver, a observar, dejarse impresionar por lo que revela el misterio de la existencia.

Un segundo paso es el asombro frente a la *tarea* de la existencia humana. Con esta maravillosa existencia, expresión del don, el hombre tiene algo que hacer. El don es una tarea (Gabe und Aufgabe). Todo lo que le ha sido dado al hombre es al mismo tiempo una tarea que debe realizarse aún: la inteligencia, la voluntad, la libertad, la convivencia, la humanización del mundo, los valores, la lucha contra el mal y el sufrimiento, etc.

Es importante subrayar que el dinamismo que envuelve la existencia personal y el conjunto de la historia, no es simplemente la búsqueda de la satisfacción de los deseos y de las necesidades.

Las grandes dimensiones de la existencia se revelan como un *llamamiento al hombre*, al cual debe responder, aun cuando éste mortifique sus deseos y sus necesidades inmediatas. Basta pensar en la búsqueda de la verdad, que no tolera manipulaciones. O bien, el llamamiento de los demás que piden gratitud y bondad. El hombre no quiere realizarse él solo. Su vida, como también su historia, está también impregnada por el llamamiento de hacer felices a los demás, de promover su bien. No es verdad que toda la historia sea llevada adelante por el egoísmo como ley suprema de lo humano.

¿Habrá un final para esta inquietud y búsqueda?

Un tercer paso es el realismo frente a la condición humana, que camina hacia la muerte. La muerte es el gran misterio del hombre. Sólo el hombre la conoce como «muerte», porque sólo el hombre se percata de que ella pone en interrogante su existencia, si esta misma existencia no revela otras dimensiones que las temporales e históricas. ¿Cuál es el sentido último de la vida y de la muerte?

b) *Las señales de la trascendencia*

Atendiendo a las dimensiones fundamentales de la existencia, tienen especial relieve las señales que indican la dirección en la que hay que pensar o buscar la respuesta al problema del sentido de la vida. Las señales de la trascendencia son muchas. Con referencia a las sensibilidades de la cultura occidental contemporánea, y en vistas de la catequesis, nos parecen especialmente indicadas las siguientes experiencias: 1) El problema del sentido de la vida. 2) El misterio de la creación. 3) La incondicionada responsabilidad

²⁰⁴ Cfr. J. GEVAERT, *El problema del hombre*. Introducción a la antropología filosófica, *op. cit.* El volumen está dedicado enteramente, en una perspectiva de evangelización, al análisis de estas dimensiones constitutivas del hombre.

ética. 4) El inconcilliable contraste entre la grandeza de la vida y la muerte inevitable.

A la explicación y al análisis de estas experiencias está dedicado todo el capítulo IV.

Por lo tanto, lo que es importante para acceder al mensaje cristiano, y que hay que tomar en serio en la catequesis, no son las muchas experiencias psicológicas, sentimentales, afectivas. No son los presuntos encuentros con Dios. No son los momentos desconcertantes del encuentro con la naturaleza. Es más bien la experiencia profunda del hombre, analizada seriamente en sus dimensiones constitutivas, examinada críticamente y defendida contra las ideologías y pseudoantropologías.

Tampoco es importante ver si a esta experiencia hay que llamarla religiosa, divina, trascendente.

3. La fe en Dios y las religiones

Para el anuncio evangélico es también posible engancharse directamente con la fe en Dios, que "de hecho está presente en el hombre, como también con las religiones en las que esta fe en Dios se concretiza y se expresa. Se trata aquí de un mundo inmenso de experiencia.

La fe en Dios es un dato principal para el diálogo con el Evangelio. La inmensa mayoría de los seres humanos creen en Dios. Por lo tanto, en la catequesis, la fe en Dios que los participantes viven concretamente, constituye un elemento fundamental del diálogo cristiano.

Cierto, la fe en Dios no es un dato que se pueda utilizar sin ulteriores esfuerzos. En efecto, esta fe en Dios es necesario sostenerla y defenderla de la incertidumbre que viene del mundo secularizado, de las ciencias antropológicas, y sobre todo de la crítica antirreligiosa. Pero, a pesar de su vulnerabilidad y debilidad, esta fe en Dios es un dato real con el cual se puede establecer el diálogo, que abre al mensaje del Evangelio.

La fe en Dios, sin embargo, no existe de modo aislado y neutral. Se concretiza siempre en lo que se llama «religión» o «religiones». El hecho de las grandes religiones mundiales no puede menos que llamar fundamentalmente nuestra atención. Se da el hecho de que millones de seres humanos creen en Dios y expresan esta fe en un conjunto de lenguajes, actitudes, ritos religiosos, sentimientos.

El Concilio Vaticano II ha pedido una atención positiva para este gran hecho de las religiones no cristianas²⁰⁵. Yves Congar ha subrayado la importancia de las religiones para la fe cristiana: «En realidad, el conocimiento de Dios en el mundo supera con mucho lo que la Palabra explícita ha aportado. Yo estoy muy impresionado por la importancia de las demás religiones: judaísmo, islamismo,

²⁰⁵ *Nostra aetate*. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas. «Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy, como ayer, conmueven su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?»(n. 1).

así como la de las otras religiones orientales. Todo esto abarca cientos de millones de personas, y todo esto es obra del Espíritu de Dios, palabra de Dios, pero sin darle a Él el verdadero título, su verdadero rostro. El verdadero rostro de Dios nos ha sido revelado en Jesucristo»²⁰⁶.

4. Dimensiones fundamentales del hombre como símbolos religiosos

Naturalmente no se puede decir que todas las religiones se basan en la misma imagen del hombre. Su manera de ver al hombre es notablemente distinta.

A pesar de estas diferencias, es posible descubrir en las religiones algunos rasgos fundamentales del hombre, que se pueden alcanzar también en el plano de la experiencia, que constituyen un constante punto de referencia. Estos rasgos fundamentales indudablemente están más desarrollados en la antropología occidental y en la religión cristiana.

a) La existencia humana está inserta en un «orden» que la trasciende por todas partes. Después de todo es un don que vive gracias a otra Realidad. No tenemos por nosotros mismos la vida, el movimiento, el ser (*Hechos 17, 28*). La existencia humana está situada en una perspectiva de orden trascendente, que supera el poder de la naturaleza y la intervención manipuladora del hombre. Trasciende incluso las posibilidades interpretativas de la inteligencia científica.

En las distintas religiones este orden, de la creación es indicado con varios nombres: creación, tao, ordo universalis, lex eterna, etc.

Se podría también decir que la afirmación de este orden expresa la convicción de que el universo es conducido por una bondad fundamental.

b) La existencia humana concreta e histórica no realiza las posibilidades que podría realizar en la perspectiva del orden que la envuelve. Esta no realización no hay que entenderla simplemente como imperfección, finitud, progresividad de la evolución, fragilidad y muerte. Se trata de algo más y distinto. La experiencia personal e histórica enseña que el hombre se encuentra patológicamente en la impotencia para realizar el bien que incluso ve posible y necesario. En otras palabras, la existencia humana concreta está también marcada por el desorden, pecado, abuso de la libertad, ofensa de los derechos de los demás, división, odio, mal, sufrimiento...

c) A pesar de todas las experiencias negativas, la existencia humana se caracteriza de todas formas por la posibilidad de salir de, la condición de decadencia. En el plano del hombre, y en el diálogo con Dios se vislumbran posibilidades de superar el mal, de salir de la vanidad de la existencia.

Hay perspectivas concretas de liberación y de redención.

Naturalmente, de una religión a la otra los caminos de esta liberación y redención del hombre son muy distintos: meditación, purificación ritual, sacramentos, esfuerzo ético, caridad, etc.

d) Existe, a pesar de todo, la perspectiva de esperanza y de cumplimiento fundamental de la existencia humana. A, pesar del sufrimiento, el mal y la

²⁰⁶ *Peut-on parler de Dieu aujourd'hui? Un entretien avec le P. Y. Cangar*, en «La foi aujourd'hui», 1983, n. 74, p. 8.

muerte, late en el hombre la confianza de que el, éxito final del hombre es posible. Es tan fuerte esta confianza que incluso los no creyentes, por ejemplo los marxistas, postulan la perspectiva de un éxito final del hombre en la historia.

Para la catequesis tiene una importancia fundamental que la experiencia antropológica centralice lo suficiente estas dimensiones, que constituyen otros tantos símbolos centrales de la fe cristiana.

Indudablemente, sobre este plano se realiza también el movimiento circular del que se ha hablado más veces. Para encontrar el mensaje cristiano se necesita haber hecho ya una fundamental lectura de la existencia humana en la que estas categorías, de alguna manera, se hayan percibido. Por otra parte, es incontestable que en el encuentro con la revelación cristiana, estas dimensiones antropológicas reciben una focalización y una profundización que de otro modo no recibirían.

IV. EXPERIENCIAS PRIVILEGIADAS

A la luz de las anteriores consideraciones se hace ahora fácil situar las «experiencias privilegiadas» de las que hablan no pocos catequetas y teólogos. En la inmensa masa de las experiencias humanas algunas tendrán la característica particular de confrontar con más facilidad al hombre con su condición de criatura e invitarían a reflexionar sobre el fundamento misterioso de la existencia en la dirección del Dios bíblico.

Se supera aquí en gran medida una cierta postura teológica –representada también en los primeros escritos de K. Rahner- según la cual, se podría alcanzar a Dios y el orden de la gracia a partir de cualquier experiencia humana. La estratificación y la multiplicidad de la experiencia humana, de las que hemos hablado antes, nos indican que no es fácil enlazar cada experiencia humana con Dios y el orden del Evangelio. Por lo menos esto no se realiza de modo espontáneo. Más bien se necesita un esfuerzo de reflexión y de orientación de las intenciones para insertar la mayor parte de las experiencias horizontales y seculares en el gran plano de la realización cristiana del hombre.

Algunos datos de la experiencia humana parecen desarrollar la función de «indicadores», «mensajeros», «anunciadores» del Dios bíblico. Tienen la doble función de ser «catalizadores» de la problemática de la creación (pensar el misterioso fundamento del mundo y del hombre en la dirección del Dios bíblico) y de «anunciar» o «anticipar» perspectivas y esperanzas que reciben plena valorización en el mensaje evangélico (pensar a Dios como misterio de bondad y de salvación).

Volviendo sobre lo dicho en el párrafo anterior, no se trata de experiencias en las que se hace directamente la experiencia de Dios. No se trata de pruebas de la existencia de Dios. Se trata más, bien de experiencias humanas que se, dan en la vida de todos los seres humanos y que en, determinados momentos pueden tener una particular intensidad. Por lo tanto, experiencias de la trascendencia en las que la interpretación del fundamento de nuestra existencia en la dirección del Dios bíblico, aparece no sólo no contradictoria, sino altamente laudable.

Recogiendo indicaciones catequéticas importantes, se descubre un cuadro convergente acerca de las experiencias privilegiadas.

El libro de P. L. Berger, *Rumor de ángeles*²⁰⁷ -antiguamente literatura obligatoria para los estudiantes de catequética- valoriza los siguientes experiencias: 1. Confianza absoluta en el orden del universo. 2. La experiencia lúdica o experiencia del juego. 3. La esperanza. 4. La responsabilidad ética. 5. El humorismo.

El conocido *Handbuch der Religionspädagogik* indica las siguientes experiencias: 1. Buscar el sentido de la vida. 2. Experiencias de autenticidad y de alienación. 3. La experiencia de la vida como don. 4. La limitación de toda realización humana. 5. La insatisfacción fundamental con cualquier situación dada. 6. La experiencia de que también en el sufrimiento se esconde un sentido. 7. Lo inevitable e inaceptable de la muerte. 8. El misterio del Tú como límite de la intervención humana. 9. El Tú como condicionante de mi realización. 10. La tensión entre el bien y el mal²⁰⁸.

K. Rahner ha intentado con frecuencia formular cuáles son estas experiencias privilegiadas que pueden servir como punto de referencia para el anuncio evangélico.

«De una forma aún no temática, el hombre hace la experiencia de Dios y acepta a Dios como condición de posibilidad de algunas actitudes humanas fundamentales, por ejemplo allí en donde el hombre espera incondicionalmente, a pesar del hecho de que desde el punto de vista empírico la situación sea desesperada; allí en donde cada experiencia de alegría se vive como promesa de una alegría ilimitada; allí en donde el hombre ama con una fidelidad y un abandono incondicionales, a pesar del hecho de que la fragilidad de los compañeros (partners) no garantiza de ninguna manera un amor radicalmente incondicional; allí en donde la obligación ética se vive como radical responsabilidad a pesar del hecho de que aparentemente lleva a la ruina; allí en donde el hombre experimenta y capta incondicionalmente el carácter inexorable de la verdad; allí en donde el hombre en la pluralidad de los destinos humanos logra sobrellevar la invencible divergencia entre individualidad y socialidad, esperando firmemente -aún cuando dicha experiencia aparentemente está falta, de fundamento, y no se deja objetivar en un sentido final y en una beatitud que lo reconciliará todo. Dicha experiencia de Dios está también presente allí en donde el hombre ni siquiera ha oído la palabra «dios» y no la ha visto emplear como etiqueta para indicar la realidad hacia la cual está orientada la trascendencia»²⁰⁹.

A. Dondeyne, enlazándose con la gran tradición del cristianismo, y anticipando la problemática contemporánea, considera privilegiadas las experiencias siguientes: la paradoja de la vida espiritual, con la búsqueda inagotable de la verdad y del bien, no sólo para sí mismo, sino también para los demás; la tensión entre la grandeza infinita de la vida y la muerte inevitable; el milagro de la verdad y de la palabra; la dimensión ética con la incondicional responsabilidad frente al prójimo²¹⁰.

La guía «La enseñanza de la religión en la escuela primaria», publicada en Holanda en 1976, indica las siguientes experiencias: experiencia de la existencia

²⁰⁷ P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Barcelona, 1975.

²⁰⁸ Cfr. G. SCHMIDT, *Die Lernziele*, en G. STACHEL, ea. (ed.), *Handbueh der Religionspiidagogik*, vol. II, Zürich, 1974, pp. 83-84.

²⁰⁹ K. RAHNER, *Kirehliehe und ausserkirehliehe Religiosität*, en «Stimmen del Zeit», 98, (1973), p. 9.

²¹⁰ Cfr. A. DONDEYNE, *God in het leven van de moderne mens*, op. cit., pp. 29-37.

como don; experiencias que son un llamamiento a la responsabilidad del hombre; experiencias que nos hacen confrontarnos con las llamadas del prójimo; experiencias de un posible futuro²¹¹.

Esta breve explicación sobre las «experiencias privilegiadas» permite ver que no tienen nada de misterioso. Son simplemente las experiencias en las que se perciben más fácilmente los rasgos de la trascendencia y emergen con plena comprensión. No tienen nada de extraño o de particularmente rebuscado. Pertenecen al tejido de la vida. Llamam la atención en cuanto el hombre se pone a reflexionar con seriedad sobre la existencia.

V. EXPERIENCIA HUMANA Y PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Un trabajo sobre la dimensión experiencial de la catequesis requiere ser completado con una palabra sobre las pruebas, de la existencia de Dios. Hay más de una razón para no silenciar el problema.

Entre los sacerdotes que se dedican a la catequesis está aún muy difundida la idea de que el acercamiento a la experiencia humana sirve, en primer lugar para sacar de ella pruebas de la existencia de Dios. Se dejan guiar por un esquema de aproximación asimilado durante la formación teológica: se demuestra ante todo que Dios existe y que el hombre es por naturaleza un ser religioso; la actitud fundamental del hombre religioso consiste en escuchar cuando Dios se manifiesta.

Por consiguiente, el recurso a la experiencia humana se ve principalmente como un primer paso, una especie de trampolín de lanzamiento, que después se abandona del todo cuando nos movemos en el ámbito de la revelación. No se considera como una problemática permanente a la cual el argumento de la revelación hace referencia como mensaje y como liberación.

Además, en el cuadro de la catequesis y de la enseñanza de la religión, a menudo se hace uso incompetente y contraproducente de algunos esquemas racionales que se presentan como «pruebas» o «demostraciones» de la existencia de Dios. Se olvida que un razonamiento verdadero y específico sobre las «pruebas» de Dios no es cosa de niños o de jóvenes, sin ninguna preparación filosófica. A nivel estrictamente filosófico el argumento sobre Dios constituye un lenguaje infinitamente delicado, que se falsea y traiciona cuando es empleado fuera de la filosofía, por parte de personas que son incapaces de captar el significado y la peculiaridad.

Si, pues, en la catequesis no se dan ni por parte del profesor ni por parte de los oyentes los presupuestos para un riguroso discurso metafísico sobre las pruebas de Dios, será mejor no hablar de «pruebas», o de todas formas tener mucha precaución.

²¹¹ «El hombre que vive estos momentos o hace experiencias semejantes, puede sentirse cogido por sentimientos de estupor y de respeto, de desesperación y de dolor muy intenso. Semejante momento es vivido como un misterio: encierra algo de inaccesible, algo que no es el resultado de ningún análisis y que, sin embargo, pertenece esencialmente a la existencia. Lo que uno siente en aquel momento, concierne a todo el hombre. .Hace la experiencia de algo que forma parte de la profundidad, del misterio del propio ser, de la propia existencia, y de la responsabilidad personal hacia ella. En este momento el hombre toca la dimensión religiosa del propio ser» (p. 43).

Se debe también tener presente que para la problemática religiosa concreta, esto es, para el interés y para la comprensión del Evangelio, no es tan importante que se demuestre la *causa primera*, o el *ens necessarium*, sino que se reconozcan las huellas del Dios viviente, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesucristo, al que se le puede dirigir la oración y en cuya presencia nos arrodillamos. En este sentido está generalmente admitida una distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe²¹².

Por otra parte, el punto de gravitación del problema religioso en el mundo de hoy no está en las pruebas de la existencia de Dios. A pesar de los múltiples discursos sobre la difusión del ateísmo, se puede dar por seguro que la mayoría de los seres humanos cree en un misterioso Poder que gobierna el mundo. El problema real es que muchísimos viven como si Dios no existiera y no tuviese importancia e incidencia para su vida concreta e histórica. A consecuencia de este comportamiento, ulteriormente acentuado por la sociedad secularizada, el problema central es el de encontrar en este mundo y en la experiencia humana las huellas de Dios, los caminos que descubren la centralidad de este Misterio para el sentido último del hombre²¹³.

1. La metafísica es secundaria con respecto a la religión

En general se debe afirmar que la metafísica es secundaria con respecto a la experiencia fundamental en la cual el hombre se descubre criatura y expresa con actitudes, lenguajes, ritos, su fe en un Ser sobrenatural.

En todo el mundo, en todas las culturas se encuentran hombres religiosos y creyentes en Dios. Estas personas tienen un conocimiento real de Dios y se comprometen personalmente hacia Aquel que es considerado principio y fin de la existencia. Son verdaderos adoradores de Dios.

Este hecho hace reflexionar. Estas personas no han practicado la filosofía o la metafísica. No han oído nunca pruebas racionales de la existencia de Dios.

La fe en Dios no es fruto de demostraciones racionales y de conocimientos filosóficos abstractos y conceptuales. La fe en Dios y, la actitud creyente anteceden, incluso en el plano histórico, a la reflexión metafísica de los filósofos y teólogos.

Sin duda alguna, el creyente ha buscado siempre consolidar la propia fe, defendiéndola de las críticas y de las dudas. Esto le ha llevado, a lo largo de los siglos, a formular pruebas racionales de la existencia de Dios. Pero el creyente no detiene la propia fe en espera de los resultados de su búsqueda filosófica. Continúa viviendo como creyente, incluso ante pruebas inconcluyentes en el

²¹² Cfr. B. PASCAL, *Pensamientos*, Madrid, 1967⁷.

²¹³ N. VERSLUIS, *Metafysische en religieuze ervaring*, en el vol. *Mens en God*, Utrecht, 1963, p. 65: «El verdadero problema frente al cual se encuentra situado el hombre de hoy, no es el problema de la existencia de Dios. La gran mayoría de los hombres creen en un misterioso poder que gobierna el mundo. El ateísmo es una filosofía, no un convencimiento natural. Lo que, sin embargo, se quiere saber es esto: cómo podemos encontrar a Dios en un mundo sin Dios y sin amor, en el cual parecen borradas todas las huellas de su existencia. Es muy verosímil que la metafísica pueda ayudar a resolver este interrogante. Tenemos una cierta desconfianza frente a la teoría, y sobre todo cuando tiene la pretensión de "demostrarnos" la existencia de Dios. No sentimos la necesidad de un gobernador del mundo impersonal, de un ser, subsistente sino de un Dios viviente, del que podamos esperar salvación, delante del cual podamos arrodillarnos y al cual podamos dirigir nuestra oración».

plano racional y filosófico. No por esto resbala hacia posiciones fideístas. Hay también otras formas para «verificar» la propia fe.

Podría servir de reflexión la observación hecha al respecto por G. Marcel: «Nos encontramos frente a esta paradoja, y es que de una forma general la prueba no es eficiente sino allí en donde se podría incluso prescindir; mientras que por el contrario a los ojos de aquel al que precisamente está destinada y que habría que convencer, aparecerá casi con seguridad como un juego de palabras o una *petitio principii*»²¹⁴.

Además no se, debe perder de vista que ciertos intelectuales, creyentes rehúsan las demostraciones de Dios porque las juzgan incompatibles con la trascendencia y la dignidad de Dios, o bien ven en estos intentos una forma enmascarada de ateísmo²¹⁵. Indudablemente se trata de posiciones unilaterales y exageradas. Revelan, sin embargo, que una fe adulta y responsable no está necesariamente ligada a alguna forma de prueba filosófica o demostración metafísica de la existencia de Dios.

2. Desmitizar el mito de la prueba

Nos debemos preguntar: ¿Hacemos un servicio real a la fe cristiana cuando se pretende presentarla a toda costa como anclada en «pruebas racionales» y en demostraciones metafísicas?

En la cultura actual se es con facilidad mal entendido en materia de pruebas y de demostraciones. En efecto, la cultura secularizada está enferma de una especie de mito de la prueba, entendida en el sentido restringido de las pruebas científicas y experimentales. Al mismo tiempo este culto por la prueba está acompañado por un juicio, desacreditado en relación con cualquier argumento, incluso crítico y fundamentado, que no sea de naturaleza científica. Para la mayoría, el término «prueba» o «demostración», recuerda el modelo de prueba y el tipo de certeza que caracteriza, a las ciencias empíricas.

En el plano de la religión, no es ventajoso seguir ansiosamente el tren de la cultura. Será mejor desmitizar el mito de la prueba. Hay que insistir en el hecho de que ninguno de los grandes aspectos del hombre, que determinan a fondo el sentido de su existencia, es accesible a pruebas y demostraciones de tipo científico. El amor, la amistad, el confiarse a una persona, la esperanza, la promesa, el sufrimiento, etc., no se prestan como concluyentes conocimientos científicos. El hombre que tomara como única cosa importante los conocimientos «demostrados» y «verificados» según cánones científicos, llegaría a ser el más miserable de los hombres, porque la duda y la incertidumbre irrumpirían en todas las dimensiones fundamentales de su existencia.

En un mundo dominado por la racionalidad científica, es de fundamental importancia aprender de nuevo a *ver* y a *percibir* los otros lados de la realidad. Hay que descubrir que también fuera de la ciencia es posible hacer un discurso serio y crítico, anclado en la experiencia, sin la pretensión de racionalizar radicalmente la experiencia.

Está lejos de una sana visión del problema religioso el intento de presentar las pruebas de Dios como pruebas «científicas». No existen pruebas científicas de Dios. Las diversas ciencias podrán decir muchas cosas, nunca será Dios. La

²¹⁴ G. MARCEL, *Du refus a l'invocation*, París, 1940, p. 213.

²¹⁵ Cfr. G., MARCEL, *Journal métaphysique*, París, 1935, p.65.

ciencia que pretendiera hacerla, sería una falsa ciencia y presentaría un falso Dios. Al contrario, toda pretensión por parte de las ciencias o en nombre de las ciencias de demostrar la no-existencia de Dios o la no-fundamentación de la religión como tal, hay que rechazarla como anticientífica²¹⁶.

Naturalmente, todo esto no significa que las ciencias no tengan una aportación que proporcionar a la realización de una actitud religiosa más auténtica, o que la crítica de la religión, hecha en nombre de las ciencias, sea a priori falta de interés. Las actitudes religiosas se expresan necesariamente en comportamientos e ideas que son accesibles a distintas formas de verificación científica. De hecho las ciencias han contribuido notablemente a purificar las actitudes religiosas.

3. Detrás de las pruebas hay siempre una intención válida

Lo que es importante, como apertura al problema religioso, es la intención que animaba a los grandes metafísicos cuando se ponían en el camino de las pruebas de Dios. Esta intención es siempre válida y es asumida también en este libro.

Según una autorizada interpretación, Santo Tomás de Aquino, con sus «vías», no quería hacer otra cosa que poner en claro que en la misma realidad del mundo se pueden descubrir rastros o indicaciones que orientan hacia el Dios bíblico que nosotros profesamos en la fe. En otras palabras, la preocupación de fondo era la de demostrar que la palabra «Dios» no está vacía sino que responde realmente a algo, a una indicación que está arraigada en el corazón de la experiencia humana²¹⁷.

E. Schillebeeckx atribuye un gran significado al hecho de que Tomás de Aquino habla de «vías» y no ya de «demostraciones», como también al hecho de que la conclusión no es, por tanto, «Dios existe», sino «et hoc omnes dicunt Deum»²¹⁸.

K. Rahner ve las cosas de forma análoga: «Una prueba teórica de la existencia de Dios entiende ofrecer únicamente una consciencia refleja del hecho

²¹⁶ Cfr. G. WETTER, *Lenín y el marxismo soviético*, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. II, Madrid, pp. 145-199

²¹⁷ Cfr. N. C. VERSLUIS, *op. cit.*, p. 64: «El metafísico -ha señalado N.C. Versluisquiere- demostrar que la existencia humana y el mundo, a pesar de las apariencias contrarias y de toda forma de fracaso, no es un absurdo o un imposible. Las vías indicadas por la metafísica no tienen la intención de poner fin de modo definitivo a todos los interrogantes que el hombre se plantea acerca de Dios, ni quiere quitar para siempre del corazón humano toda duda. Sin embargo, quiere convencer al hombre que la existencia humana se puede vivir y comprender sólo cuando recibe plenitud y perfección de la vuelta hacia el origen trascendente en fuerza de la cual existe».

²¹⁸ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *El Criterio de correlación*, pp. 122-123: «En el marco de una interpretación cristiana de la vida, Tomás partía de la problematicidad de la realidad y planteaba la necesidad de un fundamento que sustituya todo (...). El fundamento de todo es identificado con Dios. Esta identificación, sin embargo, no es una conclusión de la prueba de Dios, sino una profesión de fe cristiana. En efecto, Tomás no concluye su razonamiento "ergo Deus existit", sino "et hoc omnes dicunt Deum". En otras palabras, Tomás, como creyente, identifica con el Dios viviente el punto terminal de la investigación filosófica, que lo había llevado desde los fenómenos de la experiencia hasta un punto de referencia que es fundamento de todo. Dicha identificación no es un pasaje filosófico, sino creyente: Tomás indica el punto en donde, en las estructuras de la experiencia humana, el discurso religioso se hace comprensible». En este mismo sentido, W. KASPER, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, en «Geist und Leben», 42 (1969), p. 341.

que el hombre en su existencia espiritual tiene siempre y de forma inevitable algo que ver con Dios, independientemente del hecho de que reflexione sobre él o no, lo acoja más o menos libremente»²¹⁹.

²¹⁹ K. RAHNER, *Grundkurs, op. cit.*, p. 77.

CAP. 4: HUELLAS DE LA TRASCENDENCIA

Este capítulo continúa el tema de la aportación de la experiencia antropológica a la transmisión de la fe. El punto del enfoque no es ya el de los principios generales, sino el del esclarecimiento de las experiencias o de las formas de experiencias que son importantes para focalizar la relación de la religión con la problemática humana y para abrirse mejor a la comprensión del mensaje cristiano.

Se trata, pues, de considerar más de cerca, en una perspectiva catequética, algunas de las experiencias que en el capítulo anterior han sido caracterizadas como «privilegiadas».

Es necesario repetir que la finalidad de los análisis, que se refieren a cada una de las experiencias privilegiadas, no es la de construir pruebas de la existencia de Dios. Por el contrario, se tiene presente el siguiente objetivo: descubrir, a través de algunas experiencias humanas significativas, que la problemática fundamental de -la religión no es ajena al hombre. Antes bien, esta problemática está enraizada en el corazón de la existencia. Cuando la existencia humana es descubierta en los aspectos auténticos y profundos, se llega a tener que reconocer que los problemas de los que se cuidan a fondo las religiones, y de manera especial el cristianismo, son problemas centrales de todo ser humano. Son problemas de tal manera decisivos que determinan radicalmente el sentido último de todos los proyectos humanos en los distintos sectores de la existencia.

En segundo lugar se quiere focalizar que estas experiencias en las que se vislumbran los indicios de la trascendencia, sitúan al hombre en una actitud de búsqueda y de apertura que es provechosa para escuchar y comprender mejor la propuesta del Evangelio.

También hay que añadir que no se trata de esquemas didácticos o esquemas de lecciones. En estas páginas se quiere sólo focalizar la estructura de una experiencia, el dinamismo que ordinariamente hay que seguir en un determinado proceso de clarificación y de profundización crítica. Sin embargo esto no significa que en el plano biográfico las cosas sucedan exactamente de la misma manera, o que en el procedimiento didáctico se tenga o se pueda seguir esta estructura de las experiencias. Vida, didáctica, estructuras son tres cosas que no encajan plenamente.

Para evitar posibles equívocos y falsas perspectivas es conveniente repetir que se ha pensado en recurrir a estas formas de la experiencia humana para descubrir en ella las huellas de la trascendencia, en primer lugar para utilidad de jóvenes y adultos que son ya creyentes y que participan en la catequesis o en el estudio espontáneo del cristianismo. Todos estos elementos en primer lugar, son importantes para personas creyentes, pero que se sienten inquietas en esta fe, o amenazadas en su fundamento y credibilidad.

Sobre la eficacia de estas experiencias para las personas que no creen en Dios, como también para las personas que viven conscientes de haber superado y arrinconado el cristianismo y la religión (postcristianos, descristianizados, que no hay que confundir con las personas que no van generalmente a la iglesia), el problema sigue abierto. El problema de la evangelización misionera en el mundo occidental y del diálogo religioso con los no creyentes es muy distinto del problema catequético, del que se ocupa este libro.

Hemos seleccionado las siguientes experiencias:

1. El problema del sentido de la vida.
2. El misterio de la naturaleza.
3. El camino de la justicia.
4. Las experiencias de la limitación: sufrimiento - mal - muerte.

El lector se dará cuenta de que las experiencias que se presentan no son radicalmente distintas entre sí. La diferencia está más bien en la acentuación privilegiada de uno o de otro aspecto. Todas confluyen en el único misterio del hombre. Considerando que algunas personas son más sensibles en algún aspecto y menos en otros, o que en un momento cultural se capta más un determinado aspecto de la experiencia que en otros, la multiplicidad de las experiencias llega a ser significativa como ofrecimiento a esta diferenciada espera.

I. LA BUSQUEDA DEL SENTIDO DE LA VIDA

En el mundo occidental contemporáneo, el problema del sentido de la vida constituye uno de los principales caminos para situarse tras las huellas de la trascendencia y para reencontrar interés en el mensaje del Evangelio.

1. Un problema siempre actual

I. Kant resumía los grandes interrogantes del hombre únicamente en tres preguntas. Cada una de ellas hace referencia a una dimensión constitutiva del hombre: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué tengo que hacer? ¿Qué puedo esperar?²²⁰. A cada pregunta corresponde un específico ámbito de búsqueda y de reflexión crítica. Existe el inmenso mundo de los conocimientos científicos. Existe el ámbito de la ética o de la moral. Existe la dimensión religiosa, centralizada en el problema del sentido de la vida: ¿Qué puedo esperar? No está de más apuntar que I. Kant acentuaba este aspecto del sentido de la vida, porque sobre la base de las ciencias empíricas y de la filosofía teórica no le parecía posible alcanzar a Dios y la religión. Buscaba recuperar el fundamento de la religión, comprometido en el mundo racional y científico, sobre la base de la ética y de la búsqueda de una «esperanza».

M. Blondel empieza la célebre obra *L'Action* con este interrogante: «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée?» (La vida humana ¿tiene o no tiene un sentido? El hombre, ¿tiene de verdad un destino?)²²¹. Lo que hace el hombre, su libertad y su proyecto histórico, lo

²²⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid, 1978. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro RIBAS.

²²¹ M. BLONDEL, *L'action*, París, 1893, p. VII.

confronta inevitablemente con la pregunta del sentido de la vida y de todas sus empresas.

A. Camus lo ha formulado en términos análogos: «La cuestión fundamental de la filosofía es la de saber si la vida merece o no merece ser vivida»²²².

En el mundo actual, en muchas personas que han perdido la confianza en las respuestas religiosas tradicionales, y sobre todo en las promesas de un radical éxito del hombre y de la historia sobre la base del progreso científico y de la transformación política de la sociedad, vuelve a emerger fuertemente el interés por el problema del sentido de la vida²²³.

2. El problema del sentido de la vida

El hombre es el único ser que se plantea el problema del sentido de la vida. Este hecho le distingue de los animales y de todo el resto de la creación.

¿De qué manera está enraizado en la experiencia humana el problema del sentido de la vida? Esto hay que estudiarlo en el punto de convergencia entre cinco aspectos característicos de la experiencia humana:

a) La experiencia del hombre como ser dinámico, proyectado hacia la conquista de la verdad y de la libertad, hacia los valores y la realización de una comunión profunda, y hacia tantas otras cosas que aportan alegría y felicidad a la existencia. Esta existencia aparece como un misterio de «don» y de «tarea».

El incesante dinamismo del hombre parece estar orientado hacia la realización de sí, esto es, de cada existencia individual y de los demás.

Sería equivocado, en el plano de la antropología, pensar el dinamismo humano que penetra cada existencia y la historia en su conjunto, en la única línea del cumplimiento de un deseo o de un proyecto egocéntrico. Es incontestable que el dinamismo humano está también caracterizado por la voluntad de hacer felices a los demás, de hacerlos crecer, de promocionarlos y de liberarlos, de comunicar lo que de bonito y de provechoso se descubre para la existencia humana.

Proyección egocéntrica y apertura hacia los demás coexisten, en distintos niveles, en cada existencia y a nivel histórico.

b) La experiencia de una insalvable distancia entre el dinamismo de la libertad y las concretas realizaciones de la existencia humana. El hombre no está nunca plenamente satisfecho y contento con lo que ha alcanzado. Ve siempre la distancia infinita entre las cosas que ha podido realizar o que constituyen su efectiva condición de vida, y lo que podría o debería ser. Por lo tanto está radicalmente inquieto. No se considera en la meta. No logra «descansar».

Esta insalvable distancia se manifiesta indudablemente en el plano de cada existencia. Se manifiesta también en el plano de la historia.

²²² A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, en *Essais*, París, 1965, p. 99.

²²³ Cfr. B. GROM y J. SCHMIDT, *Auf der Suche nach dem Sinn der Lebens*, Friburgo, 1975. H. GOLLWITZER, *Ku Krummes Holz-Aufrechter Gang*. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Munich, 1973⁶. G. BAUDLER, *Die Sinnfrage und ihre christliche Bedeutung*, en ID. (ed.), *Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese*, Düsseldorf, 1973, pp. 175-183. P. BREITENSTEIN, *Der Sinn des Lebens*. Ein Religionspädagogisches Versuch davon vertandlich zu reden, en «Theologisch-praktische Quartalschrift», 120 (1972), páginas 105-111.

c) La experiencia de la desmitización o del desencanto respecto de tantos bienes y valores que a primera vista se manifiestan con mucho atractivo, como posible camino de plena satisfacción del vacío humano, y que después de un cierto tiempo -más o menos largo- revelan su insuficiencia.

Este desencanto puede irrumpir de improviso en la conciencia de cada persona, o bien cristalizarse después de largos años de esforzada dedicación en un determinado ideal o en la promoción de una determinada obra.

El desencanto se realiza a nivel de cada una de las personas. Es un proceso que caracteriza a todos los seres humanos. Se realiza también en el plano de la historia. Es suficiente pensar en el impacto de las dos guerras mundiales respecto del mito del progreso y de la ingenua fe en el racionalismo científico.

d) La experiencia de poder disponer de la propia vida por un breve período de tiempo, la duración de la vida humana que raras veces sobrepasa los ochenta años. La muerte como inevitable término de la empresa humana, pone el interrogante sobre la gran tarea de la existencia humana y sobre la posibilidad de realizar el dinamismo que es innato. en el hombre.

La conciencia de la muerte inevitable, confiere una gran seriedad a los aspectos anteriormente enumerados.

e) El conocimiento, documentado por la experiencia, de la confianza prácticamente insuprimible de que de alguna manera o en alguna parte es posible realizar al hombre. Todo el dinamismo del hombre, a nivel individual e histórico, está permeado y sostenido por la convicción de que todo esto «no es inútil». Por lo tanto, después de cada fracaso y de cada catástrofe, después de las destrucciones de las guerras mundiales, se vuelve a empezar como antes en la consecución de las posibilidades humanas: verdad, libertad, convivencia en el amor y en la justicia, esperanza de un posible cumplimiento de las promesas innatas en el hombre.

3. La huida frente al problema del sentido de la vida

Aunque todo ser humano vive inmerso en un mundo que tiene sentido, y cada uno es interpelado por el problema del sentido último de la propia existencia, hay, sin embargo, una gran resistencia a confrontarse explícitamente con este problema.

Las estrategias empleadas para no tenerse que confrontar directamente y personalmente con el problema del sentido último de la vida, o por lo menos las estrategias para retrasar y ganar tiempo, son múltiples. Se podrían indicar algunas.

a) Las evasiones principales

Están ante todo las distintas estrategias de la huida. Se presentan normalmente bajo algunos aspectos característicos:

1) Refugiarse detrás de la *opinión del momento*. Existe una cierta opinión pública que hace «moda» y «modernidad». No aprecia estos problemas, no se ocupa de ellos, no expone estos problemas en sus escaparates... La gente que sigue sus dictámenes juzga que estos problemas no deben ser importantes. Es anticuado ocuparse de ellos y aún más, preocuparse por ellos...

2) Buscar evasiones en las distintas formas de *consumismo*. Jamás civilización alguna ha ofrecido tantas posibilidades de huida y tantas fugas. ¿Para qué confrontarse con problemas molestos acerca del sentido último de la existencia, si es posible gozar, divertirse, consumir casi sin medida? H. Marcuse hablaba justamente del hombre moderno como de un «consumidor adormecido»²²⁴. Cuando la cabeza y el corazón están embotados con los bienes de consumo, queda muy poco espacio para la búsqueda de Dios y para una valiente confrontación con el problema del sentido último de la existencia.

3) Huida en el *desenfrenado activismo*. El *homo faber* encuentra también en la propia actividad un diversivo para no tener que reflexionar sobre la condición fundamental del hombre. Hay tantos problemas por resolver, tantas investigaciones que hacer, tantas actividades que desarrollar... Ellos son un constante desafío, que después de todo ofrecen también la sensación de una satisfacción y de una plenitud.

b) La fe en las ciencias

Un segundo factor en la estrategia de la huida frente al problema del sentido último de la existencia lo constituye una de las empresas más hermosas del hombre: la actividad científica y el poder tecnológico²²⁵.

A pesar de la crisis en la que ha llegado a encontrarse el mito del progreso, muchas personas están aún fascinadas por una confianza casi mítica en el progreso científico y tecnológico, que deberá resolver tantos problemas que por ahora no han encontrado una adecuada solución. El mito del progreso está aún activamente explotado por las poderosas corrientes ideológicas y propagandísticas del comunismo oficial.

Ciertamente que la estridencia entre ciencia y fe se presenta hoy en formas y modalidades muy distintas de las de la primera mitad del siglo. Los conflictos no están abiertos. Más aún, en el plano teórico, una delimitación de las competencias y de los ámbitos se ha realizado. La convivencia es, por lo general, aceptable.

Sin embargo, a nivel popular, el conflicto persiste sobre todo bajo la forma de una sutil desvalorización de los problemas antropológicos y religiosos. En relación con los problemas científicos y del progreso tecnológico, los problemas religiosos parecen insignificantes, poco importantes. Para algunos parecen restos folklóricos que sobreviven después de la revolución científica, y que pueden a lo mejor quedar como piezas de museo. En esta línea se expresa a menudo la crítica antirreligiosa del marxismo.

De todas formas no se puede negar que el mito del progreso no tiene ya aquel mordiente de antes. En cambio ha llegado a ser más fácil refugiarse en los productos tecnológicos, que permiten también un consumismo de contenido cultural.

²²⁴ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1972 (último capítulo).

²²⁵ Para la incidencia de la catequesis y de la predicación cristiana, cfr. J. ALFARO, *Tecnopolis e cristianesimo*, en «Civiltà Cattolica», 120 (1969), junio, pp. 533-548. J. M. AUBERT, *Pour une théologie de l'âge industriel*, Paris, 1971. D. EMEIS, *Wegzeichen des Glaubens. über die Aufgabe der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität*, Friburgo, 1972. Ph. ROQUEPLO, *Experiencia del mundo, ¿experiencia de Dios?*, Salamanca, 1969.

En los casos en los que el mito del progreso se ha derrumbado, el creyente no debe interpretar este hecho de manera ingenua, como vuelta automática a la problemática religiosa.

4. La fascinación de tres dimensiones reales del hombre

Si se analiza la historia de cada persona, así como el movimiento de las épocas históricas, se constata que algunos valores humanos, buenos y válidos en sí, polarizan a menudo la atención del hombre, hasta tal punto que llegan a ser absolutos y meta suprema de todos los esfuerzos y de todas las esperanzas. La polarización sobre estos valores no siempre es consciente, sin embargo en el plano de los hechos el hombre actúa como si estos valores pudieran por sí solos garantizar el sentido absoluto, la plena realización y la perfecta felicidad del hombre.

Estos valores son el tener, el poder, el hacer.

a) El tener

Sin lugar a dudas, las cosas del mundo, los bienes de la tierra, el dinero, los medios materiales de todo tipo... son necesarios para la realización de una digna existencia humana. Por lo tanto, es normal que el hombre atribuya una importancia grande a toda la gama del tener en vistas a la realización y a la felicidad del hombre. Los «intereses» son un móvil siempre presente en el actuar humano. Precisamente porque es tan importante e indispensable, como aspecto de verificación casi experimental, la categoría del tener tiende a ser absolutizada. Llega a ser una especie de ídolo o de falso absoluto.

La desmitificación de este tener como suprema categoría del hombre (a nivel personal y a nivel colectivo) se hace a distintos niveles.

En el plano social, por ejemplo, la infinita miseria del proletariado obrero en Europa, en el siglo pasado y en la primera mitad del siglo XX, como también la de muchas partes del tercer mundo hoy, pone al desnudo hasta qué punto las relaciones entre los hombres están dominadas por la idolatría del tener. A la búsqueda de riquezas y de bienes se sacrifican incluso los seres humanos. Desdichadamente, aún hoy hay que constatar cómo las relaciones comerciales internacionales están dominadas por los principios liberales del provecho y no por consideraciones éticas.

Con todas sus exageraciones y fallos, la crítica sobre el tener por parte de K. Marx sigue siendo una advertencia para todos aquellos que siguen buscando el tener como categoría suprema de lo humano.

b) El poder

Muchas personas, en distintos niveles, buscan el sentido de la vida en la conquista de un trocito de poder. Obviamente el poder no es considerado como finalidad en sí mismo, pero de hecho su búsqueda polariza una serie de tendencias y de actividades humanas.

La búsqueda del poder como un absoluto se manifiesta a nivel de cada individuo, y sobre todo a nivel de las naciones. La política y las relaciones

internacionales están polarizadas a menudo más por el poder que por la idea de servicio a los demás.

Las guerras mundiales, en gran medida, están dominadas por los intereses y por la búsqueda de poder.

La desmitización del poder como absoluto se realiza con frecuencia en las infinitas miserias que de él se derivan. Miserias a nivel de las familias, de las relaciones laborales, de las naciones.

c) *Las obras*

Muchas personas, de hecho, buscan la plenitud en las obras del hombre, en cualquier cosa que pueda testimoniar su grandeza.

A un nivel primario las obras son ante todo la procreación: tener hijos que continúen la generación.

A distinto nivel las obras son los grandes productos culturales: monumentos, construcciones, instituciones, obras de arte, escritos, etc.

Hoy las obras son a menudo en primer lugar el consumismo de los bienes a todos los niveles. La civilización del bienestar.

La expresión última de la búsqueda del sentido del hombre en las obras es la construcción autosuficiente de la historia. El hombre encontraría totalmente su sentido y plenitud, su alegría y felicidad en la construcción del mundo, en el advenimiento de la sociedad sin clases, como lo afirma la ideología marxista.

Estos tres ídolos (en el sentido de absolutizaciones de los verdaderos valores del hombre) a las cuales los hombres en gran parte se someten, están ya registrados en la historia bíblica, y presentados como las tres tentaciones mesiánicas. Las falsas esperanzas mesiánicas buscan precisamente la solución del problema del hombre en el tener, en el poder, en las obras.

5. *La huida en la utopía del futuro histórico*

La inquietud del corazón humano, que se cristaliza en el interrogante sobre el sentido último de la vida, y se revela como la problemática religiosa inscrita en la existencia misma del hombre, no es, sin embargo, reconocida por todos.

Mejor dicho, se reconoce la inquietud, y también la superación crítica de muchas perspectivas inadecuadas para realizar la felicidad del hombre. Sin embargo, se contesta y se niega, por ejemplo por el marxismo y por otras formas de ateísmo, que esta inquietud sea la problemática religiosa. La interpretación religiosa es rechazada no ya apoyándose en investigaciones o análisis, sino basándose en el presupuesto de que Dios no existe, y por lo tanto es imposible que en el hombre haya inquietudes que sólo en el reconocimiento de Dios y en el contacto con El podrían lograr la satisfacción.

Es más, se pone la alternativa radical a las interpretaciones religiosas de dicha inquietud y búsqueda del sentido de la vida: la utopía del futuro histórico. El hombre que trabaja radicalmente para la instauración de un futuro histórico distinto, o sea para la introducción de la sociedad marxista en todo el mundo... encontrará una plena superación de la inquietud y vivirá con un sentimiento de perfecto y absoluto éxito de su existencia. Descubrirá que este futuro histórico,

que aún no existe, pero que vendrá, colmará plenamente las esperanzas del corazón humano²²⁶.

No se trata de una disputa marginal entre filósofos. Lo que está en juego es más importante: estamos en presencia de una apuesta sobre el hombre mismo. Por este motivo la apuesta sobre el futuro puramente histórico, o sea ateo y marxista, desafía no sólo a los cristianos, sino también a muchísimas otras personas que están preocupadas por el hombre como tal. Es un problema frente al cual no es posible permanecer neutrales, y de dónde emerge con gran claridad que la problemática religiosa es «ipso facto» la problemática del hombre y también el fundamento del radical reconocimiento del hombre por parte del hombre. «El precio de la neutralidad es demasiado elevado: no sólo nos hacemos incapaces de creer religiosamente, nos hacemos además inhumanos.»

a) El encanto de las palabras elevadas

La discusión sobre el futuro histórico como radical respuesta a la búsqueda del sentido de la vida, encuentra no pocos obstáculos en el uso de algunas palabras, que a menudo están rodeadas por una aureola mítica y utópica. Palabras que son capaces de hacer soñar, pero que no ofrecen una visión realista del camino de la historia. Dichas palabras son conocidas: progreso, democracia, libertad, liberación, bienestar, clase obrera, sociedad sin clases, paz, emancipación, etc.²²⁷.

Está claro que todas son palabras que tienen su raíz en las experiencias concretas y en el suspiro del corazón humano. Expresan valores reales e indican tareas reales del hombre. Pero al mismo tiempo insinúan que están al alcance de la mano, accesibles en un futuro histórico no muy lejano. En segundo lugar sugieren que ellas dependen totalmente del poder del hombre: se necesita sólo encontrar el método histórico correcto (político-social) para realizarlas.

Una desmitificación de estos términos, en la medida en que no haya procedido en consecuencia el actual momento histórico, es un camino indispensable para ver realísticamente la condición humana y el problema del sentido de la vida.

b) La radical incertidumbre del futuro histórico

Muchísimas personas creen en un futuro histórico mejor y más humano. Su fe y su empeño están también enraizados en la fe religiosa. Creen en el Dios, Creador del cielo y de la tierra.

El problema está en saber si el futuro histórico, solamente a la luz de las perspectivas humanas, esto es racionales, científicas y tecnológicas, ofrece garantías reales para el nacimiento de un mundo en el que cada una de las personas y las colectividades encuentren una solución sustancial para todos los problemas que angustian el corazón del hombre.

Conviene razonar un poco sobre este problema. Una sana racionalidad es una característica fundamental del hombre y de su humanidad.

²²⁶ Cfr. la documentación sobre este problema, en J. GEVAERT, *El ateísmo frente al problema de la muerte y de la inmortalidad*, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. III, Madrid, 1971, pp. 305-334.

²²⁷ Cfr. A. PEPPERZAK, *Verlangen*. De huidige mens en de vraag naar het heil, Bilthoven, 1971. pp. 152-153. H. GOLLWITZER. *op. cit.*, pp. 122.161.

1) La primera razón por la que no hay ninguna certeza racional y científica acerca del advenimiento de un futuro histórico mejor, que colmaría todos los problemas del corazón humano, hay que buscarla en el hecho incontestable de la libertad humana. Nada garantiza que las generaciones de mañana harán el mismo gigantesco esfuerzo que se ha realizado en este siglo para mejorar las condiciones materiales e intelectuales de la vida. Pueden hacer otras opciones...

Nada garantiza que no prevalezca lo irracional: la locura de destruir, por ejemplo con una guerra atómica, los siglos de historia contruidos fatigosamente...

Puedo decir: «creo», tengo «religiosa confianza» en que esto no sucederá, pero no tengo la certeza racional ni la garantía histórica.²²⁸

2) El gigantesco mecanismo de las estructuras que se crean para asegurar el advenimiento de esta nueva sociedad y de este futuro absoluto del hombre, no carece de problemas.

También personas no creyentes, como H. Marcuse, han desmitificado el mito de las estructuras, la absolutización de las estructuras.

Ante todo, las estructuras deben limitarse para no ahogar la espontaneidad y la libertad del hombre.

En segundo lugar, es una pura ilusión creer que nuevas estructuras pueden garantizar el pleno reconocimiento del hombre por parte del hombre. Indudablemente se necesitan óptimas estructuras. Es menester corregir constantemente las estructuras. Pero ninguna estructura garantiza por sí sola que no habrá más abuso, explotación, atropello.

Naturalmente el sueño utópico de una absoluta libertad construida sobre el progreso tecnológico, en el que las máquinas lo harán todo en lugar del hombre, no convence a nadie. El aburrimiento mortal sería la consecuencia de semejante civilización.

3) Las mejores estructuras no impiden que surjan relaciones humanas caracterizadas por el odio, por el desprecio del prójimo, por la voluntad de poder, por la explotación, por el rechazo a amar al prójimo, por la inevitable soledad, sufrimiento, muerte.

c) *El futuro histórico no es una respuesta*

El futuro histórico no sería de ninguna manera una respuesta a las generaciones pasadas -los largos milenios de historia sufrida- que han pasado sin haber realizado el sentido de su vida.

Incluso si un día se realizara la imposible utopía de una sociedad perfectamente justa, libre, democrática... pesaría sobre ella la angustia de las infinitas generaciones muertas y perdidas, sacrificadas como abono sobre el campo de la historia. Esto ha llegado también a estar claro en la reflexión dentro del marxismo: «Incluso después de la realización de la nueva sociedad, la felicidad de aquellos que participan, no puede considerarse como respuesta a los sufrimientos de aquellos que en la actual sociedad son oprimidos»²²⁹.

²²⁸ Cfr. J. JOLIF, *El ateísmo marxista y la interpretación de la historia*, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. III, Madrid, Cristiandad, 1971, pp. 281-304.

²²⁹ Cfr. M. HORKEIMER, en «Zeitschrift für Sozialforschung», 6 (1937), p. 630.

d) La dictadura del más fuerte

La historia considerada como única perspectiva del hombre, incluye necesariamente en sí la dictadura del más fuerte. Es este también un motivo por el que las dictaduras ateas rehúsan tan fuertemente la existencia de Dios y la fe religiosa: el que cree en Dios debe inevitablemente contestar la absoluta dictadura de cualquier ser humano o partido político.

Naturalmente que los dictadores no siempre abusan de su poder, que por otra parte está limitado por muchos factores, entre los cuales también la resistencia de las masas de los creyentes. Sin embargo nada impide, en línea de principio, hacerla, sobre todo en el momento en el que su poder está en peligro.

El principio del totalitarismo es inherente a toda visión puramente histórica del hombre. La historia reciente de la humanidad revela cuánta miseria y cuánta violación de los derechos fundamentales del hombre se deriva de este principio puramente histórico. Es suficiente pensar en las crueldades de Stalin, de Hitler, etc. No se trata de una eventualidad casual, de una desviación contingente y momentánea, sino de una posibilidad permanente, inherente al sistema como tal.

e) Los eternos problemas del sufrimiento, del mal, de la muerte

La característica del hombre es ciertamente la de saberse defender denodadamente del sufrimiento, del mal y de la muerte. Pero nunca logra sus traerse a estas condiciones de la existencia. No es dueño de estas realidades. Esta imposibilidad radical de dominar el sufrimiento, el mal y la muerte no depende del actual momento histórico, sino que es constitutiva: mientras haya hombres sobre la tierra, ésta será su condición.

Una historia que engendra seres humanos para hacerlos desaparecer en la nada absoluta, ¿qué sentido puede tener? ¿Qué comunión humana es posible si dura sólo el breve soplo de la existencia terrena? ¿Qué libertad es auténtica, si la muerte borra con el absoluto rigor de las leyes biológicas, toda la existencia? Lo preguntó también A. Camus: ¿Qué libertad puede existir si no tiene una perspectiva de eternidad?²³⁰.

En una palabra, el futuro histórico, si se le considera como la única dimensión del hombre, como la total respuesta a los problemas del hombre, equivale a la negación de cualquier futuro del hombre. El único futuro sería la muerte. Y ésta no es futuro, a no ser que en ella, aunque misteriosa y escondida, esté ya incrustado el nacimiento de una nueva vida.

Si estas consideraciones racionales sólo sobre el futuro histórico llevan a la afirmación de lo absurdo de la existencia humana, queda sin embargo el hecho incontestable de que hay en el hombre, en cada generación, la indestructible fe en una posible salvación, en una comunión definitiva, en una libertad auténtica, y a la vez la clara consciencia de que las solas fuerzas del hombre, y la sola historia no pueden asegurar estas realidades.

A este punto es mejor tomar conciencia del hecho de que la problemática fundamental de la que se ocupan todas las religiones, es una problemática que está inevitablemente plantada en el corazón del hombre, y que no es posible

²³⁰ Cfr. A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, ap. cit., p. 81: «¿Qué libertad puede existir en su pleno sentido, .sin garantía de eternidad?».

borrada de su existencia, sin ipso facto comprometer el sentido histórico del hombre, el reconocimiento fundamental del hombre por parte del hombre.

«No dudes del hombre -dice E. Schillebeeckx- en lo que hace o no hace. Analizado más atentamente, a pesar de todas las malas experiencias, se manifiesta como una escondida e incondicional confianza en Dios, o sea como la fe de que la existencia es una promesa de salvación»²³¹.

6. En el plano de la catequesis

Para la utilización de esta problemática en el contexto de la catequesis y de la evangelización, nos parecen importantes los puntos siguientes:

a) El conjunto de las consideraciones sobre el problema del sentido de la vida, nos invita a reflexionar sobre el fundamento del hombre en la dirección del Dios bíblico, misterio de verdad, de libertad, de comunión personal, de dinamismo creador.

b) No hay que caer en la criticable teoría de la proyección. No hay que afirmar que se cree en Dios, o se postula a Dios para poder contentar y satisfacer los dinamismos humanos. En esta manera de razonar, Dios aparece como un tapagujeros. Como solución de repliegue para problemas que no tienen una solución.

El verdadero creyente no espera que la fe en Dios cambie las condiciones fundamentales de la existencia humana. No espera una solución milagrosa de los problemas humanos de la historia, si bien se empeñará a fondo para resolverlos.

c) Es importante que el problema del sentido de la vida no se presente como un abstracto problema filosófico, sino como una búsqueda que inevitablemente emerge de la vida concreta y del contexto cultural concreto en el que se vive. Es, pues, también un problema que caracteriza la cultura actual, aunque esté formulado en términos distintos de aquellos en los que estaba formulado, por ejemplo, en la época bíblica.

d) Es muy importante, en vistas a la escucha del Evangelio, la actitud de búsqueda y de progresiva desmitificación de las falsas respuestas que se dan al problema del sentido de la vida. El que sigue el camino, el que vive su propia existencia como «caminante», el que está en camino hacia un destino todavía no alcanzado, está ya en el camino de Emaús (el gran símbolo del encuentro con Cristo).

II. EL MISTERIO DE LA CREACION

Después de un largo período de crisis, emerge tímidamente de nuevo la experiencia de la creación (universo, naturaleza, hombre) bajo el perfil del trascendente y del misterio divino.

La experiencia del mundo y de la naturaleza, ha sido siempre un lugar de experiencia de la trascendencia. Pertenece a las más antiguas tradiciones religiosas. En el AT está muy presente. En el NT es objeto de frecuente referencia. En el mundo cristiano el encuentro, dentro del asombro y de la

²³¹ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Zwijgen en spreken over Gad*, en «Tijdschrift voor theologie», 7 (1967), p. 351.

maravilla, con la realidad de la creación, ha sido un elemento fundamental de la religión, y una base para escuchar con más interés lo que Dios tiene que comunicar a través de los testigos bíblicos.

La crisis ha venido con el surgir de las ciencias empíricas y sobre todo con el racionalismo iluminista que prevalecía en algunos países europeos en el siglo pasado, o que todavía hoy es llevado adelante por movimientos de propaganda ideológica, como por ejemplo la propaganda oficial del partido comunista de la URSS.

1. La antigua aproximación

Hasta bien avanzado el siglo XX estaba difundida entre los católicos la aproximación que tiene su fulero en el orden del universo y tiende a formular una clara e incontestable prueba de la existencia de Dios.

Se razonaba más o menos de la siguiente manera. Se constata por todas partes un maravilloso orden en el universo. Este orden no está fundado por el hombre o por la racionalidad de las ciencias. Por lo tanto debe haber un Autor. Este autor es Dios.

Ahora bien, esta aproximación, recordada muy esquemáticamente y en términos elementales, por un lado tropieza contra el hecho de que se constata también, por lo menos a primera vista, un conjunto de elementos de desorden en el universo y en el mundo: muchos aspectos de sufrimiento y de mal, de muerte, de conflictos insuperables, etc. Por otra lado, frente al enorme desarrollo de las ciencias empíricas, que ponen de relieve el orden horizontal de los fenómenos naturales, nos podíamos también ilusionar con que para cualquier fenómeno es siempre posible encontrar causas horizontales. Habiendo reducido la realidad a lo que es alcanzable a través de las ciencias empíricas, se proclamaba la inutilidad de hacer referencia al Creador o a la intervención de Dios para explicar los fenómenos que encontramos en el mundo.

Este desarrollo de las ciencias empíricas está acompañado por dos fenómenos que tienen una cierta importancia para la religión. Por un lado se encuentran explicaciones y remedios para cosas que antes estaban dominadas por ciertas prácticas religiosas orientadas hacia la invocación de gracias y de milagros. Naturalmente que para resolver muchos problemas el hombre moderno no siente la necesidad de recurrir a Dios como último recurso, porque logra resolver las cosas en el plano horizontal y científico-tecnológico. Por consiguiente la religión parece perder terreno. Un tipo de religiosidad primaria, fuertemente inspirada en motivaciones elementales en el plano de las necesidades, de la frustración, etc. decae en medida más o menos grande. Por otro lado, no hay científico o ciencia que sueñe con encontrar a Dios en el camino de las explicaciones científicas. Por principio metodológico, hacen abstracción de todas las explicaciones religiosas y trascendentes. Como ya hemos apuntado, cualquier cosa que la ciencia pueda encontrar, no será nunca Dios.

La consecuencia es obvia: la experiencia realizada sólo según los cánones de las ciencias empíricas y positivas, no llevará al hombre a confrontar con el misterio divino de las cosas. De entrada ella ha eliminado ya estos factores. Así pues, sobre este tipo de experiencia de la naturaleza, no parece posible que se pueda construir un discurso religioso.

2. La nueva aproximación al misterio de la naturaleza

En la historia cultural lo nuevo es siempre muy relativo. Por tanto, hablando de una nueva aproximación al misterio de la naturaleza, no hay que exagerar ni por lo que se refiere a la extensión cuantitativa de las personas que intervienen en esta nueva aproximación, ni por la misma novedad, porque de hecho es más bien un retorno, a distinto nivel, a la actitud de asombro que existía ya antes²³².

Se recupera, a un nivel más crítico y más maduro, la facultad de asombro y de maravilla frente a la realidad que por todas partes nos rodea. No se habla tanto de orden preconstituido ni del legislador que está detrás. Pero, se está, de todas formas, profundamente impresionados por el hecho de que el mundo y el universo corresponda a esquemas ordenados y se preste a la búsqueda de la verdad por parte del hombre. Esto hace posible el diálogo y la verdad entre los seres humanos²³³.

Esta nueva aproximación es posible ante todo por una mejor concientización de lo que son las ciencias empíricas. Muchos se han dado cuenta de que la explotación de las ciencias empíricas como fundamento y demostración de una ideología científica, no es honrado y no es digno de las ciencias.

El mismo progreso de los descubrimientos científicos ha eliminado también uno de los pilares de la ideología racionalista, que preconizaba una rápida aclaración de todos los problemas que aún permanecen oscuros e inaccesibles al hombre. Si es verdad que las ciencias han aclarado muchos problemas, es también verdad que cada nuevo descubrimiento aumenta el número de nuevos problemas que emergen y que no tienen explicación. Si la religión no tiene la explicación de los problemas del universo, de la naturaleza, del hombre, lo mismo hay que decir respecto de las ciencias. La fácil ilusión, infantil e ingenua, de alcanzar pronto la frontera de la explicación radical, por ejemplo a la luz de alguna *mathesis universalis* o de alguna teoría atomística está ya quebrado y decantado. Cada problema que entra en: la perspectiva de la observación y de la interpretación científica, hace surgir otros mil que nuevamente requieren observación e interpretación. Todo es infinitamente complejo. No hay ninguna perspectiva de llegar nunca al término del misterio.

Por otro lado, los mismos descubrimientos de las ciencias empíricas fundamentan la capacidad de asombro y de maravilla. La organización de la vida biológica es maravillosa. La evolución está llena de encanto. El universo iluminado por la astrofísica y por la astronomía moderna está lleno de misterio. Los mismos instrumentos creados por la tecnología moderna ayudan mucho a nuestra posibilidad de observación, y permiten alimentar mejor el asombro frente al misterio de la naturaleza y del universo.

A todo esto se añade el hecho de que en la actual coyuntura cultural, parla menos en el mundo occidental, vuelve a surgir la atención y la valorización de las dimensiones de las realidades que no son alcanzadas directamente por la explicación científica y por la utilización tecnológica. La ecología, por lo menos en algunos aspectos, contribuye a reforzar esta actitud. Nos damos cuenta de que,

²³² Investigaciones psicológicas (empíricas) sobre la percepción religiosa de la realidad, confirman el rol primario de la naturaleza. Cfr. A. VERGOTE, *Geloj, op. cit.*, pp. 143-146. Para la filosofía, cfr. C. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Barcelona, 1969. Cfr. J. LADRIERE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, París, 1977. Trad. española, *El reto de la racionalidad*, Salamanca, 1978.

²³³ Cfr. A. EINSTEIN, *Lettres a Maurice Solovine*, París, 1956, p. 115: «Lo que para nosotros es incomprendible es precisamente que el mundo sea comprensible».

además de la ciencia y de la tecnología, se necesitan muchas otras cosas para vivir humanamente: el contacto con la naturaleza, la contemplación, el respeto profundo a los ritmos de la vida, la capacidad de escucha frente a lo que la voz silenciosa de las cosas nos tiene que comunicar, etc.²³⁴.

Repetimos que todo esto no pretende hacer concluir, a través de un razonamiento o prueba racional, que Dios existe. Es suficiente que la facultad de asombro frente al misterio del universo y de la vida recobre las propias posibilidades y sea liberada del estado de subdesarrollo en el que ha venido a encontrarse a consecuencia del enorme desarrollo de las ciencias empíricas y de la tecnología.

En el plano del redescubrimiento del lenguaje religioso, esta actitud de asombro y de maravilla frente al misterio que nos rodea por todas partes, es importante. En efecto, sólo el hombre que es consciente de estar inmerso en un maravilloso mundo de misterio, puede también abrirse a la ulterior búsqueda y sentir el fuerte deseo de saber más, porque concierne también a su existencia personal.

Pero todo esto presupone y requiere un proceso educativo muy empeñativo. Hay que aprender a «ven», a «abrir los ojos», a «ponerse a la escucha». Para lograr este fin, hay que salir del ruido de la ciudad, hacia el silencio en donde todas las cosas tienen una voz y hablan.

Es la gran sabiduría de toda la tradición espiritual de occidente y también del oriente²³⁵.

3. El misterio del hombre y de la religión misma

Sin embargo sería terriblemente unilateral si el misterio de las cosas estuviese limitado únicamente a la naturaleza, sin incluir explícitamente la realidad del hombre.

Lo que más asombra por encima de todas las cosas, continúa siendo el hombre mismo²³⁶. No por nada, los antiguos poetas han cantado ya este estupendo misterio que se manifiesta en este ser frágil y vulnerable. Asombra la fuerza terrible de la inteligencia que investiga los misterios de la realidad.

²³⁴ El tema recibe atención también en la catequesis. Cfr. la serie del art. *Ecology and Religious Education*, en «Religious Education», 66 (1971), 1, pp. 14-61. M. CLAMPIT, *The Ecological Covenant and Nature as a Sacred Symbol*, en «Religious Education», 67 (1972). pp. 194-198. P. MOITEL, *Le temps de la re-creation*. en «Temps et Paroles», 2 (1976), n. 10. pp. 11-20. ID., «Regardez les lis des champs» *Luc. 12,27 ou le retour a la nature*, en «Temps et Paroles», 2 (1976), n. 6, pp. 15-22. Amplia literatura en alemán y holandés.

²³⁵ Interesantes al respecto las investigaciones sobre S. Francisco de Asís y su utilización en la catequesis.

²³⁶ *Peut-on parler de Dieu? Un entretien avec le P. YVES CONGAR*, en «La foi aujourd'hui», n. 14, mayo 1983, p. 8: «Lo que nosotros llamamos Dios, creemos que se ha manifestado en la creación: en la belleza de las cosas, y esto es de todas formas algo. El se manifiesta también en el hombre. del que la Biblia dice que ha sido creado a imagen de Dios. La extraordinaria riqueza de una persona, su facultad de amar, el sentido de la libertad, el sentido, que damos a palabras como amor, verdad, justicia, en el fondo son rostros de Dios, porque los concebimos como absolutos. Cuando un niño grita: "no es justo", él piensa de una manera absoluta. Ahora bien, este sentido absoluto del amor, de la verdad, de la justicia no es una ilusión. Por el contrario, yo creo que tiene como fin aquél que nosotros llamamos Dios y que no conocemos, porque no hemos visto jamás su rostro. Pero él se ha manifestado en el espíritu del hombre, en la libertad humana, en el amor. Y también, sin duda alguna, en lo que nosotros llamamos "Revelación", y de la que la Biblia es el memorial. Ella es palabra de Dios en la medida en que da testimonio de la intervención de Dios en el mundo».

Sorprende la impensable capacidad del hombre para hacer frente a las distintas situaciones de la vida, aún las más negativas. No acaba uno de quedar impresionado por la voluntad de libertad que invade al hombre y a la humanidad, incluso en las sociedades que se han autoproclamado como la encarnación de la verdadera libertad. La búsqueda de la verdad para la cual en cada siglo y en cada generación muchas personas sacrificaron bienes y seguridades: desde Sócrates a Jesucristo, a los innumerables mártires de toda confesión y pertenencia, hasta los millones de hoy que sufren la prisión y la discriminación por la búsqueda de la verdad. Por no hablar del asombro que se siente frente a la capacidad de amar que brota de la persona. Cada nuevo ser humano que nace y crece, levanta constantemente el interrogante sobre el misterio del hombre y de su irreducible originalidad.

Si la inteligencia queda perpleja frente a las atrocidades, las injusticias, los sufrimientos causados a los inocentes a lo largo del curso de la historia, no cesa nunca de sorprenderse ante el hecho de que sobre las ruinas jueguen de nuevo los niños y que a través del conjunto de la historia surja también la voluntad de promocionar al prójimo, de verle feliz y realizado.

A este gran misterio del hombre pertenece también el hecho mastodóntico de las religiones mundiales. Se diga lo que se diga, los no creyentes son siempre una ínfima minoría con respecto al conjunto de la población mundial. Todas estas personas desean expresar, a través del lenguaje, los ritos, los comportamientos propios de su religión, algo de fondo que caracteriza el misterio de la realidad y de-manera particular del hombre mismo²³⁷.

III. EL CAMINO DE LA JUSTICIA

La experiencia de la responsabilidad ética está ciertamente entre las experiencias privilegiadas en las que se toca con más facilidad la dimensión trascendente. El hombre que es impresionado por el hecho existencial de esta responsabilidad, se confronta con ella, la examina críticamente... se pone en una situación de búsqueda y de apertura frente al problema de la religión, que generalmente se abre a un reconocimiento explícito de Dios, y de todas formas lleva a un mayor interés hacia el discurso evangélico.

1. Una larga tradición

Como ya hemos dicho antes, el dinamismo de la revelación bíblica, a pesar de fuertes momentos de reflujo, camina generalmente en la línea de una crítica de la ritualidad como primera expresión de la religión. Dicha crítica reivindica por un lado una mayor interioridad (una religión del corazón, de las actitudes, de la oración y de la conversión). Por otro lado surge en la acentuación de la componente ética como elemento fundamental de la actitud religiosa, esto es, como integración de la experiencia antropológica en la fe religiosa.

El AT dedica bastante espacio a la reivindicación de la ética como camino de encuentro con la salvación de Dios. Amar al prójimo a través de la práctica de los mandamientos es realmente una manera de reconocer a Dios. En los momentos de la existencia en los que la conciencia de Dios se hace más débil o casi desaparece del horizonte, la práctica de la justicia y de la ley ética aparece como

²³⁷ *Ibíd.*, p. 8.

camino para recuperar la certeza de su existencia. Dios se encuentra en los caminos de la justicia. El reconocimiento del pobre, de la viuda, del huérfano... es el lugar o el camino para encontrar a Dios.

En el NT, como tendremos ocasión de explicar en el capítulo siguiente, está sustancialmente presente la misma tradición que atribuye a la ética una función fundamental en la religión.

En la tradición cristiana hay un gran filón de insistencia sobre la experiencia de la responsabilidad ética como lugar privilegiado para descubrir la dimensión de la trascendencia y el reconocimiento explícito de Dios. Los grandes nombres que marcan esta tradición son conocidos: I. Kant, J. H. Newman, M. Buber, G. Marcel, etc. Las apelaciones de estos autores son muy importantes, porque se inscriben ya en la problemática de la cultura secularizada, libre de consideraciones metafísicas y de pruebas racionales (metafísicas) de la existencia de Dios²³⁸. Ciertamente, estos autores no son unánimes en interpretar el camino concreto que lleva de la experiencia ética al reconocimiento explícito de Dios. Pero para el problema catequético que nos preocupa, esto no es importante. Ellos concuerdan en afirmar que la experiencia de la responsabilidad ética, si es asumida con sinceridad y actitud crítica, aparece como lugar privilegiado para redescubrir el espacio de un reconocimiento de la trascendencia y de la dependencia, y para redescubrir el significado del lenguaje religioso. Tal vez en ninguna otra experiencia el hombre moderno se siente confrontado mayormente con algo de absoluto e incondicional.

La «justicia» a la cual se hace alusión en esta tradición, no hay que restringirla indebidamente a los problemas de la justicia conmutativa (que ha recibido un enorme peso en la moral antigua) ni a la justicia social en el plano nacional e internacional, que hoy está en primera página. Se trata de la justicia en el sentido amplio, o sea indicación de todo lo que es reconocimiento del hombre en el mundo: reconocimiento del hombre como ser humano. De esto obviamente forma parte también la justicia social, junto a muchas otras cosas.

2. La experiencia ética

La experiencia ética figura ciertamente entre las más profundas y las más características del hombre. Se refiere a la experiencia central e insuprimible en la que el hombre toma conciencia de su responsabilidad frente a los demás.

Debemos ante todo observar que hoy nos situamos en la vieja perspectiva centralizada totalmente en la ley inscrita en la conciencia y para la cual hay que encontrar un Legislador. Esta aproximación está demasiado centralizada en el contenido de las leyes éticas: los diez mandamientos inscritos en la conciencia o claramente alcanzables a través de cualquier facultad ética o sentido ético interior. Por lo tanto se presta también a críticas de orden psicológico (cfr. por ejemplo, las críticas de la ley ética por parte de S. Freud) y de orden antropológico (discusión sobre la ley natural, universalidad de cada prescripción ética, etc.)²³⁹.

²³⁸ Cfr., por ej., C. DESTARDINS, *Dieu et l'obligation morale*. L'argument déontologique dans la scolastique récente, Montreal, 1963. A. VERGOTE, *L'accès a Dieu par la conscience morale*, en «Ephemerides theologicae lovanienses», 37 (1961), pp. 481-502.

²³⁹ Cfr. A. J. BOEKRAAD, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, Lovaina, 1961. J. H. WALGRAVE, *La preuve de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs*, en el vol. *L'existence de Dieu*, Tournai, 1961, pp. 109-132.

El núcleo de la experiencia ética es la inevitable e insuperable experiencia de ser responsable frente al otro, de reconocer al otro como un ser humano.

Frente a la naturaleza el hombre toma a menudo una actitud demiúrgica, en la que domina la idea de conocer la naturaleza para dominada, transformada, utilizarla. Las cosas sirven para la afirmación de sí. Son medios e instrumentos. Se asumen para extender el propio yo. La relación con la naturaleza, tal y como emerge, por ejemplo, en la tecnología, a menudo está dominada por una cierta voluntad de poder. No es raro el caso en el que también los hombres son tratados en la misma medida que las cosas, esto es, en primer lugar como medios en función de la afirmación de sí y de los propios intereses.

La experiencia ética es radicalmente opuesta a la afirmación egocéntrica del propio yo. Al otro hay que reconocerle, acogerle, corroborarle, impulsarle... no ya en función de mis intereses, sino en función de su dignidad de ser humano. Tengo que reconocerle también cuando todo esto está en contra de mis intereses y estorba radicalmente mi voluntad de afirmación personal.

La exigencia del reconocimiento del otro es incondicional, es decir, no aparece como algo que está determinado por la condición intelectual, fisiológica, política, racial... del otro, ni por el nivel cultural en el que yo me encuentro insertado, sino únicamente por el hecho de que es un ser humano. Ningún razonamiento filosófico, ninguna ideología, ninguna teoría evolutiva o cultural me podrá convencer radicalmente de que el ser que tengo de frente es simplemente un anillo en la evolución de alguna totalidad biológica, o tan sólo la expresión de los factores culturales en los que se encuentra situado. El reconocimiento que yo le debo al otro no es debido a razones de familia, de raza, de sangre, de color. Mucho menos depende de la posibilidad de explotar a estas personas dentro de mis proyectos. Estoy investido de mi responsabilidad ética por el simple hecho de que el otro es un ser humano. Esto vale también cuando el otro no es capaz de expresar las exigencias que el reconocimiento como ser humano incluyen (marginados, enfermos, pobres analfabetos...).

Obviamente puedo negarme a responder a la llamada del otro, no reconocerle, no salir al encuentro de su necesidad. Pero esto no cambia para nada la experiencia ética de fondo. Aún en este caso estoy marcado con la responsabilidad, y soy culpable cuando la rechazo radicalmente.

Es precisamente esta experiencia ética radical la que está en la raíz del problema del bien y del mal. Está por encima de todos los mandamientos y normas morales que expresan o intentan expresar cuáles son las exigencias radicales del reconocimiento del otro en el mundo, o cuál es la medida mínima de libertad (y de amor) que hay que atribuir a todos en el mundo²⁴⁰.

El hecho fundamental de la experiencia ética, como dato más característico y constitutivo del misterio del hombre, ha sido elaborado a fondo por el filósofo hebreo E. Levinas, que figura entre los grandes pensadores del siglo XX. El primado del otro, la experiencia ética, señala casi obsesivamente sus escritos.

El símbolo universal del otro como ser humano es el *rostro humano*. Con un término bíblico y antropológico al mismo tiempo, Levinas habla de la *epifanía del rostro*. El otro como persona es el inviolable sujeto que se revela por fuerza propia. El otro no entra en la vida tras algún razonamiento o como resultado de algún descubrimiento científico. El es el extranjero que viene de otro mundo y

²⁴⁰ Cfr. A. PEPPERZAK, *Verlangen, op. cit.*, pp. 129-149.

pide ser acogido en nuestra casa. Irrumpe con su propia fuerza en nuestra existencia. En términos radicales, no es posible ser neutros: el que no reconoce al otro, lo rechaza. De todas formas es responsable²⁴¹.

E. Levinas atribuye una gran importancia a la desnudez del rostro. Es el símbolo de la presencia inmediata del otro. Lo hace presente no ya por la fuerza de su riqueza o de su poder, de sus conocimientos científicos o de su capacidad productiva, porque es blanco o amarillo, sino simplemente porque es mi semejante. «El rostro me llama a mis obligaciones y me juzga. El ser que se presenta delante del hombre, habla desde una dimensión de altura, desde una dimensión de trascendencia»²⁴².

La tradición judeocristiana ha juzgado esta experiencia ética como el lugar en donde se revela con mayor fuerza y concreción el misterio de la trascendencia del hombre, y por lo tanto en donde también se revela con mayor claridad la interpretación religiosa. E. Levinas afirma que «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano... Dios se eleva como suprema y última apelación, es decir como correlativo de la justicia hecha a los hombres»²⁴³. Yo no soy responsable sólo delante de mí mismo, o en la medida en la que el otro llega a conocer que mi comportamiento no es acorde con las prescripciones éticas. Soy responsable delante de la misteriosa Realidad que está detrás de la persona humana y me prohíbe matarla, o tratarla radicalmente y sin medida o como cosa entre las cosas.

También en este caso, como en el anterior, lo importante no es llegar a una formulación de la prueba racional de Dios. El centro está en el hecho de que se toca en esta experiencia el misterio trascendente del hombre. La responsabilidad frente al otro no se reduce a la educación, a situaciones económicas y culturales. Ningún razonamiento está en condición de neutralizar la original experiencia de que *yo* soy responsable frente al otro por el hecho de que *yo* y el otro somos seres humanos. Es una verdadera experiencia de la trascendencia y del misterio del hombre.

Por tanto no sorprende que precisamente en la religión esta experiencia se haya acogido y leído como forma fundamental de encuentro y de reconocimiento de Dios. En la perspectiva del AT está siempre la idea de que detrás del perfil del otro se perfila Dios mismo. Abraham, que ofrece hospitalidad al extranjero, acogió a Dios mismo. El NT, como tendremos ocasión de explicar, sigue exactamente la misma dirección.

3. El acercamiento negativo a la experiencia ética

Después de todo el redescubrimiento del pensamiento negativo y de la gran función que él desarrolla en la conquista de la verdad del hombre, prevalece hoy una aproximación a la experiencia de la responsabilidad ética que está centralizada en el rechazo de todo lo que es inhumano²⁴⁴.

²⁴¹ Para una buena interpretación, cfr. R. BURGGRAEVE.

²⁴² E. LEVINAS, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, La Haya, 1961, p. 190. Trad. española, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca. 1977

²⁴³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴⁴ En esta aproximación confluyen dos líneas de pensamiento. Por una parte, el influjo del pensamiento negativo y crítico (Moltmann, Schillebeeckx...). Por otra parte, la renovada teología de la cruz.

Se puede discutir sin parar sobre las relatividades culturales que caracterizan las prescripciones éticas y hasta la formulación de los mandamientos.

Por consiguiente, a menudo es difícil encontrar un acuerdo sobre la trascendencia que aparece en la responsabilidad ética. En esta línea se sitúa también el rechazo de una presunta «ley natural», que tendría precisamente la función de expresar lo que hay de trascendente, o sea de no reducible a la cultura y a la historia, en la ética.

Pero muchísimas personas se encuentran hoy, más allá de las divisiones y rupturas del pensamiento filosófico y de las ideologías, en el rechazo común de lo que es absolutamente e incondicionalmente incompatible con el reconocimiento del hombre, o con la humanidad del hombre. La condena de ciertas formas radicales de inhumanidad no está considerada ya como producto de un determinado nivel de cultura. Aparece válida para cada época y para cada cultura. Una condena, pues, incondicional y absoluta²⁴⁵.

Formas de este mal monstruoso las conocemos todos. Se puede pensar en la bomba atómica sobre Hiroshima, en las atrocidades de la guerra en el Vietnam, en los niños que mueren de hambre, en el genocidio de grupos étnicos, en la tortura de hombres y de mujeres en distintas naciones, en las matanzas de millones de judíos, etc.

Todas las personas que cometen estos crímenes buscan siempre algunas justificaciones en supuestas necesidades bélicas, en atrevidas teorías sobre la tutela de los valores espirituales de la humanidad, sobre el primado de la seguridad nacional, sobre el determinismo histórico que ve lo absurdo de la miseria y la irracionalidad del crimen o de la guerra como etapas necesarias e inevitables de todo ulterior progreso. O también se intenta explicar todo recurriendo a la absoluta historicidad de las culturas: dentro de aquella cultura y de aquella educación es comprensible y se justifica...

Sin embargo, examinando críticamente estos hechos y las teorías que deberían demostrar su fundamento, nadie se convence de que se puedan justificar. Frente a la monstruosidad de ciertas formas de violación del hombre, no sólo es inadecuado, sino que es profundamente ofensivo hablar de relatividad cultural o de necesidad histórica. Numerosas reflexiones sobre este problema se han hecho alrededor del proceso de Eichmann el nazista responsable de la muerte de innumerables judíos inocentes, hombres, mujeres y niños²⁴⁶.

²⁴⁵ «Hay -ha observado E. Schillebeeckx- una base común en todas estas antropologías: la resistencia contra lo que amenaza *l'humanum*. Esta negatividad crítica o dialéctica negativa es la precomprensión universal que sostiene todos los proyectos antropológicos positivos. Bien mirado, no se trata, en primer lugar, de una realidad conocible, sino más bien de una praxis inspirada en la esperanza, en la cual se perfila un aspecto cognoscible, susceptible de ser teorizado. Entre los hombres existe una solidaridad crítica frente al *humanum amenazado*. Lo humano que se busca viene a ser un valor universal, pero pasando a través de una mediación negativa, es decir, a través de la resistencia contra lo inhumano. Dicha resistencia es posible también allí donde no se llega a formular positivamente las exigencias de lo humano, o se llega a formulaciones divergentes.» Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe, op. cit.*, pp. 134-135.

²⁴⁶ Cfr. P. L. BERGER, *Rumor de ángeles*, Barcelona, 1975, p. 120: «El punto crucial, empero, radica en el hecho de que este contexto relativizador aparece como lamentablemente inadecuado para la interpretación del fenómeno en cuestión, sobre todo si se le considera como la última palabra en el asunto. De hecho, no sólo nos sentimos indignados a condenar esa actuación, sino que, de sernos posible, pasaríamos a la acción apoyándonos en tal certeza. El

Con esto no se afirma que el redescubrimiento de esta incondicional exigencia de justicia lleve de modo fácil y espontáneo a la existencia de Dios y al descubrimiento de la importancia de la religión. Pero, situándonos en una actitud de reflexión crítica, se hace difícil descartar como sin sentido y absurda la interpretación religiosa de la existencia.

No basta con reflexionar sobre la relación justicia-religión. Es más eficaz examinar con extremo rigor las consecuencias conexas a la radical extinción de la religión como perspectiva del hombre. Si no hay ninguna trascendencia en el hombre y en el universo, si con la muerte todo está radicalmente terminado, si, pues, no hay ninguna forma de justicia más allá de la historia... entonces se hace imposible pensar a fondo en la distinción entre el bien y el mal²⁴⁷. O como lo dijo con gran eficacia M. Horkheimer, no se tiene ya un fundamento para decir que el amor es mejor que el odio²⁴⁸.

* * *

La utilización catequética de esta experiencia de la justicia, aún siendo de real eficacia, presentará con frecuencia la siguiente dificultad: muchos fijan la mirada sobre los aspectos estructurales y operativos de la justicia, sobre lo que en el campo económico, social y político debe hacerse para realizar una mayor justicia hacia todos los seres humanos. La urgencia y la amplitud de este problema obstaculiza a veces la actitud de distancia y de reflexión que es necesaria para descubrir el fundamento radical y último que subyace a toda la problemática de la justicia. Pero, descubierto el gran problema antropológico de la responsabilidad que está detrás del problema de la justicia, no debería ser difícil lograr interés por el camino de la justicia.

IV. EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE

Un aspecto de la experiencia humana con el que la religión está enlazada desde siempre es el problema global del mal - sufrimiento - muerte o la experiencia de la limitación²⁴⁹.

La experiencia de la limitación permite descubrir que la problemática religiosa está enraizada en el corazón de la existencia humana. Actualmente hay

imperativo de salvar a un niño de un asesinato, incluso con el riesgo de matar al sospechoso del mismo, parece quedar curiosamente inmune a todo análisis relativizador».

²⁴⁷ Cfr. M. HORKHEIMER, *Rivoluzione o liberta*, Milán, 1972, p: 54: «Hoy ya no podemos admitir que sobre este pequeñísimo granito de arena que es la Tierra con respecto al Universo, no podemos ya creer que sobre este puntito, millones de veces más pequeño de la galaxia de la que forma parte, los seres vivientes que hormiguean tengan un alma inmortal, y que por lo tanto después de la muerte son castigados o premiados por sus insignificantes acciones. Sin embargo, aun a pesar de estas consideraciones, existe la profunda añoranza de aquella justicia de la que la religión y la teología han hablado y hablan todavía hoy; y, en último término, esto es motivo de tristeza. Todo verdadero hombre no puede más que experimentar dolor al pensar que todos los horrores acaecidos en la tierra, y todavía hoy frecuentes y difundidos, no encuentren ninguna compensación en lo que la religión llama eternidad».

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 56: «Diré una frase bastante audaz: sin una base teológica, la afirmación de que el amor es mejor que el odio queda absolutamente sin motivo y sin sentido. ¿Por qué el amor debería ser mejor que el odio? Satisfacer el propio odio ocasiona a menudo más placer que no satisfacer el propio amor. Por lo tanto, es necesario reflexionar seriamente sobre las consecuencias producidas por la supresión de la religión».

²⁴⁹ G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, New York, 1963, p. 682.

una amplia corriente entre los cristianos que no está convencida de ello. Es necesario, pues, ante todo, discutir este problema.

1. La religión de la miseria y de la impotencia

Según una difundida posición de la crítica antirreligiosa marxista, la religión viviría gracias al sufrimiento y a la miseria del hombre. Quitando del mundo el sufrimiento, la miseria y la muerte, la religión debería perder interés e importancia, y desaparecer. El texto más conocido de K. Marx respecto de la religión, afirma: «La miseria religiosa es por una parte la expresión de la miseria real y por otra parte la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura, el sentimiento de un mundo sin amor, como también es el espíritu de una condición carente de espíritu. Es el opio del pueblo»²⁵⁰.

a) El miedo de D. Bonhoeffer

Sin adentrarnos en la crítica antirreligiosa constatamos que ha tenido un impacto muy fuerte sobre el pensamiento cristiano.

El ejemplo de D. Bonhoeffer es significativo. El ha expresado una fundamental reserva acerca de la relación religión-miseria, o cristianismo y situaciones de impotencia del hombre. El piensa por ejemplo en los creyentes que han quedado profundamente impresionados por el fenómeno de la secularización. En particular el hecho de que en la medida en que la ciencia clarifica el origen de las enfermedades y sufrimientos, la religión parece perder terreno y consistencia. En muchas cosas Dios funcionaba, por lo menos en alguna medida, como tapagujeros, para suplir a la ignorancia y a la impotencia de la intervención tecnológica.

Bonhoeffer está en contra de todos aquellos que hablan de Dios y de religión sólo para hacer referencia a las limitaciones y a la impotencia del hombre. Su tesis, citada muchas veces, es la siguiente: «Yo quisiera hablar de Dios no en los límites, sino en el centro; no en la debilidad, sino en la fuerza; no en la muerte y en la culpa, sino en la vida y en la bondad del hombre. Llegado a los límites, me parece mejor callar y dejar sin resolver lo irresoluble»²⁵¹.

En esta perspectiva Bonhoeffer piensa que no se debe enganchar el discurso evangélico con los problemas del sentido de la vida, para no dar la impresión de que el Evangelio dé una respuesta a los interrogantes de la vida, o para no sugerir que el hombre sea incapaz de resolver los problemas y por consiguiente postula la religión y la existencia de Dios como remedio a la impotencia.

En una palabra, Bonhoeffer, como muchos contemporáneos, era contrario a la explotación del sufrimiento y de la debilidad para fines religiosos. Denunciaba en términos fuertes, toda religiosidad de esta hechura y toda metodología de evangelización que hace fuerza ante todo sobre estos aspectos de lo humano²⁵².

²⁵⁰ K. MARX, *Critica de la filosofía del Estado de Hegel*. Introducción, México, 1968, p. 91. Cfr. G. COTTIER, *Ateísmo y marxismo*, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. II, Madrid, 1971, pp. 101-130.

²⁵¹ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Salamanca, 1983, pp. 198-199.

²⁵² Cfr. H. GOLLWITZER, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

La verdadera religiosidad, que viene de Jesucristo, sería muy distinta. Jesús pide al hombre convertirse, esto es, desprenderse incluso de todo lo que el hombre (natural) espera de Dios. Hay que desprenderse de la preocupación egocéntrica y de la tentación de poner a Dios al servicio de las necesidades humanas. Dios invita al hombre a vivir para el otro²⁵³.

Esto es suficiente para evocar una actitud bastante difundida en el mundo contemporáneo.

b) El Dios de las necesidades

El pensamiento de Bonhoeffer, que hemos indicado -esquemáticamente, invita a dos consideraciones: la primera de sustancial acogida; la segunda de crítica.

1) Una religiosidad discutible

Hay algo de verdad en las críticas de K. Marx y de D. Bonhoeffer, cuando denuncian la religión que vegeta sobre la miseria de los demás, o busca además explotar dicha miseria.

No es difícil constatar que en tiempos de miseria y de guerra, las iglesias se llenan. Muchos acuden a Dios sólo cuando están en la miseria y no tienen otra salida. Ciertos grupos de personas explotan también la miseria, presentan soluciones religiosas para el sufrimiento, la enfermedad, la impotencia. Existe también hasta quien desea un menor bienestar, porque de tal forma aumentará la práctica religiosa...

La primera cosa que hay que observar es que las críticas a dicha aproximación a la religión no son el privilegio de los no creyentes. El mismo cristianismo, en su larga tradición, ha condenado siempre la explotación de la miseria ajena, incluso aunque fuese por motivos religiosos.

Sobre todo en nuestro tiempo hay sensibilidad, entre los creyentes, a no reducir a Dios a una respuesta que corresponde a nuestras necesidades. Dios no es una solución de emergencia, cuando ya no tenemos otras soluciones. La auténtica tradición cristiana enseña que Dios no quita las miserias, las debilidades y la impotencia del hombre. No le preserva del sufrimiento y de la muerte. La religión auténtica constituye sin embargo un modo distinto de afrontar estos problemas para los cuales no existen explicaciones adecuadas, ni perspectivas de superación histórica por obra del hombre. Dios está cerca del hombre para liberarle de la desesperación, para dar esperanza en un éxito final, para animar a luchar como sea contra el sufrimiento, el mal, la muerte. El creyente, pues, no cree en Dios, porque se da con la cabeza contra la pared, o porque no encuentra ninguna salida. Antes bien, cree en Dios a pesar de estas experiencias de impotencia y de debilidad. El verdadero creyente no espera siquiera que Dios intervenga para otorgarle algún privilegio en relación con los sufrimientos, los males materiales y la muerte.

Se cree en Dios porque se le descubre como fundamento misterioso que está en el origen del hombre y se delinea como destino de su existencia. Se

²⁵³ Por ej., J. SPERMAWEILAND, *La tina della religione*. Studio su D. Bonhoeffer. Brescia, 1974. S. SORRENTINO, *La teologia della secolarizzazione in D. Bonhoeffer*, Alba, 1974. G. THILS, *Christianisme sans religion?*, Tournai, 1968. W. H. VAN DE POL, *Fine del cristianesimo eonvenzionale*, Brescia, 1969.

reconoce a Dios porque nos damos cuenta de estar fundamentados sobre una dimensión de la realidad que supera y trasciende por todas partes nuestra existencia, y de la cual ríe es posible dar cuenta de ninguna manera apelando a la obra humana, a la historia, a la evolución de la materia, etc.

2) Lo negativo como dimensión real del hombre

Sin embargo la posición de Bonhoeffer es problemática desde el punto de vista de la antropología. El rehusar a hablar de Dios y de la religión con referencia a las experiencias negativas de la vida es inaceptable. Y esto por dos razones.

- No es posible hablar del hombre real y concreto, sin hablar también y de forma esencial de los límites y de la impotencia del hombre. El hombre es precisamente este extraño viviente que es consciente de su sufrimiento, de tener males, de tener que morir... El hombre solamente positivo es imposible e impensable.

Así pues, querer hablar del hombre, excluyendo las dimensiones negativas de la existencia (mal, sufrimiento, muerte) significaría negar una dimensión esencial del hombre. Sería en el fondo ceder a la mentalidad secularizada, que precisamente quisiera «remover» la idea de debilidad y de impotencia, porque ella no encaja con la actitud prometeica, que atribuye al hombre la capacidad de hacer frente a todos sus problemas.

Insistir sobre esta esencialidad de lo negativo en el hombre, quizás no suena a moderno. Sin embargo es indiscutible que su reconocimiento forma parte de toda antropología crítica que no se contenta con las ideologías corrientes. Ser hombre, mientras no se demuestre lo contrario, significa también y esencialmente ser confrontados con el problema del sufrimiento, del mal, de la muerte, de la limitación y de la imposibilidad de realizar nuestros ideales y proyectos humanos. El reconocimiento de estos aspectos de lo humano no está inspirado por motivos religiosos, sino por la búsqueda del hombre, esto es por la preocupación de reconocer plenamente la humanidad del hombre²⁵⁴.

- El segundo motivo es que el pensamiento negativo tiene en todas partes una enorme función en el progreso de la humanidad. Todo pensamiento humano, especialmente en el plano de la ética y de la humanización, progresa a través de la experiencia de los límites y de lo negativo.

Por ejemplo, el pensamiento progresa desenmascarando prejuicios y preconceptos. Los desastres y el mal desarrollan una función fundamental en el descubrimiento de los prejuicios y de las falsas certezas: los males y los sufrimientos hacen reflexionar y cuestionan. El mito del progreso, por citar un ejemplo conocido, no se ha derrumbado por las reflexiones de los teólogos, sino sobre todo por los sufrimientos que trae consigo en la humanidad: las dos guerras mundiales; la contaminación de los espacios vitales, etc. También, otro ejemplo evidente, nuestro concepto de justicia social y de sustancial igualdad de todos los seres humanos no nació sobre la mesa, sino a través de los inmensos sufrimientos de los obreros y de los pobres. O bien, los grandes valores y las perspectivas utópicas de una felicidad histórica son barrenados por la experiencia de vacío y de inanición que provocan en el hombre.

²⁵⁴ A. VERGOTE, *Religion...*, *op. cit.*, pp. 58-74. Coloca la muerte (miedo a la) y el deseo de inmortalidad entre las motivaciones subjetivas de la fe en Dios. Pero el problema de la muerte no se reduce al miedo psicológico. El problema de la inmortalidad no es sólo una cuestión de deseo.

En una palabra, lo negativo, que tan profundamente problematiza y hiere al hombre, es al mismo tiempo el gran motor de la reflexión crítica y de la humanización. Fracasos, dolores, sufrimientos, alienación y opresión... obligan al hombre a un pensamiento más realista y profundo. El choque con la realidad, la experiencia de las limitaciones y de la impotencia derriban muchos mitos y hacen tambalearse muchos ídolos. A consecuencia de este proceso de desmitización vuelven a surgir también las dimensiones de lo humano que por demasiado tiempo han sido descuidadas o removidas.

2. La experiencia de las limitaciones y la problemática religiosa

A pesar de las dificultades antes enumeradas, que tienen una parcial consistencia, nos parece que la experiencia de las limitaciones (sufrimiento, mal y muerte) es también hoy para el hombre una experiencia en la que se puede descubrir que la problemática religiosa está enraizada en el corazón de la existencia.

El pensamiento que nos debe guiar es el siguiente: la experiencia de las limitaciones y de la impotencia no sirve para postular a un Dios que remediará todos los problemas; sin embargo es un lugar privilegiado en donde se revela con fuerza el misterio del hombre y de la trascendencia.

a) Recuperar el misterio del mal y de la culpa

Un primer paso consiste en el redescubrimiento de los problemas que expresan la limitación del hombre. Hay que descubrir de nuevo que se trata de problemas que son terriblemente serios, porque se refieren al sentido de cada persona. No pueden ser «removidos» o «neutralizados» en nombre de teorías o de ideologías que pretenden la explicación radical o bien aventuran su total superación en el futuro histórico²⁵⁵.

Una discusión de los distintos aspectos del problema -que ya hemos hecho en otra parte²⁵⁶- debería comprender una confrontación explícita y crítica con la ideología marxista, con la psicología freudiana y con el evolucionismo, que figuran como principales formas para «remover» y «arrinconar» el problema antropológico del mal como elemento constitutivo de la condición humana. Aquí nos limitaremos a una breve alusión al problema de la culpa moral.

Existe la tremenda realidad del abuso de la libertad personal, que es la causa de inmensos sufrimientos. El hombre es un ser libre, capaz de abusar de su propia libertad, dirigiéndola contra el prójimo y rehusando su reconocimiento. Por mucho peso que se tenga que dar a las estructuras, a los innumerables condicionantes, a la ignorancia humana... no es posible negar radicalmente el abuso de la libertad: el mal moral, la incondicional responsabilidad frente al otro. Es cierto que gran cantidad de sufrimiento es debido a la mala responsabilidad del hombre. Esto no sólo en los países ricos hacia los países pobres, sino dentro de cada país, en donde un hombre explota al otro. Por motivos de egoísmo, sed

²⁵⁵ Cfr., Y. LABBÉ, *Le sens et le mal*. Théodicée du Samedi Saint, París, 1980 (con amplia bibliografía).

²⁵⁶ Cfr. J. GEVAERT, *El problema del hombre*, op. cit., pp. 267-294.

de poder, de placer... se cometen toda forma de agravios y de opresión contra el prójimo inocente²⁵⁷.

El mal moral es siempre un intento para desinteresarse del prójimo como persona. Es un rechazo a reconocer al otro y a la mínima medida de amor que se le debe. Este problema ha sido ya considerado en el párrafo anterior. También a nivel de una interpretación global del hombre en la historia se constata el redescubrimiento de la patológica impotencia para cumplir el bien, que es reconocido en sus exigencias. «Mal y sufrimiento -dice E. Schillebeeckx- son la mancha negra en nuestra historia. Ningún hombre los puede aclarar o resolver; ninguna teología los puede reconciliar y ninguna crítica de la sociedad con la praxis que se deriva (por muy necesaria que sea) los puede borrar»²⁵⁸.

Incluso en algunos pensadores marxistas, desilusionados por las falsas promesas del «reino de la libertad» sobre la base de la revolución marxista, se constata el redescubrimiento del misterio del mal como indicación profunda del misterio del hombre, por ejemplo, Horkeimer²⁵⁹ y Kolakowski²⁶⁰.

²⁵⁷ Catecismo Holandés, Barcelona, 1969, p. 431: «La revelación cristiana afirma sobre el mal que el fallo humano no consiste en el falso encuadramiento de un ser no libre en el orden universal - como enseña el marxismo-, sino en la mala voluntad de un ser libre. El malo no es tampoco en último término la imperfección de un ser libre, que puede ser corregida por el entendimiento y la aplicación -como sugiere el budismo-, sino la aversión, en un sentido de apartamiento, de los hombres y de Dios, que el hombre no puede por sí mismo reparar. La maldad fundamental no estriba tampoco en la transgresión de una fría ley suprema -como la concibe el islam-, sino en la violación de un amor personal. No se trata, por fin, únicamente de un delito o falta contra el hombre -como enseña el humanismo-, sino también, y siempre, de una ofensa a nuestro Creador y Redentor (...).

Hemos citado las cuatro maneras de concebir el mal, de acuerdo con las cuatro ideologías que les sirven de base: una mera imperfección en el proceso de evolución, una actitud errónea que el hombre puede corregir por sus propias fuerzas, una pura transgresión de la ley y un perjuicio irrogado al hombre solamente; estas concepciones no son falsas (...). Mas con todo eso no se ha dicho aún lo esencial: el pecado es la negación del amor a los otros y al Otro (Dios)».

²⁵⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981, pp. 579-580.

²⁵⁹ M. HORKHEIMER, *Rivoluzione o liberta*, op. cit., p. 55: «La añoranza por las verdades religiosas, que se quisiera no fuesen inaceptables" indica también la manera con la que hoy la religión puede ser defendida y conservada. También en el reino de la libertad continuaría a pesar sobre la humanidad la culpa que en la doctrina teológica se la llama pecado original. Por lo tanto, la realización de todas las posibilidades, cualquiera, no significaría nunca, en todo caso, aquella absoluta satisfacción que la religión prometió en el pasado. Me parece que ahora, con toda la añoranza por una justicia eterna, nosotros hacemos lo posible para que el "pecado original" no sea una simple fórmula y para que la culpa quede apegada a nuestra piel, a la piel de cada uno de nosotros».

²⁶⁰ L. KOLWAKOWSKI, *Is de duivel te redder. Een marxistische benadering*, en *Toekomst van de religie: religie van de toekomst?*, Nimega, 1972, p. 107: «Nuestra inclinación al mal no es algo contingente. Lo sabemos muy bien. Pero sólo pocas veces analizamos cuáles son las consecuencias de esta conciencia por nuestras esperanzas. Sabemos muy bien que no hay una juventud eterna, que toda fuente de la vida se seca con el tiempo, que toda concentración de energía se dispersará. Sabemos muy bien que el proceso biológico de la vida es él mismo fuente de inquietudes, de conflictos, de agresividades, de inseguridades, de preocupaciones. Sabemos muy bien que un sistema consistente de valores no está en nuestras posibilidades, y que los valores que para nosotros son importantes, se contradicen entre sí cuando son aplicados a los casos concretos (...). Sabemos muy bien que nuestras buenas intenciones se convierten en malas, porque nuestros deseos sinceros surgen en un marco de orgullo, odio, envidia, egoísmo. Sabemos muy bien que a lo largo de la mayor parte de nuestra vida no hacemos otra cosa que huir ante la dura realidad buscando esconderla a nosotros mismos (...). Todas estas cosas que conocemos son en conjunto la realidad del pecado original. Sin embargo, es precisamente esta realidad la que buscamos negar».

b) La muerte y el misterio del hombre

La muerte es, sin duda alguna, el fenómeno en donde la impotencia del hombre frente al misterio de la existencia es más grande y más profunda. Es la experiencia que hace surgir con mayor fuerza el carácter trascendente del hombre. La imposibilidad de considerarla simplemente como un fenómeno biológico, sin ninguna implicación problemática, es la indicación más clara de que el hombre no es simplemente un ser biológico, comprensible y explicable en base a las causas generales que gobiernan a las especies de los vivientes²⁶¹.

Por tanto no extraña que incluso pensadores no creyentes expresen con fuerza la lógica de esta experiencia de la muerte. También el que no cree, como por ejemplo J. P. Sartre, en la existencia de Dios y en la personal inmortalidad del alma, ve con singular rigor que la vida humana se hace absurda, si está totalmente cerrada en el círculo de una breve existencia que termina irreparablemente con la muerte. Si el sentido de la vida está sólo en cada existencia, éste se pierde radicalmente también.

El hombre protesta contra la muerte, porque la juzga incompatible con la grandeza y la santidad de la vida humana. Es un modo de reconocer la trascendencia del hombre frente a la vida biológica y frente a las perspectivas históricas.

En la actual configuración histórica son pocos los que creen que se pueda encontrar una salida a este problema recurriendo al futuro histórico, como alternativa a las interpretaciones religiosas de la existencia.

A nuestro entender existe, pues, una manera de dialogar con el problema del mal y de la muerte que es útil para acceder al Evangelio. No se postula la existencia de Dios por el hecho de que el hombre es impotente para realizar sus propios deseos dentro del breve espacio de la vida. Para la catequesis es suficiente que el mal, el sufrimiento y la muerte sean reconocidos como auténticos problemas del hombre, no reducibles a la problemática social, económica y política. El que está realmente convencido de que este problema existe, se encuentra ya en la disponibilidad y en la apertura para buscar un posible sentido de la vida.

El Evangelio no viene a «explicar» y a «resolver» el misterio del mal, del sufrimiento y de la muerte. Sin embargo ofrece una posibilidad para hacer frente a estos misterios y de todas formas, de realizar el sentido fundamental de la existencia.

* * *

Estas experiencias en las que generalmente se reconocen los rasgos de la trascendencia y que sirven para descubrir que la problemática religiosa está enraizada en el corazón de la problemática humana, son importantes para la catequesis, con la condición de que se reconozcan en su verdadera función.

1. Ninguna de estas experiencias es utilizable directamente. Generalmente no se encuentran en los sujetos a un nivel suficientemente claro. Son experiencias que normalmente requieren un proceso de purificación crítica, de liberación, de educación.

²⁶¹ Cfr. J. GEVAERT, *El problema del hombre, op. cit.*, pp. 295-322. V. MESSORI, *Scommessa sulla morte. La proposta cristiana: illusione o speranza?*, Turín-Leumann, 1982.

2. Las posibilidades para educar y purificar críticamente estas experiencias en el ámbito de la enseñanza de la religión y de la catequesis, son limitadas. Las posibilidades difieren mucho de un sujeto a otro. Los condicionantes culturales son notables. La experiencia rústica se deja educar y purificar con ritmos muy distintos. Si está subdesarrollada, a causa de condiciones de vida muy inauténticas (fascinación del consumismo, aislamiento artificial de los grandes problemas de la vida...) se necesitará paciencia y tiempo.

3. El uso catequético de estas experiencias, por lo general tiene el mismo grado de dificultad que el estudio directo de la historia bíblica y de la historia del cristianismo vivido. El recurrir a la experiencia profunda del hombre no se puede considerar como un medio mágico para la catequesis o una fórmula de éxito seguro.

4. El acercamiento a las grandes experiencias del hombre no se debe hacer con la ilusión de que la religión se construye y se crea a partir de lo humano. Cuando la fe en Dios y la religión se reconocen en su originalidad, el recurso a las experiencias fundamentales del hombre es indispensable para descubrir y focalizar la adherencia de la religión al hombre y su absoluta importancia para el sentido de la vida.

CAP. 5: LA EXPERIENCIA EN LA TRADICIÓN BÍBLICA

Este, libro, como ya se ha dicho al principio, está dedicado de modo especial a la función de la experiencia antropológica en la catequesis. Sin embargo, preocupados por superar los desequilibrios y las falsas interpretaciones, se ha insistido repetidas veces, en la tesis que guía todo el problema de la dimensión experiencial de la catequesis: la dimensión experiencial no se reduce para nada a la experiencia antropológica, sino que incluye de forma constitutiva la experiencia de los hombres bíblicos y la experiencia del cristianismo vivido. Sólo en base a estas tres formas de experiencias es posible un adecuado acceso al mensaje cristiano para el hombre de hoy. Sólo dentro de este-marco se puede formular correctamente la aportación de la experiencia antropológica.

En esta óptica, inspirada en la preocupación por asegurar el equilibrio y la totalidad de este problema de la experiencia, en la catequesis, se caracterizan los últimos capítulos, dedicados respectivamente a la experiencia bíblica y a la experiencia del cristianismo vivido.

Pero, tratándose de problemas que materialmente no constituyen el centro de este libro, la exposición ha quedado muy sintética y reducida a lo esencial. Los temas están esbozados, pero no elaborados en toda su complejidad.

Por lo que se refiere en particular a la experiencia bíblica, o experiencia de los hombres bíblicos, el objetivo no es el de hacer un estudio sobre la Biblia o sobre el rol de la experiencia en la Biblia. Se trata simplemente de indicar en qué sentido, en el cuadro de la dimensión experiencial de la catequesis, hay que concebir el uso de la experiencia bíblica. A este fin se requiere atención para algunos aspectos de la experiencia bíblica que han tenido una función especial en la progresiva revelación cristiana y en su transmisión. La atención se dirige de modo, especial hacia la función de la experiencia antropológica.

No entramos en el mérito de los problemas antropológicos de la catequesis bíblica²⁶². Dejamos también a un lado el complejo problema teológico sobre la relación entre experiencia e interpretación en la Biblia²⁶³.

²⁶² Cfr., C. BISSOLI, *La Bibbia nella catechesi*, Turin-Leumann, 1972. ID., *La Bibbia nella scuola*, Brescia, 1983. G. BONATO, *Bibbia e catechesi*, Turin-Leumann, 1982.

²⁶³ Indicaciones bibliográficas sobre cada uno de los temas se encuentran en las distintas enciclopedias y diccionarios bíblicos. Para una teología bíblica, cfr. G. VONRAD, *Teologia del A. T.*, 2vols., Salamanca, 1972; L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1982.

I. LA GRAN COMPLEJIDAD DE LA EXPERIENCIA EN LA BIBLIA

Desde el punto de vista catequético, el contacto con las experiencias descritas en la Biblia es muy delicado, sobre todo por la extrema complejidad de dichas experiencias. Muchas experiencias bíblicas no aparecen a primera vista como mediación y vehículo de la manifestación de Dios y de su salvación, sino que parece que constituyen, por lo menos para el lector occidental contemporáneo, una barrera para el encuentro con el Dios de la salvación. Esto vale en especial para la descripción de muchas cosas del AT.

No debería, por tanto, ser superfluo intentar una elemental distinción entre diversas formas de experiencia que están presentes en la realidad bíblica. Su relación con la revelación es por otra parte muy desigual.

1. La antropología semítica

Está ante todo la antropología semítica, o sea el modo particular de leer e interpretar la existencia humana que caracteriza las culturas semíticas. Muchos estudios sobre la antropología bíblica están dedicados a este problema²⁶⁴.

Esta antropología es un dato característico de aquellas culturas particulares, a las cuales hay que tener en cuenta para poder leer y comprender el texto bíblico. El hombre semítico, por ejemplo, no piensa según las categorías dualísticas que se han difundido en occidente bajo el influjo de la cultura griega, y que han dejado solamente huellas esporádicas en la Biblia. Los mismos términos «cuerpo», «alma», «espíritu» utilizados en las traducciones del hebreo, abarcan contenidos y modos de ver que son muy distintos del lenguaje corriente (no filosófico) de la cultura occidental. Por ejemplo, el término «carne» no indica primordialmente la parte material del hombre en oposición al alma o al espíritu, sino que se refiere a todo el hombre bajo el perfil de la fragilidad, o también sencillamente a la pertenencia al género humano²⁶⁵.

Esta antropología no tiene carácter de revelación. Materialmente es el vehículo lingüístico y cultural del que se ha servido la revelación. Es necesario conocerla bien para poder captar el mensaje de la revelación que ha utilizado estas categorías. Para darse cuenta de su importancia, basta con pensar en todo el influjo negativo conexo con la falsa lectura del discurso de San Pablo sobre el tema cuerpo y espíritu, hombre carnal y hombre espiritual.

A este dato antropológico pertenece también toda la cultura del pueblo judío que se refleja en los textos bíblicos: sus costumbres, su modo de trabajar la tierra, de regular las relaciones con el prójimo, las tácticas empleadas en la conquista de la tierra, la vida poco ejemplar de los reyes y de los poderosos de Israel...²⁶⁶. Muchas de estas maneras de actuar y de pensar chocan a la sensibilidad del hombre contemporáneo, hasta el punto de que incluso algunas frases han sido censuradas en los salmos destinados a la oración de los

²⁶⁴ Cfr. C. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, 1962. C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le N.T.*, París, 1961. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el N.T.*, 2 vols, Estella, 1970 y 1971, respectivamente. L. SCHEFFZYK, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, Turín-Leumann, 1970. H. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salarnanca, 1975.

²⁶⁵ Cfr. F. P. FIORENZA y J. B. METZ, *El hombre como unidad de cuerpo y de alma*, en *Mysterium Salutis*, vol. II, tomo 1, pp. 661-715.

²⁶⁶ Cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del A.T.* Barcelona, 1964. V. DE LEEUW, *L'uomo moderno di fronte alla Bibbia*, Roma, 1981.

sacerdotes y de los fieles. Algunas prácticas arcaicas (por ejemplo, el exterminio de las poblaciones, etc.); para las cuales la gente de entonces buscaba también una legitimación religiosa (actuar en nombre de Dios) aparecen hoy en total contraste con los derechos del hombre.

Todo este material de experiencia, amplia y abundantemente presente en los textos bíblicos, es en distintas maneras vehículo de la revelación, pero no es el contenido revelado. Pertenece a la concreción cultural de aquella gente a la cual Dios ha querido manifestar progresivamente su salvación. En el proceder de la revelación cristiana a través de la Biblia, y sobre todo en el NT, hay una constante superación de lo que se manifiesta como no conciliable con el verdadero respeto del hombre y la aceptación real de la salvación por parte de Dios.

2. La distinción entre tres ámbitos de experiencia,

Dejando aparte la experiencia semítica, expresión de toda la cultura de aquel pueblo, se puede constatar que en la Biblia están presentes las tres formas de experiencia de las que hemos hablado repetidas veces: la experiencia antropológica; la experiencia de revelación o de manifestación de Dios en sentido estricto; la experiencia de cristianismo vivido.

Como se; explicará en el párrafo siguiente, la Biblia conoce y utiliza a menudo la referencia a la experiencia antropológica: los grandes problemas del hombre, que se encuentran en todas las culturas y en todos los seres humanos. Problemas que también caracterizan atadas las religiones.

Muchísimas páginas de la Biblia están dedicadas a la práctica de la fe en Yahvé y de la fe evangélica. Esta práctica, en sus aspectos positivos y negativos, sirve de vehículo para manifestar más claramente en qué sentido Dios entiende ser la salvación del hombre. La manera en la que los testigos bíblicos, en primer lugar Jesucristo, acogen positivamente a Dios en sus vidas es utilizada para explicar lo que Dios quiere ser en la vida del hombre. Las experiencias negativas, la práctica equivocada o desfasada es punto de referencia y de crítica para indicar lo que no es la salvación de Dios.

Junto a estas dos formas de experiencia, mejor dicho, en medio de ellas, a menudo sin clara identificación, está la experiencia de revelación. Los testigos bíblicos han hecho realmente la experiencia de algo que Dios ha querido manifestar al hombre. Aún sirviéndose de la lengua y de la cultura de su tiempo para comunicara los demás esta revelación, ellos han querido dar un testimonio objetivo de lo que Dios ha manifestado. En algunos momentos especialmente, han hecho la experiencia de lo que Dios quiere ser en la vida del hombre y de lo que el hombre tiene que hacer para acoger a Dios como el Dios de la salvación.

Estas experiencias de revelación no coinciden simplemente con las teofanías del AT y del NT, ni con las palabras atribuidas explícitamente a Dios. Incluyen también las grandes experiencias de liberación del AT y del NT, y culminan en la vida, en las obras, en las palabras, en la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

II. PRESENCIA Y FUNCIONES DE LA EXPERIENCIA ANTROPOLÓGICA EN LA BIBLIA

Para acceder al mensaje bíblico es importante que cada uno, superadas las barreras de culturas y lenguas extrañas, pueda redescubrirse a sí mismo de alguna manera, en los testimonios bíblicos. En un determinado momento sería necesario poder decir: los, problemas fundamentales que estas personas se plantean frente a la vida son, en el fondo, los mismos que nosotros nos planteamos hoy. El lenguaje es distinto. Las aproximaciones están encuadradas en otros esquemas culturales. Las sensibilidades se desvían hacia distintos aspectos del problema del hombre que no reflejan exactamente nuestras sensibilidades. Pero, después de todo, son los mismos eternos, problemas e interrogantes religiosos frente a la vida.

1. Los interrogantes fundamentales respecto de la vida

Las páginas bíblicas no presentan tratados de reflexión antropológica. Sin embargo es incontestable que la reflexión sobre la realidad fundamental del hombre está presente y se enlaza inseparablemente con la problemática de la salvación y la promesa de salvación por parte de Dios.

Las explicaciones sobre la presencia del problema del sentido de la vida no son difíciles.

Las primeras páginas del *Génesis*, recogiendo material que pertenecía a los viejos mitos, constituyen la primera página antropológica de la Biblia. Son formas literarias apropiadas para reflexionar sobre el misterio del hombre tal y como se revela en la experiencia vivida.

Por ejemplo, el hombre es confrontado con la dureza del trabajo y lee en ello los interrogantes fundamentales acerca del sentido de su existencia. La dureza del trabajo es debida en parte a las condiciones naturales de la existencia humana (cataclismos, estaciones, lluvias torrenciales, sequía, pesadez física...). Forma parte también sustancialmente el sufrimiento de las relaciones sociales. En el trabajo, en efecto, con sus distintas estructuras de dependencia, se cristalizan siempre los distintos males y pecados de la humanidad. El trabajo se refiere al pequeño labrador, al pastor, al jornalero que dependen de otros, y como tales están expuestos con facilidad a todas las formas de injusticia que caracterizan la sociedad, como se desprende claramente de los escritos de los profetas (por ejemplo, Amós).

La misma reflexión sobre el sentido de la vida encuentra un punto de cristalización alrededor de las relaciones humanas. Constantemente emerge el deseo de relaciones amistosas y pacíficas, en la justicia y en la buena convivencia, mientras que en la realidad el hombre parece incapaz de realizado. Desde el principio las relaciones humanas, incluso entre parientes, están señaladas por formas graves de inhumanidad. Las más bellas promesas de comunión, de fraternidad, de paz son desmentidas por la realidad. La maternidad de la mujer no es sólo alegría y plenitud, sino también fuente de grandes dolores. Los hermanos se dividen entre sí y se odian, se matan. En la sociedad hay grupos de interés, injusticias, guerras y exterminio, distintas formas de esclavitud. Todo esto es un modo concreto, prefilosófico, para suscitar el problema del sentido de la vida.

Se podrían recorrer las páginas de la Biblia para citar las reflexiones explícitas sobre el sentido de la vida, por ejemplo en los salmos y en los libros sapienciales. Se debería insistir, sobre la presencia de dichos problemas en la realidad vivida por Jesús de Nazaret, en sus palabras, en la participación en la pasión y en la muerte. Estos problemas, por tanto, están situados realmente en el centro de la historia de la salvación. A menudo la Biblia recuerda al hombre la, propia importancia, y le reprocha su olvido.

2. Experiencias de frustración y de contraste

Siempre en el plano de las experiencias humanas, pero mezcladas con la práctica inicial de acogida de la salvación que viene de Dios, la Biblia indica también la función que tienen las experiencias de desilusión y de frustración.

Se habla de experiencias de desilusión para caracterizar las esperanzas que no son satisfechas. Tal vez sería mejor hablar de experiencias de contraste, para subrayar que hay un contraste estridente entre lo que la imaginación humana asocia a la idea de salvación, y lo que la realidad de la vida y de la historia ofrece al creyente.

Todo creyente espera la salvación de Dios. La afirmación primera de la Biblia es: ¡Dios es salvación! Pero, ¿en qué consiste esta salvación? ¿Cómo vivir concretamente la participación en la salvación que viene de Dios?²⁶⁷.

Muchos creyentes del AT y algunos del NT, como también muchas personas hoy, se imaginan la salvación de Dios en términos más bien materiales e históricos. Algunos temas bíblicos son claros al respecto.

a) El problema de la retribución

El creyente del AT, que espera la salvación de parte de Dios, se ha encontrado fascinado y limitado por largo tiempo ante la idea de que dicha salvación para el hombre creyente y piadoso debería concretizarse en la bendición de Dios sobre la tierra: tener muchos hijos, tener riquezas y bienes de la tierra, gozar del aprecio de los ciudadanos, tener prosperidad, felicidad y vida larga...²⁶⁸.

La experiencia concreta, sin embargo, contrasta claramente con esta «imaginación» de la salvación. Las personas piadosas, que observan la ley moral y litúrgica, por lo general permanecen pobres. No tienen privilegios de ninguna clase con respecto a los demás. Por el contrario, muchas veces los hechos parecen confirmar que los no creyentes, esto es, las personas que no se preocupan de las prácticas religiosas y no observan cuidadosamente los mandamientos, encuentran mejores condiciones de vida que los que practican.

De esta experiencia de contraste nace el interrogante de si la salvación de Dios se refiere precisamente a estas cosas.

²⁶⁷ Para el problema contemporáneo, cfr. J. JOSSUA, *L'enjeu de la recherche actuelle sur le salut*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 54 (1970), pp. 24-45. A. MANARANCHE, *Quel salut?*, París, 1969. SECRETARIADO PONTIFICIO PARA LOS NO CRISTIANOS, *Presentación de la fe cristiana*, Madrid, 1967. J. H. WALGRAVE, *Un salut aux dimensions du monde*, París, 1970. D. WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung*. Konzept der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Friburgo, 1976.

²⁶⁸ Cfr. W. PESCH, art. *Retribución*, en H.. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de teología*. vol. II, Madrid, 1979, pp. 565-569.

b) El problema del sufrimiento

El hombre creyente, no sólo no tiene privilegios materiales con respecto a los demás. Ni siquiera se le ahorra el sufrimiento. Este problema se plantea con fuerza en el AT, sobre todo en el libro de Job²⁶⁹.

La narración de Job construye la imagen ideal del hombre piadoso y bueno. Este hombre es enfrentado con los más atroces sufrimientos que puedan herir al hombre. Llega a ser la personificación del problema del mal y del sufrimiento.

¿En qué consiste la salvación que viene de Dios, si incluso el hombre piadoso y religioso por antonomasia, como es precisamente Job, es confrontado con el mundo incomprensible del sufrimiento y de la impotencia radical?

La Biblia no da una respuesta a este problema, sino que ofrece una perspectiva de salvación que se abre a pesar de la situación de sufrimiento.

El final feliz que se añade al libro de Job no parece entrar directamente en esta lógica del problema del sufrimiento. Tal vez evoca en términos materiales la esperanza escatológica, que la experiencia concreta parece precisamente contradecir diariamente.

c) El problema de las esperanzas mesiánicas

Dejamos aparte el problema sobre si las esperanzas mesiánicas son características en todo el AT, o si constituyen una clave de lectura. De hecho encontramos que a distintos intervalos y en distintos contextos emergen expectativas mesiánicas²⁷⁰.

Las esperanzas mesiánicas adoptan figuras más bien materiales e imaginativas en la mentalidad de la gente: bienestar material y paz para todos; esplendor (político y militar) para el reino de Israel («restituir el reino de Israel»); milagros espectaculares realizados ala vista de todos...

También en los apóstoles y en los demás discípulos de Jesús se reflejan estas esperanzas mesiánicas. El NT documenta el contraste entre sus esperanzas y lo que les ofrece en realidad la experiencia de Jesús. Encuentran dificultad en reconocer la salvación de Dios en aquel pobre hombre de Nazaret, abandonado al sufrimiento, a la humillación, a la muerte en cruz («nosotros esperábamos...»).

Estas frustraciones y desilusiones, estas fuertes experiencias de contraste entre las (infundadas e ilusorias) esperanzas y la realidad de la salvación ofrecida por Dios forman, parte esencial de la estructura de la revelación. Debemos remontarnos siempre a estas experiencias de contraste para poder decir con suficiente exactitud en qué consiste la salvación, de Dios y en qué hay que buscar el Reino de Dios.

²⁶⁹ Cfr. A. BERTRANGS; *Il dolore nella Bibbia*, Bari, 1967². Concilium (1983), *Job y el silencio de Dios*. Y. LABBE, *Le sens et le mal*, op. cit.

²⁷⁰ Cfr. A. GELIN, art. *Messianisme*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. 15, París, 1957, col. 1.165-1.212. J. COPPENS, *L'espérance messianique. Ses origines et son développement*, en «Revue des sciences religieuses», 37, (1961), pp. 113-149, 225-249. Para el tema de las tentaciones de Jesús, cfr. J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, Brujas, 1968; P; GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Roma, 1981.

3. *Experiencias de esclavitud y de liberación*

Algunas grandes experiencias sociales y colectivas (o sea que afectan a toda la gente) marcan la historia de la Biblia. Son experiencias de esclavitud y de liberación, que funcionan de alguna manera como experiencias evocadoras de la existencia humana como tal. Son, en otras palabras, experiencias cargadas de simbolismo antropológico. Por lo tanto también son constantemente objeto de relectura y de reinterpretación²⁷¹.

La primera, la menos nacional y política, es la que se podría llamar la experiencia del Génesis. Se trata de la experiencia ampliamente presente en la conciencia de la gente (no sólo de Israel) de que él hombre vive como uno que no está en la propia patria. A través de un lenguaje propio de los mitos de los orígenes, se describe la experiencia fundamental de la existencia humana en el mundo. Existencia marcada por el sufrimiento, por la nostalgia, por la incomprensión entre los pueblos (no se habla ya el mismo lenguaje), por múltiples signos de la ausencia de la salvación. Todo esto acompaña la construcción de la ciudad del hombre. Sin embargo está la experiencia de la cercanía de Dios que no sólo promete la salvación definitiva, sino que la ofrece también en lo concreto de la vida personal e histórica.

La segunda gran experiencia, la que más que ninguna otra polariza la historia de los orígenes, es la de Abraham: «deja tu tierra y ve...». La experiencia del nómada, que busca una tierra estable y prometedoras, llega a ser el símbolo de la existencia humana. La confianza en Dios, que no está apoyada sobre certezas o cálculos, llega a ser símbolo de la existencia creyente como tal. La fe en Dios es ponerse en camino, abandonarse en Dios y construir sobre sus promesas, en medio de un mundo y de una experiencia de vida que parece indicar constantemente lo contrario de las promesas.

La tercera experiencia, la que marca totalmente la historia de Israel, es la experiencia del destierro y de la esclavitud en Egipto. La experiencia de la liberación de la tierra de esclavitud. No es que Egipto fuese malo, o peor de lo que fue Israel en relación con los otros extranjeros. Sin embargo, interpretación de Israel la ha considerado bajo esta luz y ha hecho de él un símbolo de la condición humana como tal: vivir en el destierro y en la esclavitud, lejos de la patria, mejor dicho, sin patria; de camino durante toda la existencia hacia la tierra prometida, condicionada ésta a la acogida y a la práctica de los mandamientos de Dios, esto es, a la justicia y al amor hacia el prójimo; como expresión del amor hacia Dios²⁷².

Una cuarta, experiencia que polariza mucho la experiencia bíblica es la del destierro en Babilonia. En muchos aspectos paralelo al destierro y a la esclavitud en Egipto, está sin embargo situado en un nivel de lectura muy distinto, mucho más realista y menos objeto de mitización. Es siempre la experiencia del hombre que está fuera de su tierra y de su casa, y que por una intervención de Dios vuelve a casa. También aquí la casa hay que construirla en la fidelidad a la ley (Deuteronomio).

²⁷¹ Cfr. P. BLASER, *Historia de la salvación*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de teología, I*, Madrid, 1979, pp. 640-658. F. FESTORAZZI, *Storia della salvezza*, en *Enciclopedia della Bibbia*, vol. VI, Turín-Leumann, 1971, pp. 673-682. Estos problemas están muy discutidos en la inmensa literatura sobre la teología de la liberación.

²⁷² Cfr. A. EXELER, *Exodus. Ein Leitmotiv für Pastoral und Religionspädagogik*, Munich, s.d. (1975). Toda la serie de manuales para la enseñanza elemental sobre el mismo tema.

En el NT la experiencia que polariza todo es la experiencia de Cristo. Es una experiencia que está descrita a través de todos los Evangelios. Los aspectos negativos de la esclavitud y del destierro se expresan en datos muy concretos y palpables, que funcionan constantemente como símbolos de la condición, humana frente a Dios: enfermedad, soledad, marginación, ceguera y sordera, parálisis, pecado... Sobre todo la condición de sufrimiento, que se cristaliza en el sufrimiento del hombre, inocente, que condensa en sí todos los males y los pecados de la humanidad. La liberación y la salvación por parte de Dios adquiere múltiples facetas que van desde los signos de curaciones a la resurrección de Jesús.

La segunda gran experiencia del NT es la experiencia del Espíritu, que se enlaza con la experiencia de los apóstoles y de los discípulos con Jesús, y se orienta en la difusión del Evangelio a través del mundo.

III. DIOS COMO CRÍTICA DEL HOMBRE

En la óptica de la dimensión experiencial de la catequesis es ciertamente importante subrayar el hecho de que Dios critica la experiencia humana. El que quisiera encerrar la realidad de la revelación cristiana dentro de la estrecha matriz del esquema pregunta (experiencia) - respuesta (revelación) no podría sino ser desautorizado abiertamente por la realidad de la Biblia.

Como ya hemos indicado antes, no se dan respuestas a la curiosidad intelectual. No se confieren poderes milagrosos al hombre para cambiar sustancialmente las condiciones de vida de las que él goza por la creación. Después de la revelación los grandes problemas del hombre quedan tal y como estaban. El creyente no recibe una explicación intelectual del misterio del mal y del sufrimiento. Tampoco después de la muerte y resurrección de Cristo. Quedan cosas incomprensibles para la razón humana. Pero la perspectiva de dar de alguna manera un sentido último a la existencia, cambia fundamentalmente.

El modo de adherirse a la realidad humana, a su múltiple experiencia, está caracterizado también en la Biblia por el hecho de que Dios, interviniendo en la historia del hombre y manifestándose como salvación, no lo hace a través de un consenso incondicional y una aprobación global de las experiencias, de las esperanzas, de los deseos del hombre. La manera de referirse a la experiencia y a los aspectos antropológicos no es de serena y pacífica aprobación, de pura complementariedad, de inserción de un contenido en un recipiente ya preformado.

Al contrario, la figura del diálogo de Dios con el hombre y con su experiencia, a través de la historia bíblica, está siempre caracterizada por la crítica. La crítica profética es una característica de todos aquellos que intentan expresar el juicio de Dios sobre las opciones y sobre las obras del hombre (los profetas del AT; las grandes enseñanzas de Jesucristo, su pasión y muerte).

Cuando Dios se revela para salvar, esto provoca y exige un gran proceso de liberación y de purificación, un proceso de cambio del pensamiento y de la vida: convertíos...

Para aquellos que tienen alguna familiaridad con la Biblia, el material que explica este diálogo crítico es abundante.

1. El lugar central de Dios en la vida del hombre

El mundo de la Biblia prácticamente ignora el ateísmo teórico. Sin embargo no falta el ateísmo práctico: vivir como si Dios no existiera, y no tuviese peso en el planteamiento concreto de la existencia. Olvidar a Dios. Preocuparse de muchas cosas, no tener espacio para una real y efectiva confianza en Dios²⁷³.

La Biblia insiste en el lugar central de Dios en la vida del hombre: en el corazón, en el espíritu, en la vida... El espíritu debe de estar en tensión hacia Dios. Hay que invocarle como centro de la vida. Es necesario orientarse hacia Dios como a fuente de vida y de esperanza.

Las críticas de las falsas representaciones de Dios están presentes constantemente²⁷⁴. A través de las vicisitudes del AT emerge una imagen de Dios progresivamente más correcta y verdadera. En el NT, Jesús de Nazaret dedica muchísimo tiempo y espacio a la corrección de las falsas ideas sobre Dios Y se esfuerza en hacer pensar en Dios según la verdad. Critica su olvido en la vida concreta.

A través de la vida vivida en la pobreza, en el sufrimiento y en la muerte, Jesús manifiesta de manera positiva quién es Dios y qué lugar tiene que tener en la vida del hombre. Sus opciones de vida son una crítica de la experiencia humana, que a veces escandaliza a los apóstoles y a los oyentes.

Si esta crítica de las representaciones corrientes de Dios, modeladas demasiado servilmente sobre la falsilla de nuestras experiencias humanas, hubiese sido tomada más en serio en la predicación y en la catequesis, siguiendo el gran ejemplo de Jesús de Nazaret, probablemente la crítica antirreligiosa y el ateísmo no habrían tenido tanta incidencia y difusión.

Siempre y en todas partes el hombre está expuesto al peligro de crearse un Dios según su propia imagen y experiencia, La Biblia, sin embargo, enseña que el hombre está hecho según la imagen de Dios. Es menester buscar conocer con mayor verdad esta imagen de Dios.

Sobre este punto, el Evangelio y la filosofía de K. Marx (tomado como exponente típico del ateísmo moderno) son opuestos. Para K. Marx, «el hombre es para el hombre el ser supremo». Para el creyente, Dios es para el hombre el ser supremo, con todas las consecuencias éticas y religiosas que se derivan.

2. La crítica de la práctica religiosa

Sin ceder al gusto de lo paradójico, se puede afirmar que el más antiguo y el más consistente libro de crítica de la religión es la Biblia²⁷⁵.

Una de las formas en las que se cristaliza la revelación cristiana es la despiadada crítica de la religión que se reduce a la absolutización de realidades creadas e históricas. El AT prohíbe hacerse imágenes de Dios y de ir detrás de divinidades extranjeras. Los ídolos están presentes en todo lugar en donde el hombre pone su absoluta confianza en obras humanas e históricas.

²⁷³ Cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *El ateísmo en la Biblia*, en *El ateísmo contemporáneo*, IV, Madrid, 1971, 23-37.

²⁷⁴ Cfr. J. D. BARTHÉLEMY, *Dios y su imagen*, San Sebastián, 1965. Número temático, ¿Jesús, Hijo de Dios?, en «Concilium», 173 (1981), pp. 298-407.

²⁷⁵ Cfr. *El ateísmo contemporáneo*, vol. IV, Madrid, 1971, diversos artículos. F. CRESPI, ea., *Processo alla religione*, Milán, 1968. H. BREIT, ea, (ed.), *Religionskritik als theologische Herausforderung*, Munich, 1972. F. APOLLONIO, *Il Vangelo degli ateí*, Bolonia, 1982.

La crítica de la práctica religiosa se dirige, sobre todo, contra la exaltación de la simple ritualidad, a la cual muchos reducen la religión²⁷⁶. Esta crítica toma dos direcciones. Por una parte la reivindicación de una interioridad fundamental, o sea de una religión que consiste ante todo en ofrecer a Dios un corazón puro y arrepentido. Por otra parte la exigencia absoluta de vivir la religión ante todo como práctica de los mandamientos.

La historia bíblica explica las dificultades que los hombres de la Biblia han encontrado con este problema de una religión más interiorizada. Durante siglos el culto oficial, el templo, los ritos sacerdotales y levíticos... han dominado la escena de la práctica religiosa. Las experiencias históricas, por ejemplo el exilio en Babilonia, han tenido una función fundamental para comprender que este culto exterior, reducido a la ritualidad, no lo es todo. Antes bien, no es nada sin la interioridad de las actitudes de adoración de Dios, de humildad y de contricción. Si se quiere, se puede también adorar perfectamente sin el templo con sus ritos y sus sacrificios.

La predicación de Jesús está muy polarizada por la crítica de la ritualidad, en la línea de los antiguos profetas. Adorar en espíritu y en verdad. Orar en lo secreto. Dios ve lo que hay en el corazón del hombre. Todo el aparato ritual de la religiosidad judía es relativizado. En el cristianismo quedan sólo algunos ritos muy fundamentales, de modo especial la Eucaristía.

La otra línea, esto es la de la crítica de la ritualidad en favor de un compromiso fundamental en la justicia y en la práctica de los mandamientos, está documentada fuertemente tanto en el AT como en el NT²⁷⁷.

El AT, ciertamente, exige, en la corriente profética, una práctica religiosa que se concreta ante todo en la justicia y en la observancia de los mandamientos. Basta con pensar en el profeta Amós, en el código del Deuteronomio, y en general en la crítica profética de la práctica religiosa de los contemporáneos.

El NT es también explícito y radical en la crítica de la religiosidad separada del amor del prójimo y de la práctica de la justicia (en todos sus aspectos). Jesús critica fuertemente la religiosidad de los contemporáneos, en especial de las autoridades religiosas. Sin términos medios es proclamado el principio de que toda ley se reduce a dos mandamientos inseparables: el amor a Dios y el amor al prójimo. El amor al prójimo es el lugar en donde se realiza y se hace verdadero el amor a Dios²⁷⁸.

Las enseñanzas de San Juan son muy claras: «Si uno dijera: "Yo amo a Dios" y odia al prójimo, es un mentiroso; el que no ama al prójimo que ve, no puede amar a Dios al que no ve» (1 Jn 4, 20). El apóstol Santiago afirma, en la línea de la gran tradición del AT: «La práctica de la religión pura y sin mancha delante de Dios nuestro Padre consiste en esto: visitar a los huérfanos y viudas en sus tribulaciones y mantenerse inmunes de los vicios de este mundo» (*Sant*

²⁷⁶ Cfr. art. *Culto* en los distintos diccionarios bíblicos. H. ROWLEY, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, Londres, 1967.

²⁷⁷ Entre la literatura más reciente: R. COGGINS, ea. (ed.), *Israel's Prophetic Tradition*. Cambridge, 1982. R. COOTE, *Amos Among the Prophets*, Filadelfia, 1981. N. LOSS, *Amos e Introduzione al profetismo biblico*, Roma, 1979. R; WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia, 1980.

²⁷⁸ Cfr. C. SPICQ, *Ágape en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1977. ID., *Caridad y libertad según el Nuevo Testamento*, Barcelona, 1964; S. LYONNET, *El amor, plenitud de la ley*, Salamanca, 1981.

1, 27). El capítulo 25 del Evangelio de Mateo vuelve sobre la misma idea de fondo: el juicio sobre el hombre, actualmente en acción, se expresa y se realiza en la manera en la que el hombre vive la relación con el prójimo. Lo importante no es pronunciar el nombre de Jesús y hablar de él, sino poner en práctica estas enseñanzas suyas fundamentales.

La crítica del hombre y de sus experiencias dominantes es pues una característica de la revelación cristiana, y expresa una de las maneras típicas de adherirse a la misma experiencia del hombre. Es una respuesta a la problemática del hombre, pero sin quitarle para nada la autonomía y el deber de resolver personalmente los problemas que se le plantean en la vida, en el mundo y en la historia.

No es difícil entrever cómo el principio de la relación crítica con la experiencia humana esté lleno de consecuencias para el enfoque de la catequesis.

La presentación de una auténtica fe cristiana tendrá que continuar en la doble línea de la crítica profética y evangélica. Tendrá que desmitificar los ídolos y criticar la religiosidad contemporánea, exigiendo fuertemente la interioridad de los sentimientos y de las actitudes, como también el compromiso fundamental hacia el prójimo en el amor y en la búsqueda de la justicia.

El recurrir a los textos y hechos bíblicos para iluminar cristianamente las experiencias contemporáneas, por ejemplo la relación entre el Éxodo de Egipto y la liberación político-social de hoy, no podrá nunca perder de vista la crítica profética que la Palabra de Dios realiza en relación con cualquier empresa humana.

IV. LA EXPERIENCIA HUMANA EN LA ENSEÑANZA DE JESUS

Dejamos aquí a un lado los problemas difíciles' de la normativa que reviste la praxis de la predicación y de la enseñanza de Jesús, tal y como está codificada y documentada en los Evangelios. Pero no podemos dejar de llamar la atención sobre el hecho de que en la predicación de Jesús, en su «catequesis», hay verdaderamente una referencia a la realidad humana²⁷⁹.

1. El contexto particular de la catequesis de Jesús

El contexto social y cultural en el que Jesús enseña y anuncia el Evangelio es muy especial. Esta particularidad no se debe al ambiente cultural que es muy distinto de nuestras culturas occidentales, sino sobre todo al hecho de que se trata de un ambiente impregnado de conocimientos y de categorías del AT. Todos conocían a grandes rasgos el AT que, por otra parte, formaba parte integral de la cultura popular.

²⁷⁹ Cfr. Ph. ANDRÉ, *La pédagogie du Christ dans l'Évangile*, en «Catéchistes», 2 (1951), n. 7, pp. 31-43. C. BISSOLI, *Bibbiaed educazione*, Roma, 1981. ID. *Note sulla catechesi nel Nuovo Testamento*, en «Catechesi», 46 (1977), 13, pp. 4-6. C. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974. J. DANIELOU y R. DUCHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, 1975. J. DILLON, *Jésus a-t-il réussi dans sa catéchèse*, en «Lumen Vitae», 36 (1981), pp. 205-236. ID., *The Questions and Dialogues of Jesus*, en «The Living Light», 18 (1981), pp. 199.215; A. TURCK, *Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris, 1962.

Ahora bien, precisamente por este contexto tan característico; la manera concreta de proceder de Jesús de Nazaret en su predicación y en sus enseñanzas se sitúa en un extraño contraste. Lo más obvio, según nuestros criterios, hubiera sido llevar a cabo lo que hoy llamaríamos una «catequesis bíblica». La predicación de Jesús no tiene como nota dominante la lectura, el comentario y la explicación de textos y de episodios del AT, si bien no faltan, ejemplos en los que esto ocurre. Las palabras que más directamente se atribuyen a Cristo (a diferencia de ciertos aspectos añadidos, por ejemplo por Mateo para demostrar que en Jesús de Nazaret se realizan las promesas mesiánicas del AT) indiscutiblemente contienen una gran dosis de referencia a la experiencia humana. La «dimensión experiencial» está presente en la catequesis de Jesús.

Esto puede ser explicado con la ayuda de datos familiares y conocidos también por los lectores no especializados en exégesis científica.

2. Gran atención a la vida concreta

La catequesis de Jesús se refiere intensamente a la vida concreta del hombre, a sus problemáticas de salvación y de necesidad de salvación, a las situaciones religiosas vividas en la existencia diaria. Son numerosos los hechos y los ejemplos relacionados con la vida de la gente de las aldeas, de la gente sencilla, de los comerciantes, de los campesinos, etc.

La referencia a la vida concreta se expresa también en la participación. Los hechos de vida concretos, elegidos ciertamente no al azar, llegan a ser símbolos o realidades evocadoras del Reino de Dios: las bodas, la invitación al banquete, la participación en las oraciones en el templo, el pan y el vino, el agua y la cosecha, etc.

3. Referencias explícitas a los grandes problemas del hombre

El episodio que expresa de manera ejemplar el modo de proceder de Jesús en la predicación y en la catequesis es ciertamente el de la mujer samaritana (*Jn* 4, 1-42). En cierto sentido es como la falsilla de su aproximación catequística. Todos los catequistas deberían leer este episodio como un modelo característico del acercamiento a la experiencia humana en la catequesis.

El punto de partida es un hecho cotidiano: Tengo sed, dame de beber...

Este dato cotidiano está lleno de fuerza evocadora de la realidad más profunda del hombre y de su condición fundamental frente a la vida. Tener sed es la experiencia que recuerda todas las formas de búsqueda que están presentes en el corazón del hombre, en particular la búsqueda de la felicidad y de un sentido último para la vida a través de las cosas que el mundo puede ofrecer. «El que bebe de esta agua volverá a tener sed; sin embargo el que beba el agua que yo le daré, no tendrá sed jamás.»

El discurso se confronta con los comportamientos éticos y con las fórmulas religiosas o caminos de salvación ofrecidos por las distintas religiones.

Todo esto ofrece la ocasión para explicar la novedad del Evangelio, que asume las instancias fundamentales de las religiones y al mismo tiempo las supera radicalmente. No se adorará ya en Jerusalén o sobre el monte de Samaria, sino en todas partes... en espíritu y verdad.

Otras parábolas en las que la problemática existencial emerge claramente, son conocidas. Por ejemplo, la parábola del hombre que busca construir la felicidad y la seguridad de la vida sobre la producción de sus campos de trigo. El sueña con construir una casa sólida, en la que estar resguardado de las contrariedades de la vida. Pero Jesús le dice claramente: «Esta misma noche se te reclamará la vida». En otras palabras: la brevedad de la vida y la muerte inevitable desmienten toda absolutización de los bienes históricos y temporales. Todo hombre que intente construir su propia salvación dentro de los estrechos confines del tiempo y de la historia es un iluso (*Lc 12, 13-21*).

La otra parábola también conocida (*Lc 14, 15-24*) es la de la invitación al banquete de bodas. La parábola enumera los principales ideales humanos, buenos y respetables en sí, que se invocan para construir una barrera detrás de la cual atrincherarse para no tener que confrontarse con la problemática fundamental de la salvación del hombre: las empresas; el matrimonio y la vida de familia, las cosas hermosas de este mundo... Son ciertamente actitudes y experiencias que también hoy expresan la dificultad que tiene el hombre para confrontarse con la problemática del sentido último de su vida.

4. Algunos símbolos fundamentales del lenguaje evangélico

Las categorías fundamentales del anuncio del Reino de Dios contienen una referencia constitutiva a la componente antropológica. Basta con mirar más de cerca algunas fórmulas, entre las más conocidas y universalmente presentes en la predicación cristiana, para darse cuenta de ello. Tenemos interés en descubrir el vínculo constitutivo con la experiencia humana porque de tal manera se puede descubrir también la vitalidad y significación de estas fórmulas.

Un nuevo nacimiento (*Jn 3,1-21*). La acogida del mensaje evangélico es presentada como un nuevo nacimiento, nacimiento de lo alto. Para comprender este lenguaje hay que remontarse a la fuerza evocadora del «nacimiento de un ser humano». Tal vez la cultura actual ha perdido de vista la gran carga antropológica que reviste este hecho. Se trata de una criatura nueva. Se trata de entrar en una comunidad y en una comunión. Se trata de una vida nueva. El bautismo, como rito sacramental de la inserción en Cristo, expresa precisamente este nacimiento de una criatura nueva, de un nuevo ser humano, y la pertenencia a una nueva forma de comunidad.

Si queréis tener la vida, la vida eterna... El anuncio evangélico inicia un diálogo explícito con la categoría antropológica que es tan importante en la cultura de Palestina, como lo es aún hoy en las culturas africanas preindustriales. Toda la existencia humana, se vive bajo el signo de la búsqueda de la Vida, vida verdadera, vida capaz de afrontar el sufrimiento, el mal y también la prueba de la muerte. Vida que hace vivir para siempre. A todas las personas que viven su propia existencia en la óptica de esta búsqueda de la Vida, el Evangelio ofrece una «respuesta»: esto es, indica los caminos para participar en esta Vida en sentido pleno y absoluto, ya desde esta existencia terrenal, en medio de la historia.

Yo soy el Camino, la Verdad, la Vida. En primer lugar, no se trata de definiciones teológicas de la realidad de Cristo, sino de formas muy sintéticas del anuncio evangélico, con una referencia explícita a experiencias vividas y conocidas. A todos los hombres que buscan un «camino» (cfr. la importancia que reviste este término en muchas religiones no cristianas y también en el AT),

Jesús se presenta como el verdadero camino, el único camino que lleva a Dios. Jesús es la respuesta a todos aquellos que a través de las numerosas expresiones de su vida personal, familiar, social, religiosa buscan una vida auténtica, que sitúe al hombre en grado de ser plenamente lo que debe ser en el plano de Dios. Jesús lleva consigo y en su mensaje aquella verdad que sale al encuentro de todos aquellos que buscan afanosamente las migajas de verdad, prometidas por tantas filosofías y visiones de la vida que pretenden tener en depósito la última verdad sobre el hombre.

No es difícil encontrar otros ejemplos en la misma línea.

Cuando la exégesis se limita a determinar sólo el contenido lingüístico de estas fórmulas y palabras, y la génesis de las mismas a la luz de los textos del AT descuidando iluminarlas también a la luz de la experiencia antropológica que tanto en el AT como en el NT está detrás de ellas, probablemente pierde de vista el aspecto mordiente y característico del anuncio evangélico.

* * *

En síntesis, ¿cómo aprender de las experiencias de los hombres bíblicos? Si dejamos a un lado los múltiples problemas metodológicos, de los que se ocupa la catequesis bíblica, y nos limitamos a la dimensión experiencial, se revelan de particular importancia las indicaciones siguientes.

i. Considerar la Biblia como un libro que habla de nuestros problemas fundamentales

La distancia temporal y cultural constituye indudablemente una barrera no indiferente para aprender de las experiencias de los hombres bíblicos, sobre todo para muchachos y jóvenes formados en la cultura científica e industrial de occidente.

Lo primero es descubrir que los problemas antropológicos de los que la Biblia se ocupa a fondo, son los reales y decisivos problemas del hombre. Una clara concientización de los problemas antropológicos, por lo menos a un nivel elemental, es condición previa para considerar la Biblia como un libro que puede ser significativo.

Lo segundo es ver constantemente que las experiencias de los hombres bíblicos son las mismas, idénticas experiencias nuestras. Aún empleando un lenguaje distinto y un encuadre cultural diferente, estos hombres están enfrentados con los mismos interrogantes frente a la vida, y viven la misma problemática y las mismas dificultades con la fe en Dios y la práctica religiosa.

Si no se llega, de alguna manera, a esta identificación con los hombres bíblicos en la comunión de los mismos interrogantes antropológicos y religiosos, la Biblia aparecerá necesariamente como algo viejo, anticuado, perteneciente al pasado, una pérdida de tiempo.

Para niños y muchachos será necesario a menudo ofrecer el contacto con la experiencia de los hombres bíblicos a través de la narración actualizada: una narración fiel y correcta de los acontecimientos, pero hecha de tal forma que la experiencia sea de alguna manera contemporánea y referida al presente.

ii. Considerar la Biblia como el libro de la tradición cristiana a la cual se pertenece ya de alguna manera

La problemática antropológica es indispensable, pero jamás es suficiente para considerar la Biblia como un libro de experiencias significativas e importantes para nosotros. El solo hecho de profundizar en la problemática antropológica no lleva automáticamente a apreciar la Biblia.

Para estar disponibles a aprender de las experiencias de los hombres bíblicos, más allá de las barreras y distancias culturales, es indispensable que haya ya un sentido de pertenencia a la tradición cristiana. Esto implica tener una experiencia sustancial de la práctica de los valores bíblicos en el cristianismo vivido hoy. Implica también el sentido de pertenencia al grupo, a la comunidad cristiana, a la tradición cristiana que busca en esta tradición bíblica su propia inspiración.

Si falta esta pertenencia a la tradición cristiana, el discurso antropológico solamente, no estará en grado de quitar la impresión de que la Biblia es anticuada e inútil. Quedará una impresión fundamental de «salto» entre la experiencia antropológica y las experiencias bíblicas, como está documentado por la práctica de la enseñanza de la religión en la escuela.

En otros términos, la lectura de la Biblia se hace en la tradición cristiana (en la comunidad, en la Iglesia).

En este sentido es correcta la aproximación metodológica del catecumenado (antiguo y contemporáneo) que inicia la catequesis en sentido estricto cuando ya hay, después de la conversión, un primer momento de adhesión y de pertenencia al cristianismo.

CAP. 6: EXPERIENCIA DE CRISTIANISMO VIVIDO

La dimensión experiencial de la catequesis comprende también y de modo constitutivo, la experiencia de vivencia del cristianismo.

En los capítulos precedentes hemos llamado ya la atención sobre el hecho de que la experiencia de la fe vivida es un factor central en la misma revelación cristiana. La revelación no es sólo diálogo con los interrogantes existenciales y antropológicos. Es también un diálogo con la práctica religiosa del hombre. Para comprender lo que Dios quiere ser en la vida del hombre, no es suficiente un resumen de la doctrina cristiana. Es preciso también un empeño para vivir la fe en la vida personal, en la comunidad; en el mundo.

La experiencia del cristianismo vivido ha sido fundamental en la misma difusión y transmisión del Evangelio. Esto se deduce ya de los testimonios del NT, en especial de los Hechos de los Apóstoles.

En la larga historia de la Iglesia la transmisión del Evangelio, sobre todo en las familias cristianas, se ha hecho ante todo a partir del cristianismo vivido y practicado por los padres y por otros testigos cristianos. También en la evangelización misionera el primer enganche con el Evangelio es a menudo el que pasa a través del cristianismo vivido y practicado por cristianos, en todo caso por el misionero y sus asistentes.

La importancia de este tema no puede ser infravalorada en el mundo de hoy. Más que razonamientos y teorías, la gente quiere tocar y ver cómo funciona el Evangelio en la vida concreta de las personas. Muchos quieren darse cuenta personalmente de la liberación que el cristianismo aporta al hombre.

En este capítulo, como hemos indicado ya anteriormente, no podemos hacer otra cosa que recordar algunos aspectos de este amplísimo problema:

1. Términos del problema.
2. Oración y liturgia.
3. Liberación personal y cultural.
4. El compromiso en lo temporal.

I. TERMINOS DEL PROBLEMA

1. El término vivencia del cristianismo

Hemos utilizado con frecuencia el término «vivencia del cristianismo». Hay otros términos en uso para indicar esta misma realidad, por ejemplo: «praxis cristiana», «tradición de la praxis», «experiencia cristiana», «experiencia de fe», etc. Es necesario indicar brevemente por qué motivos preferimos el término «vivencia del cristianismo».

No hay duda ninguna de que el término «praxis» («praxis cristiana», «tradición de la praxis», «reflexión sobre la praxis», etc.) está, ya muy difundido en el lenguaje pastoral actual. Pero el término no es neutro²⁸⁰.

Genéricamente, «praxis» significa acción o actividad. Para Hegel y sobre todo para K. Marx el término «praxis» llega a ser una llave para explicar la historia, el hombre y la sociedad. La praxis indica las relaciones de trabajo, la economía, la realidad social y política. Esta praxis determina la teoría y el pensamiento. La praxis, en el sentido de acción colectiva para cambiar la base social y política de la sociedad, conducirá a un hombre nuevo, una ideología nueva, un pensamiento nuevo en todos los campos²⁸¹.

Por extensión, en el uso actual, la praxis se refiere a menudo al conjunto de las actividades sociales y políticas en vista a la liberación de los pobres o a la creación de un orden social nuevo.

No es el caso de pensar que todos aquellos que emplean el término «praxis» tengan simpatías marxistas o se adhieran de alguna manera a la ideología marxista. Pero, visto el parentesco cultural e ideológico de este término; es fácil evocar la idea de que la práctica de la vivencia del cristianismo consista especialmente en el compromiso social y político. De este modo se corre el riesgo de dejar en la sombra la enorme amplitud de la presencia cristiana en otros sectores de la vida y de la cultura y de descuidar aquellas experiencias de vivencia del cristianismo que son mucho más determinantes para acceder al Evangelio que el compromiso social y político.

De todas formas, si se continúa utilizando el término «praxis», por lo menos habría que ser conscientes de los riesgos que ello conlleva.

En sentido opuesto el término «experiencia de fe» parece evocar en primer lugar, las experiencias interiores y subjetivas del cristiano. Con facilidad, la «experiencia de fe» es asociada al área de las experiencias religiosas, de las que hablamos anteriormente. El conjunto de los encuentros objetivos con las expresiones culturales, del cristianismo en la liturgia, en la comunidad, en el compromiso social y caritativo corre el riesgo de permanecer en la sombra, o de no aparecer como parte de la experiencia de fe.

Como para el término «praxis cristiana», decimos que se puede seguir empleando el término «experiencia de fe» conscientes de los posibles malentendidos que esto puede provocar.

Es preferible emplear términos menos marcados por contextos culturales unilaterales. En esta óptica parece más acertado el término «experiencia de vivencia del cristianismo»; o bien «experiencia cristiana»²⁸². De este modo se evoca la amplia gama de comportamientos humanos, de acción, de lenguaje, que están influenciados e inspirados por el Evangelio.

²⁸⁰ Cfr. G. FROSINI, *Teologia delle realita terrestri*, Turin. 1971. P. RIQUEPLO, *Experiencia del mundo. ¿Experiencia de Dios?*, Salamanca, 1969. B. MONDIN, *Teologia de la praxis*, Madrid, 1981. R. EGENTER, *Erfahrung ist Leben. Ober die Rolleder Erfahrung für das, sittliche und religiose Leben des Christen*, Munich, 1974.

²⁸¹ Cfr. N. LOBKOWICZ, art. *Theorie und Praxis*, en *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, vol. VI, Friburgo, 1972, col. 411-450.

²⁸² Cfr. J. MOURROUX, *L'esperienza cristiana. Bresciá*, 1956. J. P. JOSSUA, *Experiencia cristiana y comunicación de la fe*, en «Concilium», 85(1973), pp. 239-251.

2. Elemento fundamental para acceder al Evangelio

La experiencia de vivencia del cristianismo, es un elemento indispensable para acceder a la comprensión del Evangelio, entendido como mensaje de vida y de salvación dirigido al hombre de hoy.

Esto puede ser considerado desde dos puntos de vista.

En el plano, cultural, como hemos indicado anteriormente, la vivencia del cristianismo no puede ser reducida simplemente a los textos de la Biblia. El cristianismo, es una tradición viva y creativa. Crea constantemente, en las culturas en las que está presente, un mundo propio de lenguaje, de valores, de significados, que no se pueden conocer adecuadamente a partir de la experiencia antropológica y de los testimonios bíblicos. El cristianismo hace existir en el mundo concretiza, encarna los valores que están sumariamente indicados en el Evangelio.

Se podría comparar la vivencia del cristianismo con un país distinto del nuestro, en el que se habla otro idioma, se tienen muchas costumbres distintas, se vive según distintas perspectivas. Para conocer este país y esta cultura, y comprender de alguna manera de qué se trata en concreto, no es suficiente leer algo o hacer un viaje turístico. Si no se estudia el idioma, si no se participa en la vida de la gente, si no se sienta uno a la mesa, si no se ve desde dentro la vida de las familias... en una palabra, si no se conocen las cosas por experiencia vivida y participada, muy difícilmente se comprenderán las riquezas profundas y características que están en juego.

Considerando el hecho desde el punto de vista de la tradición de la Iglesia, se llega a las mismas conclusiones. El cristianismo es una tradición viva, que está llamada a dar concreción y consistencia al Evangelio en culturas siempre distintas y para personas siempre nuevas, de una generación a otra. El cristianismo debe hacer «verdadero» el Evangelio, «hacer» la verdad del Evangelio. Este empeño de vivir el Evangelio es una parte constitutiva del mismo anuncio cristiano. El cristianismo vivido es una forma fundamental del anuncio.

En síntesis: para saber de lo que se trata en el Evangelio, habrá que, en último término, entrar en contacto con el cristianismo vivido, hacer experiencia de cristianismo vivido, entrar personalmente en la tradición viva del Evangelio en la Iglesia real actual, tener una vivencia cristiana.

También la modalidad de hacer experiencia de cristianismo tiene dos lados distintos y complementarios.

La primera forma de hacer experiencia de, cristianismo vivido, consiste en el encuentro con cristianos y testigos. Se encuentran cristianos que piensan de una determinada manera, viven según determinados principios, se reencuentran en ritos particulares... En estas personas se tocan concretamente los efectos del Evangelio, es decir, los frutos del Espíritu, que transforma la existencia humana²⁸³.

Por ejemplo, el encuentro con cristianos felices, realizados en el plano personal y en las relaciones interpersonales; Personas que tienen una bondad particular, una gran carga de trabajo en favor de los pobres, los enfermos... Los efectos de liberación, que radican en el Evangelio, nos permiten conocer en la

²⁸³ Cfr. *Gal* 5, 22: «amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí».

experiencia vivida, las intenciones fundamentales del Evangelio. Prácticamente la catequesis es imposible sin una conexión vital e interpersonal con personas que viven el cristianismo; y que pueden ser de alguna manera; puntos de referencia y de identificación. «Imitatores mei estote», dijo San Pablo. Esta experiencia se hace en el contacto, con el misionero, con el catequista o la catequista, con los padres creyentes, etc.

Es importante subrayar la función de los grandes testigos del cristianismo, del presente y del pasado, para acceder a las intenciones fundamentales del Evangelio. Su testimonio ofrece una credibilidad y una claridad de anuncio que mis pobres experiencias con simples cristianos no pueden dar jamás. Lo que puede ser y quiere ser el Evangelio en concreto, se hace visible y palpable en estos grandes testigos. Es suficiente pensar en San Pablo, San Agustín, San Francisco, Don Bosco, y muchos otros.

La segunda, manera de hacer experiencia de vivencia del cristianismo consiste en traspasar el umbral, es decir, en la participación personal en los valores del Evangelio. Para saber qué es y qué desea el Evangelio, hay que decidir se a vivir según los principios evangélicos, en la comunión con otros cristianos, en la Iglesia real, en el mundo. Allí se aprende de modo propio e insustituible el significado del Evangelio. Para saber qué es oración, hay que ponerse un día de rodillas y empezar. Para saber qué es la eucaristía, hay que empezar a participar desde dentro, para vivirla radicalmente...

En esta óptica se ve inmediatamente la limitación de la enseñanza escolar de la religión cristiana. Muchas cosas serían inalcanzables e incomprensibles, porque no se conocen sobre la base de una participación vivida.

Esto hace problemática también aquella manera de hacer catequesis que se inspira demasiado en el modelo escolar; o sea catequesis que consiste principalmente en la instrucción intelectual, sin una adecuada y progresiva participación, en la vivencia del cristianismo, en la oración, en las experiencias de comunidad, en la ética, en el compromiso social y caritativo. En la medida en la que hoy, en muchas naciones occidentales, falta la experiencia del cristianismo vivido a nivel de las familias, del barrio, de las comunidades, habrá que programar explícitamente en la formación catequística, las experiencias de vivencia del cristianismo que son indispensables para acceder al corazón del Evangelio. En esta óptica llegan a ser importantes los modelos de catequesis catecumenal²⁸⁴.

3. La fragmentación sectorial

La experiencia de vivencia del cristianismo comprende en realidad un amplio mundo de experiencias y de dimensiones. Las experiencias se refieren a todas las expresiones centrales del cristianismo: oración, liturgia, obras de caridad, encuentros comunitarios, actividades comunes, evangelización y anuncio, apostolado, educación cristiana, etc.

En la tradición de la transmisión de la fe cristiana, en las familias y en las parroquias, e incluso en las asociaciones católicas, ha habido un esfuerzo para solicitar experiencias en todos estos aspectos de la vida cristiana: oración, trabajo, compromiso, experiencias comunitarias, etc.

²⁸⁴ Cfr. *Ordo Initiaciónis Christianae Adultorum* (1971). Hay muchas indicaciones en el volumen *Diventare cristiani oggi*,. Turin-Leumann, 1983.

Actualmente se observa en la catequesis la tendencia preferencial hacia algunas de estas experiencias, con el consiguiente descuido en relación con las otras. En especial se ven estas tendencias: acentuación preferencial de la experiencia social y política; exaltación de las experiencias comunitarias; fuerte acentuación de la experiencia de oración y de meditación. Indudablemente continúa también la formación más tradicional, en la que todas las formas de cristianismo vivido tienen un lugar y también son programadas en vistas a la madurez cristiana. Por otro lado hay un mundo inmenso de formación, religiosa y cristiana, por ejemplo en la enseñanza de la religión en las escuelas, en las que la experiencia de la práctica cristiana no tiene prácticamente un rol importante o ciertamente no forma parte de la programación de la formación cristiana.

El riesgo de unilateralidad y de la ruptura de la compleja presencia cristiana no es ilusorio.

El principio de la complementariedad y de la circularidad, de la que hemos hablado anteriormente, debería dirigir también el conjunto de las experiencias de vivencia del cristianismo con vistas a una equilibrada formación catequística.

En reacción contra esta fragmentación, nacen también muchas iniciativas de formación cristiana en las que se programan explícitamente experiencias de oración y de liturgia, experiencias de comunidad, experiencias de compromiso cristiano de caridad en lo social y hasta en el apostolado. Esto sucede de manera especial en los modelos catecumenales.

II. ORACIÓN Y LITURGIA

1. La experiencia de oración

La oración es la forma originaria y más profunda de toda expresión y búsqueda religiosa. El hombre expresa en la oración toda su existencia, su alegría y su dolor, las angustias y la esperanza, la duda y la confianza, la gratitud y el deseo...

Delante de un hombre que invoca a Dios en la oración, hay siempre un primer elemento para el anuncio evangélico.

Partir de la experiencia en la catequesis, puede significar en este caso: partir de la oración. Más concretamente: hacer experiencia de oración; aprender a rezar; arrodillarse delante de Dios para agradecerle, para reconocer su soberanía, para invocarle. Todo esto es una manera concretísima para darse cuenta de la dimensión religiosa y trascendente del hombre.

En el plano existencial y experimental la práctica de la oración ofrece un conocimiento que no es sustituible con ninguna otra forma de reflexión filosófica. Sin duda, no nos podremos detener sólo al nivel de la oración practicada y vivida. es necesario también integrada con reflexiones críticas, que pueden defenderla de los ataques de la secularización y de la duda atea. Pero esto no quita que la experiencia de la oración sea insustituible como preparación para comprender el Evangelio.

En este contexto hay que llamar la atención sobre la importancia de la oración en el ámbito familiar. Repetidas veces hemos hecho referencia a la elemental sensibilización en la familia. Si esta sensibilización religiosa no se ha

realizado, o. ha sido inadecuada incluso en sus formas elementales; poco se puede esperar para la educación religiosa en la escuela, y para la catequesis parroquial²⁸⁵. La realidad lo documenta duramente en el hecho de que altos porcentajes de niños, después de dos años de catequesis en preparación a la primera comunión, abandonan definitivamente la práctica cristiana. La falta de, oración y de sensibilización religiosa en la familia no será el único factor para explicar este fenómeno, pero ciertamente es uno de los principales.

Para la catequesis, la oración es un *locus theologicus* de primera categoría. S. van der Horst, probablemente, tiene razón cuando afirma que «partir del niño» debería significar, en primer lugar, partir de la experiencia de oración del niño, y por lo tanto de un aprendizaje de la oración en medio de las realidades ordinarias de la vida. Esto, sobre todo, para el nivel de la escuela elemental²⁸⁶.

En la formación religiosa de los jóvenes y de los adultos, la educación la oración o la iniciación a la oración, tendrá que tener un rol más importante²⁸⁷. Rezar al Padre pertenece indudablemente a la experiencia cristiana central. No se puede comprender lo que es el mensaje cristiano, sin entrar con todo el propio ser en la experiencia de oración. Tal vez mucha catequesis es criticable desde este punto de vista y se reduce más bien a instrucción religiosa.

Se puede observar que algunos grupos de jóvenes hoy buscan esta experiencia de la oración y solicitan la iniciación a la oración. Los cursos de iniciación a la meditación zen o similares, suscitan bastante interés. Otros grupos unen la meditación bíblica y la oración. No se puede decir que la búsqueda de la oración se haya apagado en el mundo de hoy. Muchos se reconocen, en la petición de los apóstoles: «Señor, enséñanos a orar».

La iniciación a una auténtica oración no hay que confundida con el adiestramiento a ciertos actos o prácticas de piedad, o al aprendizaje material de ciertas fórmulas. Si estos elementos empiezan a prevalecer, la oración viene generalmente rechazada como alienante o como insignificante. El hecho está dolorosamente documentado por aquellos que en ciertos ambientes educativos han sido obligados por largos años a una cantidad, diaria de prácticas de piedad y de actos de oración no comprendidos y no aceptados. Después los han abandonado para el resto de su vida.

La iniciación a la oración no es una exposición teórica sobre la oración, sino un camino concreto, hecho en grupo o individualmente, prolongado a lo largo de un notable período de tiempo. Implica un proceso de conversión y de purificación. El joven debe recorrer un camino que le libere de la mentalidad arcaica de los miedos frente a la naturaleza y frente a los elementos cósmicos. Debe abrirse a la lectura de las dimensiones no funcionales de las cosas, escuchar la llamada del hombre y del mundo, desarrollar las actitudes que permiten un auténtico diálogo interpersonal, que después llega a ser, de alguna

²⁸⁵ Cfr. E. FEIFEL, *La catequesis cristiana frente al ateísmo contemporáneo*, en *El ateísmo contemporáneo*, vol. IV, Madrid, 1971, pp. 511-543.

²⁸⁶ S.VAN DER HORST, *Bidden op de basischool*, en «Scool en godsdienst», 28 (1974), pp. 334-341.

²⁸⁷ Cfr. B. BARTOLINI, *Maturazione della persona ed educazione alla preghiera*, en «Note di pastorale giovanile», 6 (1972), n. 12, pp. 16-30. Números temáticos de «Note di pastorale giovanile», 10 (1976), n. 6; 14 (1980), n. 3; 15 (1981), n.9; 18 (1982), n. 3; n. 6. «Presenza pastorale» 46 (1976), n. 5. «Lumen Vital», 35(1980), n. 3, etc. G. STACHEL, *Erfahrung interpretieren*, Zürich, 1982, pp. 185-236.

manera, modelo para la actitud dialógica con Dios, en la escucha, en la búsqueda, en la acogida, en la alegría, en la esperanza, en el amor...

Esta iniciación conlleva, pues, un verdadero proceso de aprendizaje concreto y efectivo sobre cómo vivir una actitud religiosa adulta madura en medio del mundo secularizado²⁸⁸.

El tema de la iniciación de los jóvenes a la oración es un terreno en donde hay aún mucho que hacer. Las experiencias acertadas no son suficientemente numerosas.

2. La piedad popular

¿Hasta qué punto, lo que corrientemente llamamos «piedad popular», o «religiosidad popular» o también «catolicismo popular», constituye un elemento útil para acceder a la comprensión del Evangelio?

El fenómeno de la piedad popular -que por otra parte abarca una gama muy amplia de elementos religiosos, más o menos marcados por el cristianismo- ha sido objeto de una gran atención, sobre todo por el empuje de los teólogos latinoamericanos²⁸⁹.

Este problema, que por lo demás no puede ser analizado en este contexto, pone de todas formas un interrogante a la catequesis.

Desde el punto de vista teológico hay que creer que el Espíritu de Dios actúa donde quiere. Por lo tanto también en los buenos sentimientos de la piedad popular. En esta piedad, ciertamente, hay una comprensión de Dios, y a menudo también de Cristo, que es más rica de lo que permite creer el lenguaje lleno de imágenes o los ritos a veces problemáticos.

Los buenos sentimientos son importantes en la religión. Por ejemplo, los sentimientos de amor hacia la Virgen, los sentimientos de misericordia y de compasión por el Cristo sufriente y crucificado, la participación vivida y afectiva en las prácticas devocionales, en procesiones, etc.

Desde un determinado punto de vista esta «religiosidad mediterránea» es un punto de referencia y de diálogo para el anuncio del Evangelio. Es ciertamente más fácil interpelar a las personas que ya tienen esta actitud fundamental de escucha y de acogida de Dios.

Por otro lado, la piedad popular pone también resistencia al Evangelio, porque el Evangelio es crítico en relación con muchas expresiones de la religiosidad. Y también porque hay un apego a menudo irracional a ciertas prácticas de piedad popular, lo que demuestra que estas prácticas no se nacen sólo como expresión de la adoración de Dios, sino también como expresión de una búsqueda de consuelo personal y subjetivo²⁹⁰.

²⁸⁸ K. TILMANN, *Iniciación de los niños en el arte de meditar*, Barcelona, 1964. ID., *Asombro y experiencia como caminos hacia Dios*, 1970. ID., *Temi ed esercizi di meditazione*. Brescia, 1979.

²⁸⁹ Cfr. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Bogotá, 1979, pp. 131-136. J. ALLIENDE, *Religiosidad popular en Puebla*, en «Medellín», 5 (1979), pp. 92-114. J. LOZANO, *Cultura y religiosidad popular*. Perspectivas desde Puebla, en «Medellín», 5 (1979), pp. 55-70.

²⁹⁰ Catechesi meridionale: S. CHISTE, «*Qua vadis*», *Puglia?*, en «Catechesi», 53 (1982), pp. 13-26. V. ORLANDO, *Religione popolare*, en «Catechesi», 53 (1982), pp. 29-36. S. SARTI, ea., *Giovani del Sud di fronte a feste processionali*, en «Catechesi», 53 (1982), pp. 29-37.

Dejo a un lado el problema del diálogo con las religiones no cristianas en la actividad misionera, esto es en los lugares en donde dichas religiones son una realidad existencial y vivida. La utilización de estas experiencias para abrir a la comprensión del Evangelio, crea grandes problemas a la catequesis misionera y en general a la evangelización misionera²⁹¹.

3. La experiencia litúrgica y los sacramentos

En el mundo secularizado existe con frecuencia una apreciación que asocia el cristianismo vivido con las funciones de Iglesia o con la oración. Para el cristiano, sin embargo, el cristianismo no se vive nunca únicamente en las funciones de Iglesia, solamente en la asistencia a los sacramentos, en la exclusiva participación a la misa del domingo. El cristianismo se vive en toda la vida personal y pública, en la familia y en el mundo. El reconocimiento de Dios, su adoración, el encuentro con El, se realiza siempre «en espíritu y verdad», en la vida y en el servicio a los hermanos, en la oración, en el trabajo, en la diaconía.

Indudablemente la liturgia y los sacramentos pertenecen a la esencia del cristianismo. El que habla de cristianismo vivido debe de todas formas hablar de ellos. Como toda religión, el cristianismo atribuye gran importancia a los ritos, en especial a la eucaristía, que es el acto central del culto cristiano.

El Vaticano II; hablando de la liturgia, la caracteriza con una fórmula enfática como «fons et culmen» (fuente y culmen) de la vida cristiana²⁹². Si dicha expresión se vuelve a colocar en todo el contexto del Evangelio, y por lo tanto también en el marco del gran mandamiento del amor al prójimo, del que precisamente la muerte y la resurrección de Cristo son el punto culminante, no hay razón para expresar reservas con relación a ella.

El problema que nos atañe es otro. Específicamente el problema es si esta afirmación teológica puede tomarse como norma y principio educativo o catequético. En este caso significaría que ir y participar en acciones litúrgicas y en celebraciones sacramentales sería «ipso facto» y automáticamente el procedimiento mejor para acceder a la comprensión y a la acogida del Evangelio.

Sin duda se puede afirmar que se necesita un largo camino educativo y catequético antes de que la liturgia pueda ser, en el plano existencial y vivido, la fuente y el punto culminante de la fe cristiana²⁹³.

Todo el problema está' pues en poder superar la fase del turista o del visitante que desde el exterior está en el edificio .del culto y observa, sin estar

²⁹¹ En los últimos años el tema de las religiones no cristianas ha sido tratado por casi todas las revistas de catequesis. En especial, «Actualidad Catequética», 19 (1979), n. 94; «Lumen Vitae», 38 (1983), n. 3.

²⁹² *Sacrosanctum Concilium*, .10: «No obstante, la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. Por su parte, la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados "con los sacramentos pascales", sean "concordes en la piedad"; ruega a Dios que "conserven en su vida lo que recibieron en la fe"».

²⁹³ Cfr. J. GEVAERT, *Il volto umano dell'eucaristia*, en «Catechesi», 43 (1974). 13-14, pp. 13-20. ID., *La dimensione antropologica dei riti cristiani*, en el vol. *La dimensione antropologica della liturgia*, Bolonia, 1975. C. FLORISTAN *La liturgia, luaga dell'educazione della fede*, en «Concilium», 20 (1984), 4. pp. 98-111 (648-861).

en grado de comprender el sentido de las acciones simbólicas, y sin poder participar porque no comparte las actitudes religiosas que son simbólicamente evocadas en esos ritos.

Podemos decir que la participación material (presencia material) en los sacramentos y en los actos de culto no constituye automáticamente la iniciación al mensaje cristiano. Si estas acciones simbólicas constituyen para muchos cristianos una verdadera experiencia de cristianismo, ésta no está nunca aislada de todo un contexto de catequesis y de iniciación que la hace posible.

La fecunda participación a estas acciones simbólicas ha estado siempre ligada a una determinada praxis de vida cristiana.

En el plano didáctico no se deben esperar resultados considerables de la sola asistencia (más o menos obligatoria) a las lecciones simbólicas de la liturgia.

Las condiciones educativas y catequéticas necesarias para preparar auténticas experiencias litúrgicas y sacramentales, son muchas. Sin entrar en el mérito de los problemas que se refieren a este tema, podemos indicar algunas de estas condiciones.

Ante todo se presupone que el participante tiene un conocimiento sustancial de los hechos históricos y de los símbolos que constituyen el tejido de la celebración. De otro modo se encuentra inevitablemente en la posición del turista que sólo desde el exterior observa la rareza de ritos religiosos arcaicos de los que se le escapa todo significado. Sin un conocimiento sustancial de la historia de Cristo, la eucaristía llega a ser una especie de rito sacral incomprendido.

En segundo lugar es indispensable que haya una concientización de tener en común con los demás que participan en, la liturgia, una misma fe y un mismo compromiso frente a la vida. La conciencia de ser comunidad, por lo menos de tener en común la esperanza más profunda, la orientación final de todas las actividades de la vida, la voluntad de afrontar los distintos problemas de la vida según la misma mentalidad del Evangelio, es indispensable para que se pueda vivir la liturgia; en especial la eucaristía, como una experiencia significativa.

En tercer lugar, es necesario que el simbolismo fundamental de la liturgia y de la celebración tenga un cierto grado de incardinación a la cultura en la que es celebrado. De otro modo, el cristiano se encuentra en la condición del emigrante y del extranjero, que no puede nunca celebrar en su propia lengua, y se encuentra siempre con el dolor de no poder llevar a la oración lo que le es propio en la vida.

Este último punto no se resuelve por el solo hecho de que la liturgia se celebre en el idioma del lugar, y no ya en latín. Los mismos símbolos y el lenguaje que se emplean deben ser más transparentes, más pertenecientes a la cultura de la gente.

En este campo hay aún mucho trabajo que realizar. Su urgencia se manifiesta en la crisis de muchos jóvenes cristianos, que tienen dificultades particulares en la participación a los actos de culto. Abandonan la misa del domingo, porque la encuentran sin sentido. No saben lo que están haciendo allí. No entienden...

En cuarto lugar, pero se la podría también considerar como de la primera condición, es indispensable que los grandes símbolos de la vida cristiana que están en el centro de la celebración litúrgica y sacramental tengan ante todo, en

el plano existencial y antropológico, una consistencia real. Creación, caída, reconciliación, plenitud, mal, sufrimiento, muerte, vida... son los grandes símbolos de la religión y del cristianismo. Si el hombre no los vive como aspectos importantes de la existencia humana, ¿cómo puede en definitiva participar significativamente en la liturgia?

Puestas estas condiciones primarias de educación humana, de sensibilización a los grandes símbolos religiosos de la existencia, de fundamental educación catequística a los misterios de la vida y de la muerte de Cristo, de iniciación al lenguaje simbólico de los sacramentos que nos viene de la larga tradición cristiana, entonces la participación en la liturgia y en los sacramentos puede ser verdaderamente experiencia de cristianismo vivido. Dicha experiencia puede ser una fuente muy rica de vida cristiana, en la que son evocadas, a través de los símbolos, las grandes verdades de la condición humana y de la existencia religiosa. Los ritos evocan efectivamente la historia de la salvación, y condensan el anuncio del Evangelio en las distintas expresiones de la palabra y de los gestos. Esta celebración puede también ser el punto culminante de la vida cristiana, no sólo porque permite participar en el sacrificio de Cristo, sino también porque es el punto de confluencia, en el que el cristiano lleva a Dios, por medio de Cristo y de su sacrificio, toda la densidad de la vida cristiana vivida a lo largo de los días de su vida.

Para permanecer en, la línea del principio catequético, explicado en el segundo capítulo, habría que hablar también de la correlación y de la circularidad entre vida humana, encuentro con la historia bíblica, práctica de cristianismo vivido en la comunidad, y en el mundo. Estas son las condiciones fundamentales a fin de que la participación en la liturgia pueda ser experiencia de vivencia del cristianismo.

Una reflexión análoga se debería hacer para el *año litúrgico*. Se observan diferencias notables entre catequetas y liturgistas por lo que respecta a la importancia del año litúrgico como cuadro experiencial para la catequesis. Las disertaciones no coinciden, porque muchos liturgistas hablan de lo que (en circunstancias ideales) puede ser la fuerza formativa de la participación al año litúrgico. Los catequetas, sin embargo, hablan de las condiciones pedagógicas que son indispensables para que, se pueda participar con fruto en el año litúrgico y encontrar en cierta medida lo que él promete.

Se podría clarificar el problema de esta manera. Cuando el año litúrgico no es solamente, para estas personas en concreto, un esquema del calendario eclesiástico, sino que llega a ser también una verdadera «experiencia», entonces la participación vivida puede ser una rica fuente de formación y de catequesis. Teóricamente se podría decir que todos los cristianos adultos deberían estar ya capacitados para participar en el año litúrgico viviéndolo como una verdadera experiencia.

Pero este delicado instrumento, que es el año litúrgico, está condicionado su capacidad formativa y catequística, por múltiples factores. Ciertamente no es nunca automáticamente formativo. Es indispensable que exista ya un notable nivel de catequesis previa, con el adecuado conocimiento de los hechos pertenecientes a la vida de Cristo, que se celebran en la liturgia. Debe haber un gran sentido de pertenencia a la Iglesia, esto es, el sentido o la conciencia de tener realmente algo en común, una misma fe, un mismo compromiso cristiano en el mundo, junto con las personas que participan en la celebración litúrgica.

III. EL ENCUENTRO LIBERADOR CON EL EVANGELIO

Dios y el Evangelio no son objeto del deseo humano. Se insertan y se posesionan de la vida personal a menudo en contraste con el deseo. En todo caso requieren de cada deseo humano una conversión y transformación.

A pesar de esto el hombre que descubre y acoge el Evangelio en su propia vida, no introduce en ella un elemento incompatible. Por el contrario puede hacer la experiencia de que vivir según el Evangelio constituye una realidad enriquecedora y liberadora. El Evangelio y el hombre, no obstante la crítica del Evangelio con respecto al hombre natural, se pertenecen.

Para conocer este aspecto basándose en la experiencia, se necesita tal vez un cierto tiempo. Es más difícil darse cuenta a nivel de niños y muchachos, porque en esta edad no se plantean tanto los grandes problemas de la liberación humana y del sentido del hombre. Para jóvenes y adultos, la experiencia liberadora del Evangelio tiene un gran significado de credibilidad con respecto al cristianismo. En sus vidas pueden suscitar gran alegría y amplio respiro, que permiten a las fuerzas personales e individuales salir de los estrechos límites de los propios problemas e insertarse en un gran e insospechado mundo de amor y de vida auténtica.

Algunos aspectos permiten explicar esta experiencia liberadora.

1. Una comunidad liberadora

La mayor parte de las dificultades en contra del cristianismo se derrumban cuando se hace la experiencia de hombres y mujeres que viven la actitud de fe cristiana participando plenamente en todas las tareas y en los valores positivos de este mundo. Encontrar una existencia humana lograda y libre es más convincente que muchos argumentos teóricos contra el dualismo y en defensa de la importancia de la religión.

Ante todo, en el contacto con cristianos se puede hacer la experiencia de lo que quiere decir creer en la creación, en la bondad fundamental del universo, en las posibilidades de oponerse al mal, en el tener esperanza a pesar del sufrimiento y de la muerte, de tener una confianza ilimitada en Dios y de vivirla como fuerza moral y espiritual para el, compromiso a favor de la justicia, de la fraternidad, de una convivencia humana mejor.

La experiencia comunitaria, cuando no es una caricatura de lo que debe ser la comunidad, supone que cada uno, hombre o mujer, pobre o rico, grande o pequeño, es radicalmente aceptado como persona, más allá de todos los criterios distintos que a menudo discriminan, que regulan las relaciones humanas en la sociedad. Esta acogida y aceptación de la persona era una experiencia plena en los primeros cristianos. Por otra parte, esta es la línea del actuar de Jesús de Nazaret, el cual hacía visible la presencia de la salvación de Dios en el hecho de que son interpeladas y acogidas todas las personas, de manera especial los marginados e inútiles, los pecadores y los discriminados. Delante de Dios todas las personas son infinitamente preciosas.

La experiencia comunitaria tiene un punto focal en la constatación que a través del encuentro con Cristo, viviente y resucitado, y con la ayuda de los hermanos que viven en la misma fe, es posible salir del cerco mortal de la culpa y del pecado. Es posible llegar a ser hombres nuevos, distintos, a vivir en alguna

medida los grandes ideales del Evangelio. Junto con los demás cristianos se puede iniciar un nuevo tipo de vida y de humanidad, en el que es posible vivir la esperanza, la confianza, el amor mutuo, el apoyo, el servicio a los demás. Aquí se hace realmente la experiencia de algo que es más grande que nosotros, algo que nos atrae y nos sostiene. En esta línea buscan hoy diversos movimientos catecumenales, neocatecumenales y otros grupos cristianos, los cuales incluyen, en los programas formativos, reales y prolongadas experiencias de comunidad cristiana. También el renovado catecumenado en las misiones toma en consideración estas experiencias de comunidad cristiana.

La experiencia de esta nueva manera de ser no está ciertamente terminada. No se presenta nunca en plenitud, porque los hombres que intentan vivirla son todos «principiantes», esto es, están todos aún en camino hacia la realización. Pero, a pesar de los pecados y de los errores de los cristianos, hay experiencias reales de liberación en el encuentro con el Evangelio. La credibilidad del Evangelio aumenta en la medida en la que los cristianos viven sobre todo como hombres redimidos, en la libertad de Cristo.

A la experiencia comunitaria pertenece también la experiencia de Iglesia, más exactamente la experiencia de catolicidad. Por todas partes, en otros países y culturas, se encuentran hombres y mujeres, jóvenes y ancianos que viven en la misma experiencia de vida, en la misma fe, esperanza y caridad. Hay una solidaridad real, más allá de las fronteras de raza y de continentes, de niveles culturales e intelectuales.

2. Una esperanza para vivir

La fe cristiana ofrece una perspectiva de éxito final de nuestra existencia, cimentada en la fe y en la esperanza, precedida por la resurrección de Jesucristo, el cual venció el sufrimiento y la muerte²⁹⁴.

No se trata aquí de algo que se «cree» simplemente, sin elementos de experiencia. Se vive en realidad la comunión con personas que participan en la misma esperanza. Esto lleva por un lado a una gozosa expansión de las posibilidades personales. Por otro lado lleva a un compromiso tenaz por la justicia y por la caridad. Finalmente se vive, en el plano de la experiencia, la lucha contra todas las formas de mal y de sufrimiento que afligen a la humanidad.

A través de la caridad y de la solicitud de los cristianos, muchas personas han encontrado razones para vivir, incluso en circunstancias profundamente marcadas por el sufrimiento y el fracaso humano.

3. La liberación de los ídolos de la historia

La participación en la visión cristiana de la vida, en el ámbito de una auténtica comunidad cristiana; lleva generalmente a una intensa experiencia de liberación con respecto a los ídolos de la historia.

²⁹⁴ Sobre el tema de la esperanza, cfr. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca; 1969. B. MONDIN, *I teologi della speranza*, Turín, 1970. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, Salamanca. 1973. E. SCHILLEBEECKX, *Dios, futuro del hombre*. Salamanca. 1970. Sobre la esperanza; en «Vita e Pensiero», 55 (1972), 1.2, pp. 6-10. W. D. MARSCH (ed.), *Discusión sobre teología de la esperanza*, Salamanca, 1972, C. FABRO, ea., *La speranza: impegno di Dio, impegno dell'uomo*, Roma, 1972. D. BRO, *Sperare contra ogni speranza*. Turín, 1976.

Esto no significa que para el cristiano los ídolos desaparecen de la historia, o dejan de ejercer su influjo negativo y esclavizante sobre los mismos cristianos. El cristianismo libera en el sentido de que los ídolos se reconocen ante todo como ídolos. Su poder envilecedor es descubierto. Por ejemplo, la esclavitud que introduce la idolatría del tener. Los males que se originan por la exaltación del poder. La vanidad y la inconsistencia de tantas cosas que son proclamadas como obras inmortales del hombre...

Los grandes ídolos del mundo y de la historia son siempre los mismos. Hemos hablado de ello repetidas veces. Son dimensiones reales y positivas de la existencia que se absolutizan y por eso mismo se sitúan como dueños por encima del hombre y lo hacen esclavo. La exaltación del tener (propiedad privada, consumismo desenfrenado...); la autoafirmación del hombre, en las distintas formas de las acciones, en los roles sociales, en el orgullo prometeico de la construcción de la historia por la sola obra del hombre.

El que vive como cristiano puede realmente hacer la experiencia de una progresiva y profunda liberación de estos ídolos.

Esta liberación es indicada a menudo con el término «libertad interior», mientras que se trata de una libertad que se vive en comunidad y en las relaciones con las cosas y las estructuras de este mundo.

4. La lucha contra los ídolos del mundo

La insistencia sobre la libertad con respecto a los ídolos del mundo, resalta sólo una parte de la liberación cristiana. En realidad esta liberación no se puede pensar como una posesión privada y pasiva. Se traduce necesariamente, en la vida cristiana, en una actitud de crítica, de contestación y de lucha contra el prevalecer de los ídolos de la historia y del hombre.

La lucha contra los ídolos marca toda la tradición profética. Los profetas del Antiguo Testamento han denunciado siempre toda forma de absoluta confianza en cosas puramente humanas e históricas. Sólo en Dios se puede tener una confianza radical e ilimitada.

Jesucristo ha vivido su libertad como una denuncia crítica de los ídolos. Aunque sin palabras de crítica, la actitud de libertades vivida necesaria e inevitablemente como un disociarse de las idolatrías que viven los demás. En el caso de Jesús, los dirigentes religiosos del pueblo judío se dieron cuenta claramente de ello. Cuando Jesús desmitifica el símbolo fundamental del poder sacerdotal; esto es, el sábado, que llegó a ser un ídolo porque erigido en absoluto por encima del hombre, los sacerdotes y los doctores de la ley no dudan en entrar en radical conflicto con esta contestación. Desembocará luego en la condena a muerte de Jesús.

Los primeros siglos del cristianismo han vivido heroicamente la negación de los ídolos, rechazando la absolutización del emperador y del poder civil. Los mártires marcan el camino de esta liberación de los ídolos. Después de siglos, el ídolo de este poder se ha derrumbado.

Toda la historia del cristianismo está marcada por grandes testigos de esta libertad radical con respecto a los ídolos del hombre y de la historia, y también por el martirio de innumerables cristianos.

Desdichadamente, esta experiencia de liberación se ha malogrado por el contratestimonio de cristianos –de toda clase y nivel- que han sacrificado a los ídolos: riquezas y bienes - poder temporal y convivencia con el poder injusto e idolatría de las obras y de la presencia artificiosa...

IV. LA PRESENCIA DEL CRISTIANO EN LO TEMPORAL

No es nuestra intención discutir y clarificar el inmenso problema del compromiso cristiano (caridad, política, liberación, etc.). Simplemente hacemos la pregunta de que si la experiencia del compromiso temporal de los cristianos constituye para la catequesis un camino para acceder a la comprensión del Evangelio. ¿El compromiso en lo temporal es una de las formas intensas de vivencia del cristianismo?

Desde este punto de vista hay que distinguir tres problemas: 1) Las mil caras de la caridad cristiana; 2) La mediación de la ética; 3) El compromiso político.

1. Las mil caras de la caridad cristiana

El anuncio del mensaje evangélico está ligado esencialmente a los signos. Se habla de «signos» cuando la acción hace de alguna manera visible y palpable la salvación que el Evangelio aporta al hombre. El Evangelio tiene su signo principal en la caridad cristiana y en las distintas formas de diaconía o servicio que ella inspira.

Los signos evangélicos son indicativos para el actual significado de los signos. El ciego que recupera la vista no es solamente un hecho fisiológico. Es también la recuperación de la vista espiritual. El cojo que camina no es curado sólo en el plano fisiológico. También indica el camino espiritual en el camino de la vida. Los signos puestos por Jesús indican y evocan la verdadera naturaleza de su misión, que es la de hacer «ver» a la luz de Dios, de hacer «caminar» en el camino de la vida, de hacer «escuchar» y acoger lo que Dios tiene que comunicar al hombre.²⁹⁵

La historia de la transmisión evangélica es también la historia de las mil caras de la caridad. Siempre se han puesto signos de la liberación cristiana a través de la caridad y la diaconía. Estos signos van desde las limosnas, a la instrucción elemental (leer y escribir), al cuidado de los enfermos, a la agricultura, a las escuelas profesionales, etc.

En concreto pueden ser signos, de presencia salvífica en nombre del cristianismo, todas las formas de servicio que en distinta medida practican las comunidades o los grupos de cristianos: la enseñanza escolar para los pobres, el cuidado de los enfermos, el interés por las personas ancianas y por los inadaptados, la asistencia social, la presencia educativa en favor de la juventud desorientada, etc.

La mayor o menor importancia de estos gestos de liberación depende en gran medida de la condición concreta en la que se encuentra el hombre. Cosas extremadamente importantes y significativas, como por ejemplo la alfabetización

²⁹⁵ Cfr. *Ziende blind? Bijbelse wonder verhalen exegetisch en catechetisch toegelicht*. Amberes, 1976.

y la escolaridad para los chicos pobres de los pueblos o de los barrios periféricos, pueden perder su incidencia cuando la escuela es gratuita para todos y está próxima a la casa. El cuidado de los enfermos, que en las misiones puede ser muy significativo como presencia salvadora del Evangelio, puede perder su importancia en las grandes ciudades en donde hay muchas clínicas y hospitales y todos pueden gozar de la asistencia sanitaria.

La importancia de los signos para la transmisión de la fe plantea ciertos problemas para su actuación en la catequesis. La dimensión de cristianismo vivido en los signos no está valorada plenamente, cuando el discurso catequístico se limita a hablar de ellos, a discutir, a tomas de posición meramente verbales, sin un paso a una (por lo menos limitada) práctica de ellos. Es bueno discutir sobre los países en vías de desarrollo, sobre la discriminación racial en África del Sur, etc. Pero otra cosa es hacer algo por los pobres del barrio, interesarse por los obreros extranjeros que viven en el propio ambiente, etc.

Mientras no se demuestre lo contrario, la práctica del cristianismo vivido no es reducible al hecho de hablar y de discutir sobre ello, Es preciso hacer algo, participar en la actividad. Si no, las discusiones en el ámbito de la catequesis pueden llegar a engañarnos.

Por lo tanto, hay que preguntarse seriamente si el actual sistema de transmisión catequística, ampliamente aislado de la práctica cristiana en las familias de las asociaciones católicas, en donde se exigían diversas formas de compromiso cristiano, es aceptable y justificable. Con toda probabilidad, una verdadera catequesis no es posible sin la programación, directamente o a través de instancias educativas intermedias, de compromisos concretos en favor del prójimo, en la línea de los signos que deben acompañar la presencia de la Iglesia en el mundo.

En esta línea se puede expresar una reserva sobre muchas formas de catequesis de adultos y de jóvenes en las que no se exige nada en forma explícita, en el plano de la práctica de la caridad cristiana. El pleno conocimiento que el catequizando debe adquirir, no puede ser reducido a conocimientos teóricos, a transmisiones verbales, a memorizaciones. Debe ser también «experiencia», esto es, tener raíces en los propios intentos y en la propia búsqueda de vivirla en la vida, en lo cotidiano²⁹⁶.

Todo esto en el fondo no es otra cosa que la concretización del concepto de conversión, que es fundamental para todo el itinerario cristiano. No hay verdadera conversión si no se empieza por vivir de distinta forma. Este vivir de distinta forma implica, por supuesto, la práctica progresiva de los signos evangélicos.

2. La mediación de la ética

El problema de la experiencia del cristianismo vivido se hace mucho más complicado y delicado cuando se trata del compromiso de los cristianos en lo temporal o en lo secular.

²⁹⁶ En este sentido, el modelo formativo de, la Acción, Católica y de los varios movimientos juveniles es mucho más completo de la catequesis que se limita a esporádicos encuentros de estudio sobre temas bíblicos y doctrinales. Para muchísimos jóvenes estos movimientos han sido verdaderas «escuelas» de cristianismo, «fraguas» de cristianismo vivido, «tirocinios» de cristianismo.

No hay duda de que el cristiano, también en nombre del Evangelio, debe comprometerse a fondo y diariamente en lo temporal, participando en el trabajo y en el conjunto de las actividades que se requieren para la humanización del mundo.

La pregunta que nos interesa es si estas infinitas formas de compromiso en lo temporal, en donde los cristianos trabajan, buscan, estudian, prueban, se equivocan... junto con todos los demás, son un camino, para acceder al Evangelio. ¿En qué medida, a través de la experiencia de estas formas de compromiso en lo temporal, podemos acceder a la comprensión del mensaje cristiano?²⁹⁷

El hecho es que el compromiso temporal no recibe indicaciones directamente de la revelación cristiana. Ese es el terreno de la autonomía humana. El hombre mismo debe buscar la manera de resolver y de clarificar los problemas que se plantean en lo secular y en lo temporal²⁹⁸.

La revelación cristiana está presente en lo temporal a través de la mediación de una ética, inspirada también en los valores e ideales cristianos.

En el plano de lo profano y de lo temporal, el cristiano no puede menos que sumergirse en la lógica de lo temporal, que es la del estudio de los problemas, de la ciencia, de la investigación, de la experimentación, de la competencia profesional.

El cristiano, sin embargo; no perderá jamás de vista que toda forma de compromiso temporal, en cualquier sector, debe estar siempre insertada y relacionada con el reconocimiento del hombre como ser humano. La ética viene a ser la perspectiva dominante del compromiso secular y temporal. La investigación científica debe ser para la promoción del hombre. La transformación tecnológica debe hacerse en el respeto a las exigencias éticas, y tender constantemente a corregirse a sí misma en vistas a ideales éticos que implican el mayor reconocimiento del hombre. Su liberación en los distintos niveles.

Está claro que la ética no procede sólo del Evangelio, sino que se construye incluso autónomamente sobre la base de la razón humana y de la común vocación a la promoción del hombre en la historia. No sólo los cristianos, sino muchos otros hombres son grandes promotores de la ética y defensores de los valores morales del hombre y de la civilización.

Por otra parte, está también fuera de duda que la ética humana puede encontrar inspiración y orientaciones especiales en los grandes valores del cristianismo y en los ideales que dirigen el mensaje cristiano: igualdad de todos los seres humanos, amor por los pequeños y los indefensos, infinito respeto a todo ser humano, sensibilidad por la superioridad de la espiritualidad sobre el simple aumento de los bienes temporales, apertura sobre la vocación del hombre a la vida eterna que va más allá de la muerte, etc.

²⁹⁷ En el ámbito de la práctica catequética se observa a veces una profunda contradicción. Por una parte, se reivindica rigurosamente la autonomía de las cosas seculares en relación con la Iglesia y con la religión (cfr., por ejemplo, *Catechesi nel segno dell'emancipazione*). Por otro lado, se va buscando el valor y significado del cristianismo exactamente en la aportación que él ofrece para la construcción secular del mundo (compromiso social; política, crítica de las ideologías, transformación de las estructuras...).

²⁹⁸ Cfr. *Gaudium et Spes*; nn. 33-39.

Esto indica que la presencia de los cristianos, por lo menos en la medida en la que la mediación ética se inspira en los valores cristianos y brilla con un sentido de profunda responsabilidad, puede ser indirectamente un camino para acceder al Evangelio.

Ciertamente que la nobleza de la práctica moral y de los juicios éticos por parte de los cristianos es un elemento importante de la credibilidad del Evangelio. En sentido contrario, la falta de una práctica moral, radicalmente sincera por parte de los creyentes, perjudica de forma grave la credibilidad del mensaje cristiano.

Por consiguiente, el aprendizaje del comportamiento cristiano en el mundo no se limita al estudio de los mandamientos sino que implica también una participación al aprendizaje del comportamiento ético fundamental en todas las formas del compromiso humano y de las relaciones humanas.

En la práctica educativa no es tan importante insistir continuamente sobre el sentido cristiano de todas las actividades. Es más importante insistir sobre la búsqueda rigurosa de la verdad, pagando todos los sacrificios que requiere. Es importante tener la radical corrección moral en la colaboración con los demás y en la organización del mundo.

3. El compromiso político

Por lo menos, por lo que respecta a Europa, se puede afirmar que el decenio del gran misticismo político está superado²⁹⁹. La política es ciertamente una cosa importante para la sociedad. Pero la política no es la sociedad, no es la cultura, no es la matriz de la existencia humana, no es el centro de la liberación humana.

Por lo que respecta específicamente a la catequesis, el problema que nos interesa es: la experiencia política, ¿es una forma de experiencia que permite acceder al corazón del Evangelio?

a) No hay duda de que a través de la catequesis y de la formación cristiana tiene que aflorar una gran sensibilidad por la justicia en todas sus formas; por la igualdad sustancial de todos los seres humanos en la participación a los bienes culturales de hoy por una política (de alguna manera democrática) que asegure a todos los ciudadanos, las libertades (derechos) fundamentales del hombre, la posibilidad de desarrollarse en el respeto a la propia conciencia y a la propia cultura; por la lucha contra las violaciones de los derechos humanos; por la defensa de los débiles y de los indefensos en todos los ambientes, empezando por el ambiente en el que se vive.

El compromiso del cristiano por la promoción y la realización de estos grandes ideales éticos y sociales conlleva el recurso a todos los medios útiles para promover esta efectiva justicia o liberación. En este marco, el cristiano se compromete también en la política, en cuanto posible instrumento de promoción humana.

b) Hemos indicado los motivos por los cuales la catequesis no puede consistir principalmente en el estudio de problemas sociales, económicos y políticos. Su principal contenido tendrá que ser siempre el estudio del

²⁹⁹ En el período 1968-1978 no hay revista que no haya afrontado el problema del compromiso político de los cristianos. A menudo, sin embargo, el término «política» es empleado en un sentido impropio, como sinónimo de compromiso social y caritativo de los cristianos.

cristianismo en sus distintos componentes y expresiones, de los que la presencia en lo temporales simplemente una dimensión.

Para acceder al Nuevo Testamento es necesario e indispensable el estudio de aquellas experiencias en las que la revelación cristiana se ha realizado. No es posible, sin hacer una radical violencia a los textos, presentar el conjunto de estas experiencias del Nuevo Testamento como experiencias políticas.

c) La experiencia política o de liberación sociopolítica, por ejemplo la militancia en un partido político de inspiración cristiana, o la participación en acciones de naturaleza política a nivel local o regional, en la generalidad de los casos no será un lugar de experiencias particularmente significativas para el acceso al Evangelio. El compromiso político no es una experiencia que hace emerger con especial vigor la belleza de los ideales cristianos y su profunda significación para el sentido de la vida. También allí en donde la política, entre otras cosas, busca inspiración en los valores evangélicos, es siempre política, esto es acción temporal, marcada por la acritud de la lucha y de la contraposición de fuerzas, por el recurso a los inevitables acuerdos...

El que quiere conocer sobre la base de la experiencia, qué es el Evangelio y qué perspectivas ofrece al hombre, no debe de ir a buscarlo con preferencia en los partidos políticos o en las acciones políticas.

Fin.