

LA MISTAGOGÍA:

DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

3



Centralidad de la Mistagogía en
la Teología y en la Pastoral



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización



LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIA- CIÓN CRISTIANA

**CARTILLA N.º 3
UN NUEVO CONTEXTO SOCIORELIGIOSO**

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización

La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, N.º 3. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis / Manuel José Jiménez Rodríguez – 1ª ed. – Bogotá: Fundación Universitaria Monserrate (Unimonserrate), 2026.

Libro digital, PDF.

Archivo digital: descarga y online.

ISBN: 978-958-8486-75-8

1. Mistagogía. 2. Sinodalidad. 3. Evangelización. 4. Teología. 5. Catequesis.

COLECCIÓN EVANGELIZACIÓN Y CULTURA

LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

Cartilla N.º 3

CENTRALIDAD DE LA MISTAGOGÍA EN LA TEOLOGÍA Y EN LA PASTORAL

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

Programa de Teología
Observatorio Arquidiocesano de Evangelización
Escuela de Ciencias Humanas y Sociales (ECHyS)
Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate
Bogotá, Colombia
2026



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización





La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, N.º 3. Centralidad de la Mistagogía en la Teología y en la pastoral

© Manuel José Jiménez Rodríguez

Primera edición, agosto 2026

ISBN: 978-958-8486-75-8

Colección Evangelización y Cultura

Programa de Teología y Observatorio Arquidiocesano de Evangelización

Escuela de Ciencias Humanas y Sociales (ECHyS)

Rector

Ricardo Alonso Pulido Aguilar, Pbro.

Vicerrector Académico

Danny Julián Barón Cortés, Pbro.

Vicerrector Administrativo y Financiero

Fabi Said Castro Castillo, Pbro.

Vicerrector de Pastoral y Bienestar

Andrés Felipe Arias Leal, Pbro.

Decano de la ECSyH

Danny Julián Barón Cortés, Pbro.

Director programa Teología

Hugo Orlando Martínez Aldana, Pbro.

Autores

© Manuel José Jiménez Rodríguez

Coordinadora de la Colección Evangelización y Cultura y corrección de texto

Liz Anguelly Trujillo Puentes

Observatorio Arquidiocesano de Evangelización

Diseño de portada y diagramación

Jeferson Camilo Hernández Galeano

Myller Mauricio Muñoz Baquero

Dirección Editorial

Liz Anguelly Trujillo Puentes

Imagen de portada generada con herramientas de IA: ChatGPT y Gemini IA

© 2026, Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate

Editorial Universitaria Unimonserrate

Correo: editorialuniversitaria@unimonserrate.edu.co



Licencia Pública Internacional — CC BY-NC-SA 4.0

Creative Commons Atribución/Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 4.0

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
I. PASTORAL DE INICIACIÓN CRISTIANA SEGÚN KARL RAHNERL	19
1.1. Ahondando en la teología de Rahner.....	25
2. UNA PASTORAL A LA ALTURA DEL MISTERIO DE DIOS.....	26
2.1. Reconstrucción de la experiencia religiosa y de la espiritualidad cristiana...	30
3. PASTORAL MISTAGÓGICA SEGÚN JUAN MARTÍN VELASCO.....	34
3.1. De la mistagogía a la pastoral mistagógica.....	36
3.2. La mistagogía ante la crisis de transmisión de la fe.....	38
4. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD DE INFORMACIÓN Y DE LA COMUNICACIÓN.....	40
4.1. La comunicación.....	41
4.2. La religión como proceso comunicativo.....	44
4.3. Comunicación y comunidad religiosa: la importancia de la memoria.....	45
4.4. Comunicación y comunidad religiosa: la importancia de la tradición.....	47
4.5. Comunicación y comunidad religiosa: la importancia del símbolo.....	48
4.6. Narración y comunicación religiosa.....	49
5. BIBLIOGRAFÍA.....	51

INTRODUCCIÓN

En la exhortación apostólica “*Evangelii Gaudium*” (EG), el papa Francisco señala la necesidad de una catequesis kerigmática y mistagógica, pues reconoce que algunos manuales y planificaciones no se han dejado interpelar por la necesidad de una renovación que podría tomar formas muy diversas de acuerdo con el discernimiento de cada comunidad educativa (EG 163-166). El directorio catequístico, presentado por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, reconoce, en la presentación y en la introducción, que es precisamente EG el documento referente y transversal en su elaboración y redacción. Esta alusión subraya características esenciales de la catequesis en esta nueva etapa misionera: la catequesis kerigmática y la iniciación mistagógica.

En este sentido, este estudio tiene como propósito ahondar en la interpelación por asumir hoy dicha iniciación mistagógica para la evangelización y la catequesis, como lo pide el papa Francisco y el directorio catequístico 2020.

Hablar de mistagogía no es algo nuevo en la Iglesia. Como se verá más adelante, algunos teólogos después del Concilio Vaticano II ya hablaban de ella como dimensión transversal de la evangelización, como es el caso de Karl Rahner. Aquí se hace vital recordar la proposición 38 del sínodo de obispos sobre la nueva evangelización, referenciada por el papa Francisco en “EG”:

El sínodo quiere afirmar que la iniciación cristiana es un elemento crucial en la nueva evangelización y es el medio por el cual la Iglesia, como madre, genera sus hijos y se regenera. Por lo tanto, proponemos que el proceso tradicional de la iniciación cristiana, que a menudo se ha convertido simplemente en una preparación aproximativa para los sacramentos, sea vista en todo lugar, desde una perspectiva catecumenal, dando más importancia a una mistagogía permanente, y convirtiéndose así en una verdadera iniciación a la vida cristiana a través de los sacramentos.

En esta primera referencia del sínodo de obispos sobresale el llamado a superar la catequesis de cursos presacramentales. Esta petición es común en distintos directorios nacionales, textos de referencia elaborados por conferencias episcopales, encuentros internacionales y la investigación pastoral y catequética. También destaca la expresión “mistagogía permanente”, aludiendo no solo al momento catequístico posterior a la celebración

de los sacramentos de iniciación durante el tiempo pascual, también a una dimensión de la Iglesia y de toda acción evangelizadora.

Para el caso de América Latina, es sugerente un documento elaborado por el grupo de expertos de catequesis del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) sobre la iniciación cristiana a la luz de las conclusiones de “Aparecida” y de la exhortación “EG” del papa Francisco. En él se señalan nuevas perspectivas para la catequesis en América Latina y el Caribe, presentando un nuevo paradigma para esta desde la mistagogía y lo mistagógico como elementos centrales de este modo nuevo de entender y de hacer. Cuatro son sus opciones de fondo:

1. En orden a la Iglesia: optar por una comunidad catequizadora en “salida misionera” y dispuesta a la conversión pastoral.
2. En orden a la catequesis: optar por una catequesis al servicio de la iniciación a la vida cristiana.
3. En orden al catequizando: optar por la catequesis de iniciación a la vida cristiana prioritariamente con adultos.
4. En orden al catequista: optar por un catequista testigo, comunicador, acompañante y mistagogo.

Desde este nuevo paradigma, afirma el texto del CELAM, la catequesis es ante todo un proceso de iniciación a la vida cristiana, que busca integrar todas las dimensiones de la persona, teniendo como fuente de inspiración el catecumenado de los primeros siglos, como lo señalan los documentos más recientes del Magisterio. En esta nueva estructura, el kerigma es el hilo conductor de todo el proceso que tiene como finalidad llevar a la persona al encuentro con Jesucristo vivo. De este encuentro brota el ímpetu misionero de la persona, destacando el marcado talante misionero de la catequesis.

La mistagogía es el eje transversal de todo el proceso de iniciación cristiana. La novedad absoluta de este paradigma iniciático, o de inspiración catecumenal, consiste en ubicar a la catequesis, tal como la concebimos hoy, en el lugar donde ella nació: en el catecumenado. Allí ella encuentra su verdadero lugar y alcanza un mayor equilibrio entre sus varios elementos (el anuncio de la Palabra, la enseñanza doctrinal, la profundización de la fe, el ejercicio de la vida cristiana), pues queda inmersa en un clima propicio para el cultivo y crecimiento de la fe: oración, celebración litúrgica, ritos, escrutinios y otras prácticas propuestas por el Rito de Iniciación Cristiana para Adultos (RICA). La mistagogía es asumida como la acción de introducir a los catecúmenos y catequizandos en los misterios de la fe a través de las celebraciones y la enseñanza.

Ahora bien, el desarrollo del nuevo paradigma catequístico exige un nuevo catequista con una nueva formación para hacer de él un comunicador por excelencia de su propia experiencia y relación con Jesús. El estudio actual ofrecido a catequistas tiene un énfasis teológico-doctrinal, debilitando el campo pedagógico, metodológico y espiritual. Esta nueva mirada invita a superar

una catequesis meramente intelectualizada o ritualista, pensada exclusivamente como cursos para la preparación inmediata de los sacramentos, sin una referencia y participación de la comunidad eclesial. La nueva formación requiere iniciar con una presentación adecuada del kerigma a fin de favorecer un verdadero encuentro con el Misterio de Cristo y su Persona, fortaleciendo su discipulado y misión como soportes de su ser. Se trata de que el catequista también redescubra la experiencia sacramental de su iniciación cristiana: desde la novedad de vida que dicha experiencia le proporcionó.

En el contexto de la Nueva Evangelización, la comunidad cristiana juega un papel preponderante en el proceso de fe. Por eso, la formación del catequista debe buscar que sea lo más apto posible para realizar un acto de comunicación, en el que desarrolle aptitudes, habilidades y destrezas para comunicar el mensaje evangélico desde su propia experiencia de encuentro y relación con Jesús.

Algunos estudiosos afirman que varios itinerarios de catequesis fracasan por la ausencia de la mistagogía. Así lo plantea Vitoria Cormenzana, quien destaca que una de las causas de este fracaso es la falta de vivencia de la fe, reduciendo la iniciación cristiana a una de sus dimensiones, el adoctrinamiento intelectual, y descuidando la experiencia directa y gozosa de Jesucristo vivo. El problema de las propuestas actuales es que están a favor de comunicar la fe en los escenarios de la inteligencia (la doctrina), del ethos (la ética), de la práctica (el compromiso) y de la pertenencia comunitaria (la eclesialidad) de la fe. Sin embargo, no terminan de encontrar su sitio en el de la unión cognitiva con Dios (la mística).

Ser iniciado e introducido en el contacto cognitivo con la realidad Dios (I Jn 1, 1ss) va más allá por implicación, y no por desconexión, de todos los demás aspectos de la fe. La dificultad de la transmisión de la fe radica en el déficit de iniciación a la presencia y el encuentro con Dios o —dicho de forma más específicamente cristiana— a la percepción aquí y ahora de la salvación que nos llega de Dios en Jesús de Nazaret por su Espíritu. La mayoría de los miembros de nuestras comunidades han percibido la verdad salvífica de Dios con los registros del saber informativo; una minoría, con los de la experiencia espiritual.

A partir de esta situación, Vitoria Cormenzana señala la necesidad de contar con itinerarios que cuiden la iniciación integral a la vivencia de la fe y la mistagogía, para empezar a vivir como cristianos y no solo con ideas sobre el cristianismo. Además, destaca el hecho de que la mistagogía sea percibida como una necesidad, pero no sea asumida aún con la seriedad y rigurosidad que merece. En la práctica eclesial no termina de caer por su peso la prioridad de la relación personal e inmediata con Dios para la vida de fe; antes bien, se continua con la práctica que adoctrina sobre Dios de manera extrínseca, como si se tratara de enseñar el nombre de los afluentes de un río. Este método ya no puede garantizar la transmisión de la fe en esta época, aunque lo hiciera en el pasado.

Sin “viajar” hasta el interior mismo de las experiencias humanas de ultimidad, no es posible hablar con sentido de Dios. Carecemos de una decidida opción pastoral en favor

de propuestas novedosas de iniciación a la experiencia de Dios, promotora de maestros espirituales que acompañen y guíen a las comunidades por los itinerarios que conducen al encuentro gozoso y provechoso con Él. Todo esto, afirma Vitoria Cormenzana, indica que la transmisión de la fe tiene ante sí el reto de ofrecer itinerarios que inicien mistagógicamente a las comunidades en el contacto cognitivo con la Presencia que habita permanentemente en la totalidad de los acontecimientos históricos y biográficos del ser humano. Así pues, la transmisión de la fe se enfrenta con la necesidad de dar un giro histórico y dar cuerpo a un modelo iniciático, en el que acentúe la mistagogía de la experiencia; en línea de los Padres de la Iglesia, para quienes la experiencia debe preceder a la explicación. Su conclusión es contundente: tenemos motivos más que sobrados para revisar críticamente la pedagogía y la mistagogía de nuestros procedimientos pastorales.

Dada la importancia señalada de la mistagogía en la Iglesia y en la iniciación cristiana, este estudio ahonda en ella desde distintas perspectivas: social, teológica, pastoral y catequética. En estas aristas, lo espiritual y lo mistagógico aparecen profundamente unidos e implicados. Una mirada de este orden permitirá concretizar la urgencia de lo mistagógico en la catequesis y en la formación de los catequistas. La intención es ofrecer a los lectores un panorama lo más amplio posible, que permita introducir la mistagogía en los procesos e itinerarios de iniciación cristiana, a partir de una comprensión que involucre toda la evangelización.

Sobre este último elemento, el de reconocer la mistagogía como una dimensión constitutiva de toda la evangelización, es un llamado en la Iglesia desde hace algún tiempo. Juan Martín Velazco, junto a otros estudiosos de la situación actual social, religiosa y eclesial, señala la necesidad de una verdadera “conversión pastoral” que tenga su centro en el desarrollo de la dimensión mistagógica de todas las acciones de la Iglesia. Con esta mirada, la “mistagogía”, la iniciación en la experiencia del Misterio, debe convertirse en el tema por excelencia de la teología y la acción pastoral en nuestro tiempo. Esta tarea exigirá a todos comprender y ahondar en el concepto mistagogía, más allá de los comúnmente catequéticos y litúrgicos; y entender la dimensión mistagógica de toda la Iglesia y de toda la pastoral.

La mistagogía no es una expresión de ahora. Ella tiene su origen desde los primeros espacios del anuncio del Evangelio. Luego de un tiempo de fuerte y amplia valoración, desapareció y cayó en el olvido poco a poco. Con el Concilio Vaticano II, lentamente, ha recuperado protagonismo, hasta hoy, cuando se habla de ella y se invita a recuperar su práctica en los ámbitos de vida de la Iglesia y no exclusivamente en los relacionados con la iniciación cristiana. De hecho, los modos de entenderla y de aplicarla son amplios y variados, mostrando que la mistagogía es de una amplia riqueza pastoral y con una fuerza de renovación por descubrir.

Este estudio se elaboró a modo de un lego. Este es un juguete de construcción de bloques de plástico interconectables que se pueden ensamblar para crear diversas formas y estructuras. En este caso, los bloques fueron estudios, reflexiones, análisis sobre el valor y la importancia de la mistagogía para el pasado, presente y futuro de la Iglesia; todos ellos

tomados de diferentes contextos sociales y eclesiales y de diferentes disciplinas teológicas y pastorales. Luego de esta organización, se hizo el esfuerzo para que “encajaran”, articulando cada una de las partes que conforman esta colección. Este producto es solo una muestra de cómo la mistagogía es una dimensión constitutiva de la teología y de la evangelización, presente en las reflexiones del área sistemática, espiritual, eclesiológica y pastoral; especialmente, en la misionología y en la catequética.

Quien quiera pensar la evangelización hoy no puede ser ajeno a la mistagogía. Ella atraviesa todas las prácticas evangelizadoras, los llamados a la conversión misionera y pastoral, la configuración de una Iglesia sinodal y la renovación de las estructuras de evangelización. Incluso, puede afirmarse que la mistagogía es estructurante a todas ellas, porque no es solo una técnica evangelizadora, sino también el modo de tener experiencia de Dios y hablar de él, es un modo de comprender la pedagogía de Dios y de Jesús, es la que inspira la pedagogía de la Iglesia. La mistagogía moldea a la Iglesia del futuro y al discípulo de Jesús, acorde con su vocación y creíble a los actuales contextos culturales, religiosos y eclesiales. Basta leer con atención las novedades del modo de concebir la fe y la espiritualidad para reconocer lo novedoso que ella trae para el anuncio y vivencia del hecho cristiano hoy.

Dada la complejidad de la mistagogía, este producto está estructurado en cinco números, todos articulados y complementarios entre sí. La información hallada fue tan alta que fue necesario delimitarla para que lo aquí presentado fuera relevante y dicente a los propósitos de este estudio. Asimismo, es valioso precisar que este es un ejercicio de síntesis elaborada con la subjetividad del autor de esta investigación, lo más fiel posible a las voces de los estudiosos reseñados en la bibliografía, que acompaña al final cada uno de los capítulos. Para cada uno de los lectores, queda como tarea ir más allá de las referencias hechas y abordar con mayor profundidad el pensamiento de cada uno de estos estudiosos.

La mistagogía señala a todos lo más característico de la vida cristiana: disponer la vida para que el Espíritu obre en nosotros y a través nuestro. La Iglesia toda evangeliza, movida por el Espíritu. Él es el maestro interior de la toda la obra evangelizadora y de todo discípulo de Jesús. Como se dirá en el texto: la era del Espíritu es la era de mistagogía. Por eso, la mejor conclusión es traer a la memoria y al corazón palabras del directorio para la catequesis del año 2020:

El proceso de evangelización y, en él, la catequesis, es, sobre todo una acción espiritual”
(DC 4)

“Evangelizar significa no solo habitar en un territorio, sino suscitar procesos espirituales en la vida de las personas para que la fe eche raíces y sea significativa (DC 43).

La estructura de la colección es la siguiente:

1. Número 1. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis.
2. Número 2. Un nuevo y novedoso contexto sociorreligioso.

3. Número 3. Centralidad de la mistagogía en la teología y en la pastoral.
4. Número 4. La mistagogía.
5. Número 5. Mistagogía e iniciación cristiana.

En el número 1 se presenta la mistagogía a partir del Directorio para la catequesis del año 2020, resaltando sus aspectos más sobresalientes. Asimismo, se profundiza en el llamado a la mistagogía en el contexto del sínodo sobre la nueva evangelización y en la Encíclica del papa Francisco, “*Evangelii Gaudium*”. Este apartado no se limita a subrayar las frases del directorio, también aborda una mirada valorativa de este a través de reflexiones y otros estudios.

En el número 2 se hace una mirada de contexto. De entrada, es necesario aclarar que es imposible hacer un repaso amplio de la realidad, por esto, se opta por una mirada de lo religioso y de lo cristiano a partir de una categoría novedosa, discutida, aunque también desconocida por muchos: paradigma posreligional. Ella sirve de base para cuestionar la práctica evangelizadora tradicional y ampliar el horizonte de lugares comunes, poner en diálogo la tarea evangelizadora con otros caminos espirituales y religiosos e ir desentrañando lo que se pone en juego cuando se habla de mistagogía. Esta expresión permitirá descubrir la necesidad de una reconceptualización de lo que se entiende por espiritualidad y el llamado a todas las religiones, incluyendo la cristiana, a la vuelta a la época axial de lo religioso y el llamado que se hace a un giro a lo interior. Desde esta perspectiva, y con el apoyo de distintos estudios, se aborda la espiritualidad cristiana en este contexto y sus implicaciones para la mistagogía. Gracias a las categorías de análisis cercanas, se profundizará en lo que el papa Francisco llamó conversión misionera de la evangelización.

En los números 3 y 4 se consideran elementos propios de la mistagogía. En ellos, se analiza el punto de partida de la Iglesia sobre este concepto y su práctica, los modos de entenderla y los elementos que se ponen en juego, destacando la experiencia religiosa. De igual manera, se presentan los distintos modos cómo la mistagogía es entendida y aplicada a partir del contexto evangelizador hoy.

En el número 5 se abordan las implicaciones de la mistagogía en la pastoral de la iniciación cristiana. A partir de una mirada amplia de los elementos que componen esta pastoral, se hará notar que la mistagogía es parte constitutiva y fundamental, mucho más que una nueva técnica o didáctica.

Puede parecer que cada uno de estos números estén desconectados y que en el mismo ejercicio redaccional no se vayan señalando las relaciones y coincidencias entre las distintas miradas, acentos y reflexiones. Si bien es cierto que quien escribe evita en lo posible hacer este tipo de ejercicio de modo consciente, con seguridad el lector irá desentrañando las razones por las cuales se señala que la mistagogía es dimensión constitutiva de la Iglesia, de la evangelización, de la experiencia de fe cristiana y de la iniciación cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Blázquez Casado, C. “La comprensión mistagógica de la vida eclesial”. *Teología y Catequesis*, 152 (2025): 25-60.
- CELAM. *La alegría de iniciar discípulos misioneros en un cambio de época*. Bogotá: CELAM, 2019.
- Rojano Martínez, Jesús. “¿Por qué fracasan los itinerarios de educación en la fe?”. *Misión joven*, 375 (2008): 29-32/49-54.
- Velasco, Juan Martín. “El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología”. *Teología y Catequesis*, 132 (2015): 37-64.
- Vitoria Cormenzana, F. Javier. “Dilatar el umbral de la fe. La mistagogía de la experiencia”. *Iglesia viva*, 231 (2007): 35-48.

LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA
INICIACIÓN CRISTIANA



N.º 3

CENTRALIDAD DE LA MISTAGOGÍA EN LA TEOLOGÍA Y EN LA PASTORAL

Los números anteriores han querido señalar, cada uno a su manera, que el actual contexto socio-religioso y de búsqueda de espiritualidad exige poner en el centro de toda la acción evangelizadora la experiencia mística de Jesús y del cristianismo. Lo pide también, como se ha indicado repetidamente, la naturaleza misma de la iniciación cristiana, así como sus limitaciones actuales, pues, según lo muestran distintos estudios, la dificultad más honda de la transmisión de la fe radica en el “déficit de iniciación” a la presencia y el encuentro con Dios.

El teólogo Gabino Uríbarri Bilbao dedica un amplio estudio a este tema. Luego de analizar los impactos de la modernidad y de la mentalidad científica en la vida de las personas, y con ello en lo religioso, sostiene que ninguna de ellas ha logrado apagar el deseo de Dios. En el actual contexto posmoderno lo que aparece es un rebrote notable de la espiritualidad, de la búsqueda de trascendencia y del Absoluto. Su característica principal consiste en que se articula mucho más como búsqueda y deseo de espiritualidad que de religión y de Dios, y se orienta hacia la mística mucho más que hacia el dogma o el sistema de creencias.

Como muchos otros estudiosos de la religión, Uríbarri destaca en este punto el amplio pluralismo religioso. Esto lleva a afirmar de manera reiterada, recogiendo el llamado de Rahner a un cristianismo místico y a la mistagogía, que, en el actual mercado religioso, el anuncio cristiano está determinado en gran medida por la calidad de la experiencia religiosa que la fe cristiana sea capaz de generar, por la profundidad de la vida de oración que tenga la habilidad de ofrecer, y por la pericia que manifieste para iniciar en el encuentro con Dios a quienes buscan espiritualidad.

Una conclusión a la que nos permite llegar su trabajo es la importancia de la mistagogía, la mística y la espiritualidad para la evangelización en su conjunto, y para la iniciación cristiana y la catequesis en particular. Como él mismo lo indica, al fin y al cabo, si lo que se busca es experiencia de Dios, mística, en definitiva; entonces la cuestión de la religión, de la fe en Dios, hoy en día se sustancia principalmente en la vivencia mística y en su acceso. Esto exige a la Iglesia encontrar los caminos, prácticas, ejercicios y procesos mistagógicos, es decir, de iniciación al encuentro con Dios.

En relación con el cristianismo, González de Cárdenal invita a ser cauteloso y cuidadoso en lo que al llamado a la mistagogía y a la mística se refiere, y en los modos concretos como este llamado se ha asumido. Según su parecer, se percibe en algunos de esos movimientos una distancia respecto de la historia fundante del cristianismo, una utilización de ella solo en la medida en que ofrece ejemplos de tal experiencia mística, y un distanciamiento de la Biblia como totalidad, con silencio sobre algunos de sus autores, páginas y motivos esenciales. En no pocos de esos grupos, el individuo queda casi como un absoluto cara a cara ante el Absoluto verdadero, sin prójimo, sin fraternidad, sin comunidad. La mediación histórica de Dios en la carne, muerte y resurrección de Cristo permanece en un discreto silencio. La realización concreta de la vida cristiana por sus mediaciones comunitarias, sacramentales e institucionales pierde su peso. En esos grupos, la misión, que se realiza por el contagio y el testimonio, pero también por la palabra que ofrece un evangelio y por la invitación expresa a la fe; se ve frenada en su dinamismo. Se propone una transmisión de la fe que es solo el testimonio de una apertura al Absoluto común a todos los humanos y presente en el corazón de cada uno; una invitación a adentrarse en ese Absoluto que es a la vez de naturaleza estética (belleza), ética (bien) y religiosa (misterio), como si esos elementos comunes fueran lo único o máximo que los cristianos pudiéramos aportar al granero de lo humano. Dejan en un pudoroso mutismo el anuncio positivo del Evangelio, cuyo centro y criterio son la vida, muerte y resurrección de Jesucristo como revelación y autodonación de Dios. Al misterio del Dios trinitario no llegan, o lo ponen entre paréntesis.

Otros riesgos que señala son los siguientes:

- La renovación del interés por la mística en la Iglesia contemporánea puede llevar a una desfiguración de contenidos esenciales del cristianismo y a proponer como objetivos a conquistar lo que es solo un don especial de Dios en función de ciertas misiones históricas.
- Una acentuación excesiva de la interioridad mística como el imperativo más sagrado frena hoy otro imperativo igualmente sagrado: el de la acción y la misión, el del pensamiento y el testimonio públicos, mediante los cuales damos razón de nuestra esperanza. Esa acentuación mística podría llevar consigo un repliegue hacia el interior de la Iglesia, que poco tiene que ver con la verdadera interioridad.

Para nosotros hoy, tener claridad y conocimiento sobre estos riesgos y limitaciones es importante porque nos ayuda a entender mejor qué se dice cuando se habla de mistagogía y de mística, y a identificar lo propio y específico de la mistagogía y la mística cristiana; si bien el llamado a la mistagogía del misterio no es solo para la Iglesia católica, sino para todo camino espiritual, como intentamos profundizar y contextualizar en el apartado anterior. Pero también ayuda a encontrar en otras tradiciones espirituales y religiosas elementos comunes, y a fortalecer con ellos la mistagogía cristiana.

Son muchos y amplios los desafíos que enfrentan hoy el cristianismo y la Iglesia. Son también numerosos los estudios y análisis sobre ellos, durante y después del Concilio Vaticano II. Algunos teólogos de nuestro tiempo los han estudiado, pensado y analizado: el cardenal

Newman, Karl Rahner, Congar, H. de Lubac y Metz, por citar algunos. Ellos, y muchos otros, mostraron cómo en el cristianismo, por ser la religión del encuentro entre Dios y el hombre en Cristo, que instaura entre ellos una relación personal; tiene que darse una verdadera experiencia de Dios. La relación del ser humano con Dios no tiene lugar por medio de una de sus potencias, como si fuera una idea, un objeto o una propuesta de futuro, sino que implica al sujeto entero, que se abre a otro sujeto personal, alguien que nos apela, nos llama por nuestro nombre y se entrega a una relación de amor en reciprocidad, afirma González de Cárdenal.

En este apartado, entre los pioneros del llamado a una mistagogía para el hombre y la mujer modernos, destacaremos la figura de Rahner. A modo de contar con una mirada pastoral de la problemática en cuestión, acudiremos a tres estudiosos españoles: José Luis Moral, Martín Velasco y Lluís Duch. Ellos, a su manera, retoman las reflexiones de los grandes teólogos del posconcilio vaticano II y ofrecen reflexiones pertinentes y muy actuales acerca de por qué la mistagogía es constitutiva de la Iglesia y de la evangelización.

I. PASTORAL DE INICIACIÓN CRISTIANA SEGÚN KARL RAHNER

En este estudio sobre la mistagogía destacamos al teólogo alemán Karl Rahner, a quien se le reconoce una amplia y rica reflexión en este campo. Incluso se puede afirmar que es uno de los pioneros y referentes en cuanto al llamado a la Iglesia y a la evangelización mistagógica. Será precisamente Rahner uno de los primeros en resucitar el “viejo término” y hablar de nuevo de la mistagogía. Parece que la primera vez que lo hace es en 1961, en unos ejercicios espirituales en el Colegio Germánico de Roma. Pero es a partir de 1966 cuando la introduce en su teología. El mismo Rahner nos dice: “El tratamiento de la idea de mistagogía es en sí, y para mí, teología, importante por la estrecha unión entre teología fundamental y dogmática, y entre teoría y praxis. A la luz de estas relaciones es como se debe considerar el lugar central de esta idea en mi pensamiento”.

En un libro suyo titulado Cambio estructural en la Iglesia, que, si bien tiene como preocupación central un sínodo de la Iglesia alemana pocos años después de terminado el Concilio Vaticano II, su reflexión aplica a toda la Iglesia y a los desafíos de ese tiempo y de ahora.

Rahner plantea tres preguntas de fondo: ¿dónde nos encontramos?, ¿qué hemos de hacer? y ¿cómo imaginar la Iglesia del futuro? En todas ellas llama la atención sobre la necesidad de no detenerse tanto en cuestiones concretas en cuanto tales, sino en la tarea global de la Iglesia, desde la cual es necesario asumir y entender esas tareas concretas.

De modo general, Rahner plantea la situación como el paso o transición de una Iglesia apoyada en una sociedad cristiana homogénea y casi idéntica a ella (Iglesia de masas), a una Iglesia constituida por quienes, en contradicción con su entorno, se han abierto paso hacia una opción de fe personal, clara y consciente. Esto lo lleva a dos conclusiones. La primera: así será la Iglesia del futuro, o bien dejará de serlo. La segunda, a modo de pregunta: ¿pensamos con la misma prontitud e intensidad en cómo deberá anunciarse la fe cristiana cuando ya no esté

apoyada por los condicionamientos sociales? Es la pregunta por «suscitar nuevos cristianos» en un medio que ya no es cristiano. El desafío de hacerlo y de lograrlo será, para Rahner, la prueba vital y convincente de que el cristianismo tiene una posibilidad real de futuro.

En cuanto a la pregunta ¿qué debemos hacer?, Rahner destaca los siguientes aspectos globales y de fondo: ser una Iglesia solícita en el servicio, contraria a una Iglesia autorreferenciada; ser una Iglesia de puertas abiertas; y ser una Iglesia de una espiritualidad auténtica.

En detalle, fijémonos en esta tercera dimensión siguiendo el pensamiento de Rahner:

- Con esta frase no se pretende afirmar ninguna privatización restrictiva de la vida y del pensamiento cristiano en la Iglesia.
- Con ella se afirma que la Iglesia ha de ser una Iglesia “espiritual”, si quiere permanecer fiel a su propia esencia. Esto significa que la Iglesia debe redescubrir y actualizar sus propias fuerzas espirituales. Pues, siendo sinceros, en el terreno de lo religioso somos, hasta cierto punto, una Iglesia sin vida. En la vida pública de la Iglesia sigue predominando el ritualismo, el legalismo, la burocracia y un seguir tirando, con una resignación y un tedio cada vez mayores, por los carriles habituales de una mediocridad espiritual. Todo ello nos hace un “cristianismo fácil, demasiado fácil”. Puede conducir “al aburguesamiento” de tipo anticristiano.
- Reconocer la pobreza espiritual en la vida pública y privada de la Iglesia es el camino para apreciar la necesidad de buscar con valentía una nueva espiritualidad.
- Se hace necesaria, entonces, una mistagogía de cara a la experiencia viva de Dios que parta del núcleo de la propia existencia.
- De este modo, la Iglesia es la Iglesia del misterio y de la alegría evangélica en una libertad redimida.
- Es una Iglesia que se ocupa ante todo y sobre todo de Dios. El problema de fondo es hablar de Dios y ser cuidadosos en el modo cómo se habla de él, ya sea porque en la Iglesia hablamos demasiado poco de Dios, o porque lo hacemos con un árido adoctrinamiento al que le falta una fuerza vital auténtica.
- Hemos de aprender el arte increíblemente elevado de una auténtica mistagogía para la experiencia de Dios.

Ante esta preocupación mistagógica, Rahner es muy crítico del modo en que se presenta y se habla de Dios en la Iglesia, e invita a un modo mistagógico de hablar y de hacer presente a Dios. Si hablamos de Dios como si fuese la ayuda de urgencia en los problemas de nuestra vida, tal como quisiéramos tenerla, entonces naturalmente hemos de constatar que tal Dios no aparece en el mundo y es de presumir que está muerto. Pero ese Dios que nos evita capitular ante su incomprendibilidad para ser felices nunca ha sido el Dios del cristianismo. Solo cuando logremos comprender y vivir que Dios no es una proyección nuestra que vamos penetrando poco a poco, sino que nosotros mismos somos la proyección de Dios dispuesta en autonomía y en libertad; solo cuando lo consigamos, descubriendo con sinceridad y confianza que lo primero y último en nosotros piensa y vive así desde siempre en nuestro interior, y por ello

podemos entregarnos a ello libremente, experimentaremos el poder liberador y beatífico del mensaje acerca del Dios vivo, de su gracia redentora, de su perdón y de su amor, que nos diviniza y que ya no plantea ninguna cuestión, porque él mismo es la respuesta única.

El verdadero Dios, dirá Rahner, es el misterio absoluto y santo, al que solo cabe referirse en adoración callada, como el fundamento silencioso y abismal. Ese misterio absoluto es el libre amor salvador, y no un orden objetivo del cual podamos llegar a apoderarnos o del que podamos precavernos. Por ello, hemos de ser cuidadosos para no confundir a Dios con nuestros ídolos.

La transición de ese cristianismo de masas a un cristianismo de libertad y de opción personal, además de llamar la atención sobre el modo de hablar de Dios, también lleva a poner el énfasis en la experiencia personal como factor de primer orden de dicha opción. Está en juego la fe en el verdadero sentido de la palabra: la fe surgida de una decisión personal, no simplemente resultado o expresión de una tradición burguesa o de las circunstancias sociales. La persona tiene que conquistar la fe constantemente, ha de vivirla desde sus propias fuerzas, y no es solo producto sociológico del ambiente. La fe personal, distinta de la que es solo consecuencia del entorno, resulta más profunda y centrada en lo esencial.

El llamado a la fe de experiencia personal se aplica a todos, también a quien se «haya encontrado siendo creyente» por la tradición, por la familia, por las circunstancias. Él también debe llegar a transformar esa fe transmitida en fe desde la decisión propia, en fe auténtica, en fe personal. La situación concreta y real de nuestro tiempo sitúa al ser humano, con su libertad personal, frente al momento de decidir ante el misterio de Dios. Y ello aplica tanto a quienes se “hayan encontrado” siendo creyentes como a quienes quieran llegar a serlo¹.

Para Rahner, la experiencia de Dios es argumento central del cristianismo, de acuerdo con la comprensión de la revelación de Dios que sale al encuentro del ser humano. Varias afirmaciones de Rahner ayudan a entender esto:

¹ Con ello, Rahner hace tomar conciencia a la Iglesia de esa condición de muchos bautizados no convertidos o adheridos, en los términos que usamos hoy: «El puro empadronamiento civil en una Iglesia confesional no basta, desde luego, para una pertenencia a la Iglesia desde un punto de vista personal y teológicamente auténtico. Para ello es necesaria una fe cristiana verdadera. Antes se podía constatar con relativa facilidad la existencia de esa fe cristiana, fundamento de la pertenencia a la Iglesia: si uno estaba bautizado y no contradecía en público la fe cristiana, y además vivía en una sociedad relativamente homogénea desde el punto de vista confesional y no había salido formalmente de la Iglesia, se suponía, o se presuponía, la existencia en él de la fe cristiana. Tenemos en la Iglesia un gran número de personas que pertenecen a ella por causas sociológicas, por tradición, por costumbre familiar, por influjos de la primera infancia, de un modo folclórico, pero no teológicamente en sentido propio».

- El misterio es siempre misterio; pero este misterio en cuanto lo Infinito, lo Incomprensible, lo Indecible, llamado Dios, en cuanto proximidad que se dona a sí misma en autocomunicación absoluta, quiere abrirse al espíritu humano en medio de la experiencia de la vacuidad humana.
- La realidad de Dios es parte del verdadero mensaje cristiano, pues el misterio existencial que nos rodea no quiere ser únicamente el horizonte lejano que envuelve y dirige silenciosamente nuestra existencia, sino que el misterio que llamamos Dios se nos da en una autocomunicación real para que participemos de su vida divina.
- Este misterio santo quiere dárse nos como nuestra vida más íntima y alta, a través de una autocomunicación que perdona y diviniza.

El espíritu humano es mundo, pero trasciende todo objeto mundano para abrirse al fundamento de posibilidad de su existencia. El ser humano es un oyente esperanzado de una palabra que le llegue de más allá de sí mismo y lo lleve más allá de sí mismo. Un más allá y un sí mismo que son infinitamente distintos, pero a la vez están infinitamente religados.

El tener experiencia de Dios es distinto de cualquier otra experiencia. Dios no es un elemento más del mundo; es su supuesto previo. No es un elemento objetivo del saber junto a otros objetos: es la infinitud que siempre está presente, previamente contenida en el movimiento del saber humano. Dios es el inefable, el innominable, el que no puede ser encasillado en el mundo como uno de sus elementos. Como lo afirma Rahner: «En cuanto término de referencia final del conocimiento del mundo, y en cuanto término de origen del mundo y de las realidades personales dadas en él, esta infinitud no puede pensarse a nivel de objeto, sino que únicamente puede ser un ente espiritual, subsistente en sí mismo, personal». Dios no es una parte del mundo, de lo experimentable, de lo calculable: es el supuesto previo del mundo y de su conocimiento. El ser humano no puede mirar directamente con su razón a este supuesto, ni convertirlo en objeto inmediato suyo. Solo lo conoce indirectamente, como lo infinito.

Así, para Rahner, la experiencia de Dios es un tipo de saber que se refiere a lo indefinible: un saber cuyo contenido nos domina, no al revés; un saber en el que nosotros los humanos no aprehendemos, sino que somos aprehendidos; un saber en el que se expresa lo obvio, que, por esta razón, nos resulta incomprensible. Es un saber que es mejor llamar «proceso espiritual». La realidad de Dios es captada solo por el «hombre interior». En la fe se trata de que, en el fondo de su existencia, el ser humano se abre al «más allá», a la inmediatez con Dios establecida más allá de la experiencia natural, al movimiento de la vida eterna en Dios y hacia Dios, un dinamismo posibilitado por la gracia y que debe afirmarse mediante la acción libre. Todo lo cual lleva a Rahner a afirmar: «Es la fuerza interna del espíritu y del corazón la que decide los últimos problemas de la fe». O, en otros términos, es un sumergirse perplejo, silencioso y preocupado delante de la totalidad del mundo y de sí mismo.

Es un saber de lo incomprensible y lo inabarcable, que pone al ser humano en una dimensión en la que no dispone, sino que se pone a disposición. Todo ello hace ver el carácter

simbólico y analógico de los conceptos humanos cuando se aplican a Dios y a su verdad, dado que el misterio de Dios trasciende nuestro lenguaje sobre Él. Lo cual no le quita valor, realidad y profundidad al modo humano, simbólico y analógico de hablar de Dios. Pero sí pide, aclarará Rahner, distinguir que no se trata de conceptos y enunciados sobre el misterio de Dios, sino del encuentro del ser humano interior con Dios, en la medida en que Dios mismo se comunica a quien lo acoge en su gracia.

El reto de la mistagogía en la Iglesia, según el pensamiento de Rahner, es la necesaria iniciación en la experiencia religiosa, pues no basta con una actitud racional ante el problema de Dios, o con una aceptación puramente teórica de la doctrina cristiana, para llegar a poseer el impulso que nos lleve a una relación inmediata con el Dios incomprensible. Es una iniciación en la que el propio sujeto se inicia a sí mismo. Dicha iniciación debe llevar al ser humano a comprender que en su ser tiene una referencia necesaria al misterio absoluto que se nos comunica y que llamamos Dios; iniciación que debe también ofrecer una verdadera imagen de Dios, a partir de la experiencia de que Dios es el incomprensible, de que su incomprensibilidad crece cuanto mejor se le comprende, y cuanto más se acerca a nosotros su amor, que solo se convierte en nuestra felicidad cuando se le adora y se le ama incondicionalmente. Iniciación que nos debe enseñar a estar cerca de Dios, a llamarlo “Tú”, a penetrar en su misterio, a no tener miedo de perderlo mientras se le invoca, porque Dios no está fuera de nosotros. Finalmente, esta iniciación debe mostrar cómo Jesús de Nazaret, el crucificado y el resucitado, forma parte de ella misma

Para Rahner, el problema de la espiritualidad es el más importante, el más decisivo, lo único necesario, tanto que, en comparación con ello, todo lo demás es secundario. Esto es lo que hace urgente la iniciación en la experiencia religiosa.

La nota primera y más importante que ha de caracterizar a la espiritualidad es la relación personal e inmediata con Dios. Ello constituye la esencia eterna de la espiritualidad cristiana. Desde ahí esta pregunta: ¿cómo vivir esa experiencia en las nuevas situaciones sociales, culturales y religiosas del posconcilio, acogiendo lo antiguo e integrando lo nuevo? Sobre esto, Rahner responde: en esta nueva situación, la espiritualidad ha de ser modesta y sobria. Y describe en detalle en qué consiste:

Quien en la actualidad es capaz de vivir con ese Dios incomprensible y silencioso, quien no pierde el ánimo de hablarle con fe en su lejanía, quien le habla con confianza y sencillez, aunque aparentemente no reciba más respuesta que el eco vacío de su propia voz, quien prepara continuamente el desenlace de su existencia para que desemboque en la incomprensibilidad de Dios, aunque se sienta constantemente asaltado por dudas procedentes de la realidad del mundo inmediatamente experimentable, por sus problemas y necesidades que nosotros mismos hemos de solucionar, por su belleza y grandeza en constante aumento; quien logre esto sin el apoyo de la opinión pública y de las costumbres, quien acepte esta tarea como responsabilidad de su vida, que exige continua renovación, y no como una ocupación religiosa ocasional, ese es actualmente una persona religiosa, un cristiano. Esta persona sabe muy bien en qué consiste lo más propio e íntimo de la existencia religiosa. El árbol de su espiritualidad tiene

menos hojas y flores de devociones y prácticas piadosas de las usuales en el pasado. Se centrará en las realidades y verdades básicas de la fe cristiana, y relegará tranquilamente otras verdades secundarias, sin ponerlas en duda.

Para tener y mantener una relación inmediata con el Dios indecible, y para aceptar esa manifestación silenciosa de Dios como el verdadero misterio de la propia existencia, se necesita algo más que una toma de posición racional ante el problema teórico de Dios, y mucho más que una aceptación doctrinal del cristianismo. Se necesita, algo reiterativo en Rahner una mistagogía de esa experiencia que uno mismo pueda llegar a ser su propio mistago. La mistagogía hace un místico, es decir, una persona que ha experimentado algo en libertad. Si no lo ha hecho, no lo es.

Si se cree que la espiritualidad se apoya en una convicción unánime, evidente y pública, en un ambiente religioso generalizado, previo a la experiencia y a la decisión religiosas personales; la educación religiosa no es más que un adiestramiento secundario para la vida religiosa institucional. Lo cual es lo contrario de toda mistagogía auténtica, que es, ante todo, experiencia.

Rahner afirma que la mistagogía proporciona la verdadera experiencia de Dios, partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del ser humano a Dios; de que la base de lo humano es el abismo; de que Dios es esencialmente incomprensible, y de que esa incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta a medida que se le va conociendo mejor y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo. Naturalmente, en la mistagogía cristiana ocupa un lugar decisivo Jesús de Nazaret, el crucificado y el resucitado.

La segunda nota de la espiritualidad cristiana es que lo libremente humano es un elemento interno a ella. Dios está presente allí donde se vive la vida del mundo con alegría, naturalidad, serenidad y valentía. Esto recibe el nombre de “espiritualidad mundana”. No se debe pensar que el mundo solo comienza a ser humano cuando la persona lo hace humano mediante el culto, las ideas religiosas, o mediante una interpretación explícitamente religiosa y las prácticas religiosas consiguientes. La vida humana, vivida humanamente y sin reservas, es ya un elemento de espiritualidad. Por eso, también la espiritualidad cristiana se vive y se asume sin reservas en el mundo. En este sentido, la pregunta fundamental de la espiritualidad no es tanto cómo se han de hacer las cosas para no ofender a Dios, sino qué hay que hacer para que la vida sea más digna de ser vivida. En el mundo concebido como «mundo mundano», el cristiano tiene muchas tareas por hacer en ese sentido de vida digna.

El tercero es la transformación estructural de la ascética, concebida como algo extraordinario y heroico. Debe entenderse mejor como el carácter de la libertad personal ante el deber. Es una ascética practicada en todos los campos de la vida humana por quien esté abierto a Dios.

1.1. Ahondando en la teología de Rahner

Mucho se ha dicho y escrito sobre el pensamiento y la obra teológica de Rahner. Para el propósito de este estudio, que es la mistagogía y lo mistagógico y su impacto en la catequesis, resultan significativas unas palabras del teólogo contemporáneo Michael Paul Gallagher, quien afirma:

Lo que ha cambiado, insistía Rahner, no es la fe, sino el contexto de la decisión de fe. En una cultura premoderna, la Iglesia y sus tradiciones de culto parecían estar automáticamente en el centro de la vida. Pero ahora las personas nadan en un océano cultural distinto. Se vive con más preguntas y complejidad, y a menudo se ha perdido contacto con cualquier experiencia de fe interna; y, por tanto, las costumbres religiosas, propias de un contexto rural, parecen ahora remotas, agotadas e incapaces de alimentar el espíritu.

Al agotarse esas expresiones tradicionales, la fe necesita ser fomentada de modos mucho más personales. Hablar de Dios de un modo meramente doctrinal o propositivo no concuerda con el tiempo. Se debe hacer justicia a las posibles trayectorias de fe según el nuevo momento cultural. Esto significa hacer de la aventura interior de cada persona la clave para dar sentido a Dios. El enfoque de Rahner se centra menos en la revelación explícita y más en despertar a la gente a la revelación oculta que tiene lugar en sus profundidades cotidianas.

Rahner entendía ese dinamismo interno no solo como preparación para Dios, sino como presencia de Dios en nosotros. Creía que el Espíritu de Dios está siempre ya ahí, antes de la predicación, y por eso le parecía vital ayudar a la gente a entrar en contacto con sus profundas y silenciosas experiencias de Dios. Él sugiere medios para iniciar a las personas en el misterio de Dios como centro de su propio misterio humano. De ahí la insistencia en la mistagogía. Rahner opta por un itinerario interior de la disposición como prioridad pastoral, que guíe a la gente desde lo que se vive implícitamente hacia un encuentro con Dios explícito y cristiano. El itinerario de la fe es una invitación a atender el misterio de la humanidad, a fin de vislumbrar la presencia creadora de la gracia en toda la existencia.

Manteniéndonos en las reflexiones y estudios sobre la teología de Rahner, conviene también profundizar en una de sus frases más conocidas: “el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano”. Esta frase es clave para comprender lo que para Rahner son la mistagogía y la experiencia religiosa.

Sobre esta frase afirma Luciniano Luis que se ha repetido hasta la saciedad y que, de tanto repetirla, se ha devaluado. Quizá esto no sea lo peor, sino que, bastantes veces, no expresa lo que parece que quiso decir su autor cuando la pronunció. Para evitar estas incomprensiones, Luciniano invita, en primer lugar, a comprender qué es para Rahner la mistagogía. Cuando Rahner habla de mistagogía, la pone siempre en relación con la experiencia del misterio de Dios, y la define como iniciación y despertar a la experiencia personal e interior de la fe. Esta experiencia personal de Dios está en la raíz de la vida de fe y de la práctica sacramental, y hace posible descubrir la presencia de Dios en la vida cotidiana. Para aclarar esto, Rahner acude a la

idea de mística. De este modo, subraya Luciniano, mística y mistagogía se dan la mano y están así en mutua relación e interdependencia: ambas tienen la experiencia como algo básico: la una, la mistagogía, porque conduce a ella; la otra, la mística, porque parte y vive de ella.

Mística, para Rahner, significa vivir nuestra vida en íntima unión con Dios, con Jesús, “con quien somos uno”, para poder encontrarlo en todas las cosas. Es la mística de lo cotidiano, o el acercar la mística al centro de la vida de cada día. El mismo Rahner, comentando su texto, dirá:

Se ha dicho que el cristiano del futuro será un místico o no será nada. Si con mística no se entienden raros fenómenos parapsicológicos, sino una verdadera experiencia de Dios que nace desde el centro de la existencia, entonces esta frase es muy correcta, y se hará patente su verdad y su importancia en la espiritualidad del futuro. Se trata de despertar en nosotros la capacidad, la sensibilidad para encontrar a Dios, para captar su lenguaje, para sentir su presencia, su gracia y su trabajo amoroso en la vida cotidiana. Es, pues, una mística que desde el corazón de Dios nos devuelve al mundo, para vivir y actuar en él según el latido misericordioso de Dios.

El autor que venimos comentando es uno de los mayores estudiosos y seguidores del pensamiento de Rahner, el teólogo Eugen Biser. Afirma que, para Rahner, el cristianismo no es una religión moral, como el judaísmo, sino una religión mística.

Jesús es el mayor revolucionario de la historia de la religión. Su gran acción consistió, hablando gráficamente, en manifestar el rostro de Dios Padre, que ama incondicionalmente, en lugar del Dios lejano, envuelto en un velo de temor y esperanza. Y esto lo hizo con una sola palabra, ciertamente una palabra atrevida: con la invocación llena de ternura Abba-Padre que, según el más destacado de sus intérpretes, el apóstol Pablo, es una palabra clave para pasar de la heteronomía y de una vida bajo el yugo de la esclavitud del temor a un estado de hijos de Dios (Rom 8, 15). Jesús perforó el muro de un Dios inaccesible, cruzando el puente del abismo de un Dios lejano, y nos dio acceso al corazón mismo de Dios, con una intimidad que, en principio, no conoce ni tolera nada exterior.

Hechas todas estas reflexiones, concluye señalando que, cuando Rahner habla del cristiano místico, se refiere a aquel que “ha experimentado algo”. ¿Y qué es lo que hay que experimentar? Nada menos que a Dios como misterio sagrado, infinito, que se acerca a nuestra vida con una cercanía inaudita, entregándose a nosotros en la Encarnación de su Hijo Jesucristo, quien debe estar en el centro de nuestra existencia. En este dinamismo místico se pone en juego una clásica fórmula ignaciana: “ver a Dios en todas las cosas”. Esto significa reconocer el amor de Dios actuando en el mundo; es reconocer a Dios en lo concreto de la vida, engendrando la vida, amando, levantando, salvando, invitando a todos y cada uno a ser él mismo.

2. UNA PASTORAL A LA ALTURA DEL MISTERIO DE DIOS

Para este apartado vamos a seguir fundamentalmente un estudio del teólogo español José Luis Moral sobre la teología de la praxis cristiana. El objetivo central de su estudio es identificar las relaciones concretas entre el cristianismo y la cultura contemporánea, una cultura que trae

un cambio radical de modelo sociocultural, del que deriva un nuevo estado de conciencia del ser humano. En este contexto, el cristianismo encuentra grandes dificultades, no solo para reconstruir su experiencia en consonancia con dicho modelo, sino incluso para consolidar la renovación del Vaticano II.

En toda teología de la praxis cristiana, un aspecto fundamental es “respetar a Dios”. Su principal desafío es anunciar y hacer presente, de modo creíble y significativo, la experiencia salvadora de Dios, dado que muchas de las formas actuales de narrarla chocan profundamente con los esquemas mentales científicos y culturales de hoy, que han de sostener incluso la experiencia religiosa.

El asunto fundamental es realizar un verdadero ejercicio hermenéutico que permita confrontar críticamente la experiencia cristiana de la comunidad eclesial con la experiencia humana actual; es decir, revisar en profundidad la configuración presente de la comunidad cristiana de comunicación, para recuperar el fondo o la intención de su configuración a lo largo de la historia y reconstruirla conforme a la nueva situación. Es un esfuerzo que ha de hacer continua referencia a la experiencia, a los dinamismos antropológicos y sociales, y a la configuración de formas nuevas de praxis cristiana en el mundo. El núcleo de la cuestión es este: ¿qué identidad y espiritualidad cristianas perseguimos? ¿qué cristianos y qué comunidad eclesial queremos en el presente histórico que nos toca vivir? De esa identidad y de esa espiritualidad dependen el tipo de estructuras de la Iglesia, su inserción y relación con la sociedad, la clase de liturgia, los modos de celebrar; en definitiva, todo en la Iglesia.

Para Moral, dicho ejercicio hermenéutico debe llevar a distinguir entre la fe y sus interpretaciones, entre su verdad y los esquemas o representaciones histórico-culturales con los que se manifiesta. Esto, para no caer en la trampa de defender o querer mantener a toda costa, en nombre de la fe, una teología o sistema de ideas, y para superar también la falsa ilusión de afirmar la existencia de un sentido fijo más allá de sus interpretaciones y contextos culturales. Con lo cual no puede excluirse que, en determinados casos, se tenga que optar por la reformulación de ciertos enunciados dogmáticos, algo que ya se ha hecho en la historia de la teología. Moral señala que la tarea, en este sentido, consiste en transformar las categorías esencialistas, integrando la sensibilidad histórico-cultural entre las claves interpretativas para repensar y reconstruir la identidad y la experiencia cristianas, y evitar así caer en una concepción mágica y autoritaria de la fe cristiana.

En esta tarea de revisión, parte de una constatación: hasta antes del Concilio Vaticano II, realidad aún presente hoy en el imaginario sobre Dios, el cristianismo, y en particular la práctica de los cristianos, vive en una situación premoderna que concibe la acción de Dios como un conjunto de intervenciones extraordinarias a lo largo de la historia, y desde ahí entiende su presencia y su acción en el mundo. En esta lógica, espacio natural y sobrenatural, inmanencia y trascendencia, constituyen esferas separadas y, por supuesto, Dios puede interferir en los procesos mundanos.

Moral hace ver que, mientras la revolución moderna del pensamiento y de la vida llevó a construir una explicación autónoma, puramente secular e intramundana de la realidad donde las referencias religiosas no se admiten por descontadas ni pueden imponerse porque sí; en la Iglesia se sigue manteniendo la idea de querer justificarse ante la sociedad y la cultura actuales actuando o expresándose conforme a modelos y formas argumentales de un mundo premoderno ya inexistente, con lenguajes, esquemas y ritualizaciones acordes con esos modelos, ajenos a muchos de los hombres y mujeres de hoy. Esto plantea la pregunta de hasta qué punto lo que se anuncia resulta poco creíble y hasta insignificante.

La cuestión de Dios es hoy el asunto fundamental. Hablar de Dios a la altura de nuestro tiempo es más que un problema comunicativo: es necesario un nuevo modelo explicativo. La pregunta fundamental consiste en aclarar cómo se entienden y se relacionan la acción de Dios y la acción humana. De la respuesta a esta pregunta depende en gran medida la concepción de la pastoral y de la espiritualidad. La experiencia cristiana está anclada en la fe en Dios. Pero para creer en Dios hace falta que Dios resulte creíble, que dé razones por las que valga la pena remitirle toda la vida.

Para responder a esta situación se hace necesario reconstruir el proyecto global implicado en la praxis cristiana, y no solo hacer unos retoques, unas adaptaciones o, peor aún, unas pías recomendaciones. Todo ello en la misma línea del Concilio Vaticano II. Con los esquemas tradicionales, intervencionistas y dualistas, resulta imposible tanto afirmar la autonomía del mundo y de la acción humana como escapar de un Dios imprevisible que todo lo puede y, si quiere, hace milagros, o del Dios “tapagujeros” que, desde su lejanía, de cuando en cuando responde a nuestras peticiones. La situación premoderna permitía imaginar y explicar razonablemente la acción de Dios interviniendo con normalidad en los procesos naturales e históricos, en la que entra con naturalidad y credibilidad la lógica del milagro.

Es la imagen de Dios como un ser omnipotente, opuesto a la libertad del ser humano y celoso de las conquistas que este alcanza. Se nos presenta un Dios cuya voluntad es tan insondable que, para cerciorarnos de su bondad, no deja al ser humano más alternativa que someterse y someterlo todo a su voluntad y, para ganar su beneplácito, gastar la vida buscando continuamente intercesiones o empeñándose en el mayor número posible de prácticas de piedad.

Existe, además, una visión supranaturalista de la fe y la religión que induce a pensarlas como realidades distintas y apartadas del resto de las cosas humanas. Cuesta trabajo entender que las cuestiones de fe y de religión no son cosas o procedimientos distintos de los que discurren en la vida ordinaria de las personas, por lo que tienen en sí mismas un carácter humano y verificable. Por el contrario, se las encuadra en esquemas mentales piadosos, moralizantes, devocionales, mágicos o míticos.

Junto al imaginario intervencionista está también presente el legalismo y el moralismo religioso, que igualmente presenta la relación Dios-ser humano en claves de oposición

irreconciliable: Iglesia y religión se ocupan de los asuntos de Dios, cuyas reglas e intereses no solo no coinciden, sino que, con frecuencia, se oponen a la felicidad y demás asuntos humanos. Esta es una imagen “increíble” de Dios, ligada a escenarios dualistas, a méritos, intercesiones y sacrificios, a lejanía (si no ausencia) y miedo.

El modo anticuado que determina aún buena parte de la acción y la comunicación pastorales es el del intervencionismo divino, amparado en los dualismos sagrado-profano, inmanencia-trascendencia, y en esquemas milagrosos. Con ello, los proyectos, los objetivos, las programaciones y los itinerarios, las realidades tradicionales o las intervenciones renovadoras —en fin, todas las acciones pastorales— no inciden decisivamente en una configuración de la experiencia cristiana consistente y a la altura de nuestro tiempo, ni contribuyen a construir una comunidad eclesial acorde con los tiempos, ni resuelven el proceso de maduración cristiana, ni tampoco favorecen la inserción responsable como ciudadanos en la construcción de una sociedad mejor, porque no han logrado, o no pretenden, remodelar la estructura intervencionista sobre la que se apoyan la fe y su práctica comunitaria. Es decir, dichas realizaciones no incluían la preocupación por esa estructura o ese deísmo intervencionistas.

La mentalidad intervencionista y milagrera empapa la vida y la piedad de las personas y de las comunidades. No pocos aspectos de la propia estructura y de las relaciones intraeclesiales exteriorizan ese intervencionismo con toda clase de signos dualistas. Dios está allá (el cielo) y nosotros aquí (la tierra), misteriosamente cercano a nuestros sufrimientos, pero en realidad apartado y lejano; y, como es un Dios que todo lo puede, le pedimos que nos atienda y arregle esto y aquello. Creencias de este estilo se alimentan de lecturas ingenuas de las narraciones bíblicas y de las subsiguientes oraciones privadas y comunitarias, en las que se solicita tal o cual favor.

Esto lleva a entender la vida cristiana como el camino del bien obrar para alcanzar o merecer la salvación, el premio del cielo. Y con ello estamos ante la reducción de la espiritualidad a una espiritualidad desencarnada y abstracta, alejada de la vida real y del cuerpo. No se hace experiencia de Dios en la historia.

Por otro lado, el subrayado de la trascendencia y la omnipotencia de Dios pone en peligro la auténtica imagen del Dios de Jesucristo. Se le presenta como un Dios lejano de la vida: un Dios de amor o misericordioso que crea al ser humano menesteroso, con una vida llena de sufrimientos y de muerte; que permite que el mal se cebe con los inocentes, o que las catástrofes aumenten el sinsentido de una realidad sostenida por él; un Dios que elige a quien quiere para someterlo a pruebas (dolor, enfermedad, vacío), a fin de confirmar que todos los destinatarios de la elección son dignos de ella. Una omnipotencia contraria a la libertad, al amor y a la autonomía humana.

Como se dijo, de cómo se entiendan las conexiones entre la acción de Dios y la acción humana depende todo el entramado de la praxis cristiana. Superada la lógica intervencionista, nunca se tratará de dos acciones en el mismo nivel, por lo que, justo por eso, ni se suman

en paralelo ni tampoco son rivales o concurrentes. Respecto de las criaturas, Dios no hace algo al lado de ellas, para completarlas, ni en el lugar de ellas, para suplirlas. La acción de Dios es hacer que ellas hagan. Dios sostiene a la persona en su ser y en su actuar. Él nos ha hecho mediadores indispensables de su acción; ha querido que su eficacia dependa de nuestra cooperación, que su eterno «hacernos hacer» esté sometido al hacer histórico nuestro. Dios no viene al mundo cuando lo llamamos, porque está desde siempre en su raíz, sosteniéndolo. No ha de acudir ni intervenir, porque es Él quien promueve, convoca y solicita la colaboración.

Es necesario asumir otro paradigma, aceptando que la autonomía del mundo constituye un dato irreversible, frente al cual se inhabilita cualquier concepción con pretensiones de explicar la actividad divina desde presupuestos intervencionistas o milagrosos. Descartada cualquier forma de intervencionismo, y siendo conscientes de que el Dios que crea por amor está hoy presente en todos los dinamismos con los cuales la creación sale adelante, se debe establecer qué tipo de respuesta compete a la criatura respecto del proyecto divino de salvación.

Nadie, ni siquiera el Creador, ocupa el puesto de la libertad. Suplantarla sería anularla. Obligar en cualquier dirección es, lisa y llanamente, negar al ser humano. No es cuestión de contraposiciones, sino de captar la profunda e indisoluble unidad que preside los vínculos entre Dios y la persona humana. El influjo de Dios consiste, precisamente, en hacer posible y sostener la libertad, de modo que tal influjo resulta tanto mayor cuanto más libremente actúa la persona.

El influjo de Dios no se impone, sino que se propone. Opera como un constante ofrecimiento gratuito, respetuoso de la libertad y la autonomía humanas. Es Él quien se arriesga, pues la criatura puede rechazar el ofrecimiento e impedir a Dios realizar su intención; pero el riesgo contiene, así mismo, la oportunidad de que se expanda libremente la acción creadora.

2.1. Reconstrucción de la experiencia religiosa y de la espiritualidad cristiana

Señala José Luis Moral que, a pesar de los llamados al cambio, la institución eclesial persiste en actitudes de fuerte resistencia, aunque el diagnóstico del Concilio siga ahí, convocando: “o cambiamos los conceptos y las palabras que usamos para expresar la experiencia cristiana, o nos arriesgamos a que resulte incomprensible, insignificante, increíble y hasta deformada para el ser humano de nuestros días, especialmente para las nuevas generaciones”.

De hecho, la determinante y predominante mentalidad mítico-mágica de la experiencia religiosa está retardando, o impidiendo, que el cristianismo rebrote con “mentalidad moderna”. Pero la concepción moderna del mundo, con sus leyes autónomas que rechazan toda representación mágica o intervencionista de seres divinos o demoniacos, exige un cambio radical en el modo de concebir la acción de Dios. La secularización y la laicización marcan el horizonte existencial de la persona humana hoy, y su renovado modo de entenderse a sí misma y al mundo.

Sin embargo, afirma Moral, lo decisivo respecto de la situación del cristianismo en nuestro tiempo es algo previo a las habituales consideraciones acerca de la secularización, de la increencia o de la indiferencia religiosa. Existe una cuestión primordial que precede y condiciona cualquier otra apreciación: ¿puede realmente transmitirse una fe formulada al margen de la modernidad, bajo esquemas y formas culturales claramente caducados? Se trata de pensar en otros términos el problema del anuncio del evangelio hoy. De dejar de acusar y achacar únicamente a la modernidad la crisis religiosa actual, y de detenerse, en cambio, a revisar la cantidad de elementos con los que se presenta hoy la fe cristiana que resultan «literalmente» increíbles e inadmisibles. Y no solo, o no tanto, porque sean contrarios a la mentalidad moderna, sino, ante todo, porque son contrarios a la revelación de Dios hecha en la persona de Jesús de Nazaret.

En este sentido, el problema de fondo lo expresa José Luis Moral en estos términos:

La fe y la religión necesitan un nuevo modo de justificarse en la sociedad y culturas actuales, donde la experiencia cristiana de fondo debe seguir presente, pero no puede expresarse ni razonarse conforme a los modelos con los que se expresaba o razonaba en un mundo antiguo, ya inexistente. Pero la mutación global del modo de ver y comprender al ser humano actual, por desgracia, sigue encontrándose con conceptos religiosos, razonamientos y modelos "viejos" de proceder, casi ininteligibles para un buen número de personas. El interlocutor literalmente no entiende o, viviendo en el tiempo en el que vivimos, es incapaz de imaginarse que todavía se puedan tener prácticas o decir cosas semejantes a algunas de las nuestras. Si la religión o la Iglesia no quieren deambular como fantasmas por nuestro tiempo, deben asumir el nuevo estado de conciencia de la humanidad.

Esta realidad, la de una Iglesia que se mantiene aún hoy, en la modernidad, apoyándose en el universo simbólico premoderno, explica que el imaginario religioso de buena parte de los cristianos choque tarde o temprano con el universo simbólico de la modernidad y ponga en cuestión todo su modo de vivir la fe; o que cada cual se construya una religión o religiosidad a su medida; o que termine encerrado en posturas fundamentalistas o integristas. Entre tantos imaginarios, José Luis Moral dirá que uno de los más graves es el de seguir considerando la religión como algo que viene del exterior, o caído del cielo (mandado por Dios) para arreglar lo de la tierra. Esto induce y ampara un servilismo que deforma gravemente la experiencia de fe, además de contener una visión inaceptable del ser humano. Aparejada a ello va la idea e imagen de un Dios asociado al control, las prohibiciones y las amenazas, o la de una Iglesia ocupada y preocupada por la religión, y no tanto por la vida y la felicidad de la persona.

A este respecto, José Luis Moral es bien claro:

No existe escape posible. O construimos un cristianismo formulado con las claves interpretativas de la modernidad, o lo encerramos en un gueto cada vez más inaccesible y obligado a regirse por oscuras leyes de sumisión, obligación debida y acatamiento. Se requiere un cristianismo crítico y dialogante, capaz de constituirse en instancia revitalizadora de un sinsentido alicaído a causa de visiones chatas de la vida o de una cultura instalada en el presente.

En este contexto, es necesario recuperar con firmeza la humanidad de la religión. Ello incluye dos trayectorias: la humanización de la experiencia religiosa y la cristianización de esa misma fenomenología religiosa. Es entender que, en el fondo e implícitamente, toda existencia humana auténtica es constitutivamente religiosa. Conduce también a revisar a fondo el estilo de concebir y vivir la religión y la fe, lejos de los dualismos sagrado-profano, immanente-trascendente, natural-sobrenatural. Esto es producto de una lectura de lo religioso que lo vincula a un doble dinamismo: la relación con lo santo (lo otro) y la entrada en una esfera nueva, lo sagrado.

Esta comprensión de la religión y la espiritualidad hace necesario entender que todo sentido religioso presupone un sentido humano, so pena de reducir el primero a simple residuo, superstición o pura magia. Cualquier religión, con su palabra propia y específica, tiene que ser una religión referida al mundo y al ser humano concreto que lo habita. En el caso del cristianismo, las experiencias cristianas se hacen con y dentro del conjunto de experiencias compartidas con otros hombres y mujeres, en un punto de la historia y con las claves culturales que la identifican.

También hay que entender que la vida espiritual no es algo regional, y menos aún opuesto a la vida de tipo material. Espiritual es, más bien, el espíritu con que se afronta lo real, la historia en que vivimos con toda su complejidad. Esta espiritualidad fundamental y teológica remite primordialmente a la manera como cada cual unifica y orienta su respuesta ante la situación, ante lo real; es decir, al juicio sobre el que las personas construyen su proyecto de existencia. Confrontarse con lo real exige, antes de nada, respetar la verdad de la realidad, captarla tal cual es y no inventarla a nuestro gusto, para responder así a sus exigencias. De entrada, hay que ser honrados con la realidad.

Esta espiritualidad fundamental admite después diversas concreciones ulteriores, pero todas a partir de esta opción fundamental, so pena de construir con ellas una mera ideología o superestructura que oculta, deforma o aleja de la realidad. Esta espiritualidad fundamental se refleja de muchas maneras, y en tantos hombres y mujeres que, conducidos por el principio de compasión y misericordia, reaccionan ante la injusticia y el sufrimiento ajenos por el simple hecho de ser inhumanos.

En el caso de su concreción en el cristianismo, consiste en vivir esto fundamental según y con el espíritu con que vivió Jesús de Nazaret, quien, al encarar la realidad de su tiempo, se dejó llevar por el Espíritu de Dios. Este Espíritu condujo a Jesús con una finalidad muy clara: restituir vida y dignidad a quienes se encontraban despojados de ellas, injustamente tratados por sus propios hermanos.

La espiritualidad cristiana es un proyecto que, más que centrar al sujeto en sí mismo, en su propia perfección o santificación personal, lo descentra y lo remite a los otros, orientándolo hacia los demás, sobre todo hacia los más pobres, como samaritano de todos. Para los cristianos, vivir con espíritu no es sino reaccionar ante la realidad como lo hizo Jesús.

Ayuda volver al evangelio y asumir la parábola del buen samaritano como modelo de este nuevo paradigma. En esta parábola el protagonista es Dios: el Buen Samaritano es Dios. De ella brotan dos perspectivas de trabajo teológico y pastoral:

- Dios buen samaritano, para entender la relación entre la acción de Dios y la del ser humano, y la acción pastoral como praxis eclesial de cada comunidad;
- Dios herido, para captar el auténtico proyecto de la praxis cristiana, así como el método más apropiado para alcanzarlo.

El Dios del samaritano es capaz de impulsarnos para que, desde nuestra libertad, nos preocupemos autónomamente por afirmar la vida digna para todos, lo único que a él también le preocupa.

Jesús es el revelador del Padre, y por lo tanto no son ni la metafísica ni la ontología las que nos lo descubren, sino la persona de Jesús, su existencia, su estilo de vida. La encarnación de Dios en Cristo nos manifiesta que, para conocer a Dios, no hay que huir ni elevarse por encima de lo humano, sino todo lo contrario: a Dios se le conoce y se le encuentra en lo que es propio de la vida humana, y a través de lo humano. Alcanzarlo no supone una salida de lo humano; más bien, es la realización más profunda de todo lo humano. Reconocer a Dios, conocer su mensaje, sin negar que es misterio, no tiene nada que ver con un proceso ciego o sobrenaturalista, sino con la propia experiencia humana de la realidad y de la historia, justamente los espacios donde se debe constatar y verificar la imagen, así como la Palabra de Dios. Queda así anulada cualquier pretensión ideológica de sometimiento del ser humano a dictados incomprensibles, referidos a una omnipotencia imprevisible.

La encarnación invita a superar cualquier dualismo y conflicto entre inmanencia y trascendencia, entre realidad sagrada e intereses de Dios, y realidad profana e intereses humanos, para establecer el hecho de que Dios habla y actúa su proyecto creador en todo lo humano.

La teología de la praxis cristiana debe esforzarse por trasladar el imaginario religioso de los cristianos al terreno de una experiencia agraciada: a un cristianismo de la gracia, ligado al don que se nos ofrece gratuitamente en Cristo, que se desarrolla en una relación impregnada de perdón y reconocimiento. Dios no se impone, se ofrece. Pero la estructura de esta oferta no tiene nada que ver con un proceso sobrenaturalista, sino con la propia experiencia humana de la realidad y de la historia. Dios no ha de considerarse como una potencia exterior, sino interior al ser humano y al mundo.

Dios está con nosotros para dar a luz la realidad más íntima y profunda que ya somos, por la libre iniciativa de su amor que nos crea y nos salva. Evangelizar, más que dar a los demás lo que no tienen o transmitir una buena noticia perfectamente acabada, consiste en ir hacia ellos para rastrear juntos las huellas del Resucitado, que siempre nos precede. No se trata de dar añadidos de algo caído de lo alto y un tanto ajeno a la persona humana y a su historia,

ni de dictados incomprensibles en nombre de un ser omnipotente e imprevisible, cuando no arbitrario.

PASTORAL MISTAGÓGICA SEGÚN JUAN MARTÍN VELASCO

En un estudio suyo sobre la mistagogía, Juan Martín Velasco señala que la “mistagogía”, o la iniciación en la experiencia del Misterio, debe convertirse en el tema por excelencia de la teología y la acción pastoral en nuestro tiempo. Para él, la razón más importante de este hecho es la toma de conciencia del agravamiento de la crisis del cristianismo, una crisis que venía gestándose desde el comienzo de la Edad Moderna, se extendió en la segunda mitad del siglo pasado al conjunto de la sociedad, y se ha radicalizado hasta convertirse, en los últimos tiempos, en «crisis de Dios» y de la fe en él.

A esa crisis, subraya Velasco, se intentó responder, a partir de los años cuarenta del siglo XX, con el desarrollo de una acción misionera que sustituyera la anterior «pastoral de cristiandad» o «de conservación», que se reducía a promover la práctica cristiana de unas comunidades tenidas por creyentes, e intentaba atraer a su seno y devolver a la práctica cristiana a masas tenidas por «descristianizadas».

Pero la hondura de la crisis es tal que, según Velasco, hace ver irrelevantes las respuestas que se reduzcan a reformas superficiales, a cambios de lenguaje, a arreglos de la fachada de la vida cristiana. Para Velasco, los proyectos de evangelización propuestos hasta ahora han fracasado porque dan por supuesta la existencia de comunidades ya creyentes, posibles sujetos de acciones evangelizadoras destinadas a la conversión de las masas no creyentes, sin haber desarrollado suficientemente una pastoral efectiva de la fe de aquellos a quienes se considera creyentes y a quienes se pretende encomendar la evangelización. El problema fundamental es la crisis de fe y de vida cristiana que padecen las comunidades cristianas y los propios bautizados.

Siendo esta la situación, el problema fundamental no es movilizar a la Iglesia hacia la evangelización, sino hacerla pasar de una “fides implícita” en las verdades tenidas por reveladas y enseñadas por la Iglesia, a la fe personalizada, a ser personalmente creyentes, lo que hace posible el paso por la conversión. En tal situación, subraya Velasco, el problema pastoral por excelencia es hacer pasar a las comunidades cristianas de un cristianismo meramente practicante y militante, a un cristianismo centrado en el ejercicio de la actitud teologal, en la experiencia de Dios y en el cambio radical de vida que esta genera.

Lo anterior exige una “recomposición del creer”, que abarca la renovación de la raíz misma de la vida cristiana y la reconversión de las instituciones que históricamente ha encarnado. Pide un repensar de las expresiones y las justificaciones racionales de esa raíz de la que surge la vida humana y la vida cristiana, pero a la que esas expresiones y justificaciones tal vez no siempre hayan hecho justicia. Se requiere un cambio de rumbo para ser fieles a las intuiciones más radicales y valiosas de la tradición religiosa, sobre todo la representada en el monoteísmo.

Esto es necesario, subraya Velasco, dada la dificultad de mantener la trascendencia en toda su radicalidad y pureza, o la dificultad del ser humano religioso para vivir y pensar su relación de transcendimiento. Es decir, hay que reconocer que no siempre la religión es fiel a su propia intención. Desde siempre se ha expuesto a la idolatría, que consiste en la "ruptura de la trascendencia", en tomar por Dios algo que no es más que una imagen creada por el ser humano para suplirlo y así evitarse el vértigo del profundo transcendimiento, del radical descentramiento que comporta la actitud religiosa auténtica. Una crisis tan radical como la actual está exigiendo una "recomposición del creer", toda una reconstrucción de la institución cristiana, basada en la Escritura y en la tradición, pero leída a la luz de los actuales signos de los tiempos que permitan actualizarla al aquí y al hoy de nuestra historia.

Para el caso del cristianismo, Velasco afirma que se debe ser consciente de la falta de atención en la praxis pastoral ordinaria al cultivo de la dimensión teologal, dada por supuesta en todos los bautizados en virtud de una comprensión de la fe como virtud infundida en los miembros de la Iglesia desde el bautismo y que estos no tendrían más que conservar o no perder, y en la consiguiente reducción de esa praxis a la enseñanza de la "doctrina cristiana", al fomento de la práctica dominical y la recepción de los sacramentos, que eran, junto con algunos preceptos morales, el objeto principal de la catequesis, la predicación ordinaria y las misiones populares.

Dios no puede ser objeto de demostración, pero su Presencia originante se muestra a la razón del ser humano en una serie de indicios que invaden el campo todo de la existencia humana y hacen posible un sinfín de experiencias originales que permiten tomar conciencia refleja de la Presencia que las suscita.

Es indispensable indicar la forma de proceder y la orientación del procedimiento que, con la ayuda de la mistagogía, puede conducir a cada persona a esos resultados. El ejercicio de todo lo más verdaderamente humano constituye el lugar en el que se manifiesta la condición teándrica, humano-divina, del ser humano, y la posibilidad de una constante experiencia de la dimensión teologal. Los actos más propiamente humanos ponen al descubierto, como centro del que proceden, un sujeto que, teniendo su origen en una Presencia anterior a sí mismo, solo puede realizarse tendiendo más allá de sí y recibiendo de ese más allá absoluto su plena realización.

Así lo muestra una elemental fenomenología del hecho humano del conocimiento, de la pregunta del ser humano por sí mismo y, de la forma más clara, del deseo humano. El deseo humano aparece estratificado en una pluralidad de niveles y descansando en un nivel profundo en el que no estamos ya ante deseos que el sujeto tenga y que le remitan a objetos o bienes concretos que satisfagan necesidades no menos concretas, sino en el deseo abisal, sin fondo. Este deseo radical, «deseo natural de ver a Dios», deseo del Bien Absoluto en que se inscriben los deseos de los diferentes bienes concretos, no es ya un deseo volcado hacia unos objetos que puedan satisfacerlo. Es el deseo originado por la presencia-ausente de ese Bien, el vaciado en la persona del Bien infinito que lo atrae hacia sí y que, en lugar de satisfacerse, se ahonda a medida que se aproxima a su término.

La descripción de la dimensión teologal del ser humano, de la condición teándrica, divino-humana, de la persona, pone de relieve cuál ha de ser el primer paso de todo camino hacia la experiencia del Misterio. Para que ese paso sea posible son indispensables dos cosas: que el sujeto adopte una serie de disposiciones que constituyen otros tantos preámbulos existenciales de toda posible experiencia de Dios, y que, a partir de ellas, se decida a dar los pasos necesarios para recorrer el camino que la Presencia de Dios en él hace posible. El ejercicio efectivo de la relación supone una persona que haya profundizado suficientemente su experiencia para poder llegar a ese «más profundo centro del alma» en el que tiene lugar el encuentro personal con Dios.

El encuentro con Dios supone una persona que vive su vida como propia, que no se identifica con las modas del momento, ni con las decisiones que otros toman por ella. Para ser “sujeto” de una relación efectiva con Dios, la persona debe tomar conciencia de sí, asumir su propia vida y decidirse a construir con ella un destino personal singularísimo. Para que el encuentro con el Misterio sea posible, la persona debe pasar de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación de sí mismo. De ahí que un proceso mistagógico realista deba comportar toda una lenta cura de sosiego, concentración, desasimiento, libertad interior, creatividad y, cuando sea necesario, una rehabilitación para lo espiritual, lo personal y el ejercicio de dimensiones que la cultura centrada casi exclusivamente en lo científico, lo técnico y lo económico, como la de las sociedades desarrolladas, puede estar atrofiando o haber atrofiado en las personas.

3.1. De la mistagogía a la pastoral mistagógica

Ya fue señalado antes que, ante la hondura de la crisis por la que atraviesa la Iglesia, Juan Martín Velasco considera irrelevantes las respuestas que se limiten a reformas superficiales, a cambios de lenguaje o a arreglos de la fachada de la vida cristiana. Para él, lo que se exige es una “recomposición del creer”, lo cual implica avanzar hacia una pastoral mistagógica: una pastoral a la altura del Misterio de Dios, término de todo proceso iniciático. Pues mientras el ser humano no capte la evidente indecibilidad de la referencia de su existencia a ese Misterio Absoluto que es Dios, no habrá comprendido lo propio de la mistagogía, que es la que proporciona la verdadera idea de lo divino. Esto exige superar una concepción de la educación religiosa que la reduce al adiestramiento para la vida institucional.

Las grandes líneas de dicha recomposición se resumen, según el autor, en tres pasos fundamentales: a) la recomposición de la experiencia de fe y la consiguiente personalización de la vida cristiana; b) la reconversión de la institución eclesial hacia una comunión de fraternidades; y c) el logro de una forma de presencia en el mundo que evite, por una parte, los intentos de dominio sobre las esferas de la vida social y, por otra, la privatización del cristianismo y la reducción de los creyentes a la insignificancia social y cultural.

La tarea consiste en repensar la aspiración humana a la trascendencia. Hay que prestar especial atención a las múltiples manifestaciones de esa búsqueda de sentido por parte del ser

humano, presentes en la literatura, el arte, la música (es decir, en el lenguaje humano, pero también en el itinerario de la relación religiosa, en el camino de lo sagrado y en la experiencia ética.

Todo ello invita a la Iglesia a optar por una pastoral orientada a la iniciación en la experiencia del Misterio mediante el ejercicio de la actitud teologal, entendida en toda su riqueza. Se trata de un acompañamiento a la altura, al mismo tiempo, primero, de la comprensión del Misterio de Dios, término de todo proceso iniciático; segundo, de la verdadera condición del sujeto al que se busca iniciar; y, tercero, de la situación de crisis de Dios en que se desarrolla dicho proceso en nuestro tiempo.

Sostiene Velasco que el proyecto de recomposición del creer requiere, ante todo, el descubrimiento de un eje que articule los diferentes aspectos de la vida cristiana. Hallar ese eje dará lugar a un perfil determinado de cristianismo, que servirá para definir la identidad que se pretende reconstruir.

La importancia de este eje es mayor si se considera la frecuencia con que, en el cristianismo, se aplica el nombre de fe a elementos aislados de esta, contentándose con una versión tan simplificada que termina por distorsionarla. Suele identificarse la fe con la adhesión a unas verdades tenidas por reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia; con la reducción de la vida cristiana a la aceptación de unas normas de conducta; con una pertenencia más o menos pasiva a la institución eclesial; o con centrarla en la asistencia frecuente a los actos de culto. Se olvida así que lo más profundo de la fe es la adhesión personal al Dios presente en el centro de la persona, revelado en Jesucristo y donado en su Espíritu.

Lo más propio del cristianismo es una fe “experimentada”, es decir, vivida a través de la experiencia del sujeto: la fe necesita esa experiencia, pues no se puede ser creyente por “procuración”. En este sentido, señala Velasco que ser creyente implica algo más que poseer unos hábitos o cualidades, y algo más que realizar ciertos actos: es, ante todo, una forma peculiar de ejercer la existencia que compromete al conjunto del ser personal, desde sus actitudes más radicales hasta las diferentes facetas que lo componen —razón, voluntad, sentimiento, su modo de estar en el mundo y de vivir en sociedad—. Esta experiencia se cataloga como teologal porque tiene a Dios por término, y porque creer en Dios solo puede ser, precisamente, una actitud teologal: Dios es su fundamento.

A la fe experimentada por el sujeto, Velasco la denomina mística. De hecho, entiende por mística la experiencia de la fe vivenciada en formas peculiares de oración, como la oración contemplativa, en la práctica del amor o incluso en el ejercicio de la vida cotidiana, en lo que se conoce como “mística de la cotidianidad”. Una experiencia que constituye una forma singular y particularmente intensa de vivir la fe. Así entendida, la mística no se refiere a los fenómenos extraordinarios y reservados a un número muy reducido de creyentes que pueden acompañar algunas de sus manifestaciones. Se refiere, más bien, a la experiencia de la fe, a la que estamos llamados todos los creyentes y a la que tenemos acceso siempre que vivenciamos y ejercitemos personalmente nuestra condición de tales.

Lo dicho por Velasco en su diagnóstico del ser Iglesia y del ser creyente, en su llamado a recomponer la experiencia de fe y a la consiguiente personalización de la vida cristiana, pone en el centro de la búsqueda una pastoral mistagógica. Esto exige profundizar en el término mistagogia, dada la variedad de significados que se le atribuyen. Uno de los apartados posteriores tendrá como propósito esa tarea.

3.2. La mistagogía ante la crisis de transmisión de la fe

Son numerosos los estudios orientados a la crisis de la transmisión de la fe hoy. La pregunta de fondo en ellos gira en torno al anuncio cristiano en las actuales sociedades seculares, marcadas por el cambio constante, la innovación, la ciencia y la tecnología, el pluralismo social y religioso, y las grandes desigualdades. El desafío consiste en transmitir la fe ya no en contextos uniformes y estables, sino en entornos heterogéneos, dinámicos y mutables. Esta situación exigirá, de modo efectivo, una pastoral mistagógica en los términos expuestos antes y en los desarrollos que se explicitarán en las reflexiones que siguen. Hablar de crisis no significa que sea imposible transmitir la fe hoy. No se trata de una interrupción, sino de un cambio radical en su forma de realización: la transmisión de la fe en la cultura actual no ha desaparecido, sino que se ha transformado.

Para Velasco, esta crisis no se resolverá con simples mejoras de los métodos, adaptación de las instituciones o intensificación del entusiasmo de los evangelizadores. Citando a Metz, sostiene que a la “crisis de Dios” solo se responde con la pasión por Dios, es decir, con una experiencia viva e intensa de lo divino, como la vivida por los místicos de todos los tiempos. Despertar esa pasión exige una transformación radical del conjunto de la acción pastoral de la Iglesia, una verdadera conversión pastoral cuyo rasgo distintivo ha de ser su condición mistagógica: la orientación a suscitar, despertar, iniciar, acompañar y ayudar a madurar en los destinatarios la experiencia del Misterio de Dios revelado en Jesucristo.

Velasco señala las condiciones de este nuevo modelo de transmisión de la fe: el paso de la reproducción de la religiosidad de los padres y maestros a la pluralidad de identidades religiosas entre los jóvenes destinatarios. Esto significa que han roto con el carácter normativo de la tradición y con la regulación de los contenidos por parte de la institución religiosa; han superado la reproducción como simple transmisión de un capital de ideas, normas y valores, y privilegian la experiencia personal como criterio de validación de esos contenidos, entendiendo así el proceso como una reapropiación personal.

De ahí que hoy en día sea necesario no continuar reproduciendo el modelo de transmisión de la cristiandad, basado en el proceso de socialización sociocultural, sino sustituir esa forma de transmisión por herencia por la transmisión bajo la forma de propuesta dirigida personalmente al sujeto, propuesta que le reclama una acogida y una apropiación personal y crítica de la tradición. El cristianismo, afirma Velasco, no puede comunicarse “de estraperlo” , incluido en el lote de la tradición cultural, ni por contagio, que puede excluir el ejercicio de

la razón y la libertad. Requiere la propuesta de quien transmite y la apropiación crítica, lúcida y libre, lo que hace que dicha apropiación se oriente al terreno de la experiencia personal, entendida como elemento central y paso indispensable del proceso.

Esta crisis de transmisión y los cambios señalados llevan a identificar y redescubrir, a modo de respuesta ante las nuevas situaciones, la importancia de la dimensión mistagógica y experiencial de todo el proceso de transmisión, pues ha permitido tomar conciencia de la necesidad de superar la idea de transmisión entendida como el traspaso o la «exportación», por parte de sus agentes a los destinatarios, de una herencia —un caudal de ideas, valores, normas y prácticas— a los que estos serían del todo ajenos y que no tendrían más que recibir y encajar; es decir, no se trata de la donación de una gracia o una fe ajenas al sujeto, reducibles a algo simplemente aportado por el agente de la transmisión.

Es un hecho que toda religión comporta un sistema complejo de mediaciones: creencias, ritos, formas de vida, elementos institucionales. Todas ellas están al servicio de la actitud fundamental y teologal del reconocimiento de una realidad anterior y superior al ser humano, cuyo contenido se resume en la categoría misterio, con la que se hace referencia a la Presencia de la más Absoluta Trascendencia en el fondo de lo real y en lo íntimo de la persona. El problema pedagógico surge cuando, en la transmisión de la fe, solo se educa para centrar la vida religiosa en elementos externos heredados (creencias, ritos, pertenencia social) de la religión en que se ha nacido. De ahí que se confunda el cristianismo con el cultivo y la práctica de esas mediaciones, pero sin ningún tipo de interiorización de las mismas y, más problemático aún, sin relación con el misterio. Eso explica que la iniciación cristiana se reduzca a la transmisión de los sistemas de creencias, ritos y deberes institucionales, que pueden quedar limitados a conductas externas heredadas de una tradición y vehiculadas por una cultura, dejando de lado la experiencia del misterio de Dios, que es precisamente el centro del proceso mistagógico.

En términos mistagógicos, la transmisión ha de entenderse como ayudar al sujeto a prestar atención, a tomar conciencia y a consentir a una Presencia con la que ya ha sido agraciado. Todo proyecto de transmisión ha de tener como centro la posibilitación de una experiencia y debe comenzar por una acción mistagógica: un proceso que acompañe al sujeto y lo conduzca a ese descubrimiento expreso, esa acogida personal en que consiste la fe, del Misterio que lo habita, lo sostiene en el ser y lo atrae hacia sí.

² De Straperlo, nombre de una especie de ruleta fraudulenta que se intentó implantar en España en 1935. Comercio ilegal de artículos intervenidos por el Estado o sujetos a tasa. Es una actividad irregular o intriga de algún tipo, y se usa como sinónimo de mercado negro

Si la mistagogía es la relación por la que el iniciador facilita que el sujeto tome conciencia de la Presencia originante del Misterio en su interior y le ayuda a consentir a la llamada a una existencia divinizada que esa Presencia le dirige permanentemente, transmitir la fe, afirma Velasco, es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios presente en su interior, provocando en ella la adhesión de fe y la experiencia de esa adhesión.

Solo hay transmisión a un sujeto cuando se ha suscitado en él la respuesta que hace posible la adhesión creyente de toda su persona a la Presencia de Dios en él.

Una transmisión así entendida, continúa Velasco, constituye un claro ejemplo de relación interpersonal que exige la personalización entera del proceso. Además, el contenido de la transmisión modifica todos los aspectos de esa comunicación interpersonal. Se trata de una comunicación triangular, a tres polos: el constituido por las dos personas que intervienen en el proceso, más la relación previa de ambas con la Presencia originante que ilumina y atrae tanto a quien transmite como al destinatario de la transmisión. Tarea de la mistagogía es también ayudar eficazmente al sujeto a eliminar los obstáculos que impiden al Misterio aflorar a su conciencia y que dificultan a su voluntad y a su libertad adherirse a esa acogida personal.

4. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD DE INFORMACIÓN Y DE LA COMUNICACIÓN

Los distintos estudios sobre la situación de las religiones hoy se refieren a la importancia de la experiencia religiosa; nos encontramos, podría decirse, en la era de lo experiencial. De ahí la relevancia de ahondar en qué consiste dicha experiencia, así como en las posibilidades y dificultades propias de las religiones para suscitarla y acompañarla. Para el caso de la Iglesia católica, ya hemos abordado esta problemática desde diferentes perspectivas, subrayando los diversos aspectos y situaciones institucionales, sociales y personales que han de considerarse en su globalidad y complejidad.

Un aporte significativo en esta búsqueda son los estudios realizados por Lluís Duch. Para Duch, el problema de fondo en la Iglesia hoy para acompañar los anhelos y búsquedas espirituales es de comunicación, y no es una cuestión exclusiva de hoy. Señala que es fácil comprobar que los sistemas religiosos no siempre han sido agentes eficientes y responsables de las praxis comunicativas con las cuales se ha de crear la comunión y la comunidad. En el caso actual esto se agrava, porque, aunque las religiones transmitan gran cantidad de información haciendo uso de las nuevas tecnologías, su situación es de incomunicación creciente con sus contemporáneos y con sus propios adeptos. Por ello, el futuro saludable y humanizador de la religión dependerá de la contextualización de la comunicación en el aquí y el ahora, y para lograrlo ha de redescubrirse el centro neurálgico de la religión. Por todo ello, para Duch la categoría comunicación ayuda a entender el presente de las religiones, en un contexto marcado por un desencuentro cada vez mayor en medio de una avalancha colosal de informaciones religiosas, políticas y culturales sin precedentes en ningún otro momento de la historia.

Al hablar de comunicación hay que dejar claro, desde un principio, que no se trata de un asunto limitado a la presentación o exposición de los contenidos doctrinales o morales. Se requiere comprender que la comunicación religiosa posee un grado de complejidad muy notable, debido a que en ella intervienen un gran número de elementos que deben ser analizados y contextualizados. Estos componentes, que forman parte de cualquier otra forma de comunicación humana, son: símbolo, narración, tradición, historia, ética, culto, corporeidad, transmisión, comunidad e información. Duch, en su estudio, otorga mayor peso y realce —por considerarlos imprescindibles y determinantes— al símbolo, al culto y a la narración, también por ser estos los indicadores más elocuentes de la crisis de comunicación en las religiones hoy, y de modo especial en la Iglesia católica.

4.1. La comunicación

El ser humano se constituye mediante procesos informativos y procesos comunicativos. Hay que distinguirlos porque cumplen funciones muy diferentes y, con frecuencia, opuestas en todos los campos de la existencia humana, especialmente en el de la religión. Esta distinción es hoy más necesaria en medio de las sociedades que algunos llaman de la información y otros de la comunicación, dado que, cuanta más información hay, menos comunicación se produce. Esto afecta a todos los ámbitos de la sociedad, incluidas las religiones. Como afirma Duch: “Nunca como en la actualidad los sistemas sociales habían segregado tanta información, consejos, doctrina, normativa y tomas de postura. Y, con todo, nunca como ahora las comunidades religiosas se habían encontrado en una situación de alarmante incomunicación sin precedentes, que tiene características preocupantes”.

La sociedad de la información se caracteriza por el constante crecimiento de los ritmos sociales y por las innumerables posibilidades de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías. Con ello se ha llegado a afirmar que hoy «todo es comunicación». Sin embargo, existe una crisis de comunicación en el mundo actual: ese lema no es consciente del peligro del acriticismo, que impide detenerse a pensar. Es la negación práctica del trabajo crítico, pues la crítica supone un momento reflexivo sobre la realidad de uno mismo en conexión con la realidad del otro. Tampoco permite ver el riesgo de que tanta información, lejos de crear vínculos de comunión, dé origen más bien a una fuerte incomunicación.

Ante esta situación, es claro que las religiones, más que ofrecer un diluvio de informaciones, deben entenderse como procesos comunicativos y narrativos. Desde esta perspectiva, Duch es muy crítico del modo en que la Iglesia ha recurrido a los canales actuales de información, y señala que los resultados han sido decepcionantes: la avalancha de contenidos religiosos suele convertirse en un muro sólido para la auténtica comunicación, tanto cuando esta se ofrece en forma de espectáculo más o menos lúdico como cuando recurre a la amenaza o al chantaje moral. La presencia en estos medios puede llevar también a un modelo de Iglesia de tipo sectario o a la elaboración de una religión a la carta, convirtiendo así la Buena Nueva en un simple catálogo de preceptos y normas.

No es lo mismo estar informado que hallarse comunicado. La comunicación, estrictamente hablando, no depende de la cantidad de información que se posee, sino de una especie de “elaboración cordial” a la que uno somete los datos de que dispone, a fin de establecer vínculos éticos y afectivos consigo mismo y con los demás. Son estos vínculos los que verdaderamente configuran la comunión y la comunidad, mientras que la información tiende a la dispersión, a un incesante aumento de datos, a menudo reunidos de forma caótica y pronto olvidados. La comunicación, por el contrario, es un proceso de concentración y purificación que busca situar a los interlocutores en una misma órbita afectiva, dado que viven —o lo intentan— con los mismos sentimientos y las mismas actitudes fundamentales. La auténtica comunicación promueve, al mismo tiempo, la sintonía cordial y la verdadera libertad, e implica el reconocimiento de la necesidad que tenemos del otro, quien a la vez nos escucha y es escuchado por nosotros.

Etimológicamente, comunicar significa poner en común o hacer en común: establecer relaciones con alguien o con algo que no nos pertenece y que, además, se encuentra a cierta distancia física y mental de nosotros. Comunicar y comunicarse implica la voluntad de establecer vínculos que siempre deben mantener esa distancia y que, por eso, no deben resolverse en un simple proceso de asimilación o identificación. La comunicación consiste en establecer nexos compartidos; designa el paso de lo individual a lo colectivo, pero manteniendo la unidad en la diversidad, porque es salvaguarda eficaz y pacífica del derecho a ser diferente en la igualdad. La comunicación tan solo es posible si la intención del otro habita en mi cuerpo o si mis intenciones habitan en el suyo. Sin esta cohabitación recíproca, la comunicación resulta imposible y, como máximo, puede haber un intercambio de informaciones de tipo religioso, político o cultural.

La comunicación tiene lugar en el marco de las diversas y sorprendentes historias que configuran la vida de los seres humanos, y tiene como finalidad fundamental “poner en común” todos aquellos elementos materiales e inmateriales que son promotores de vida y que crean comunión más allá de las diferencias entre las personas y sus intereses. Dos factores hacen posible que la comunicación sea un acontecimiento vivo y generador de vida: la palabra y la comunidad. El primero se refiere al medio esencial empleado por la comunicación humana; el segundo, al ámbito en cuyo interior suelen desarrollarse los procesos comunicativos.

La expresión palabra abarca el conjunto de los lenguajes (expresividades) que permiten al ser humano representar polifónicamente las diferentes facetas y modalidades de su humanidad, a fin de poder manifestarse a sí mismo. Por tanto, el terreno de la palabra no se reduce a la pura oralidad, sino que abarca también otros campos expresivos humanos, como la gestualidad, las artes y la ética.

Por lo que toca a la comunidad, Duch, citando varios estudios, señala el uso indiscriminado de este término y, al mismo tiempo, la dificultad de encontrar en la vida real verdaderas comunidades. Con todo, ha de reconocerse que la comunidad es el lugar privilegiado de la comunicación —sobre todo de la religiosa— mediante el conjunto de transmisiones que debe

recibir el ser humano para integrarse política, religiosa y socialmente en una determinada tradición de vida, de acción y de sentimientos más o menos compartidos.

Lo más propio de la comunidad es el hallarse directa e inmediatamente los unos frente a los otros. En la comunidad ideal no hay estructuras de poder, sino de autoridad, entendida esta como tal en la medida en que se «desposee» a sí misma para que los demás crezcan. En ella no existe ningún tipo de normatividad ni de regulación jurídica para ejercer el control por medio de los roles o del estatus social de sus miembros. Duch reconoce que este tipo de comunidad, a la que llama ideal, solo se ha dado en los momentos aurorales de los grupos humanos y religiosos, pues muy pronto empiezan a hacer acto de presencia las regulaciones jurídicas y los esquemas de poder, con la finalidad —se afirma— de salvaguardar la vida comunitaria. En la vida humana, los procesos de institucionalización parecen inevitables: pronto se impone la necesidad de normalizar y legalizar la vida colectiva mediante el establecimiento de codificaciones legales que instituyen los límites entre el adentro y el afuera. En ese momento, la comunicación directa e inmediata que ha de constituir el nexo vital entre los miembros se reduce a unos estándares reglamentados y controlados, que sitúan a los integrantes de la comunidad en estatus apriorísticamente regulados. Esta tendencia a la institucionalización y a la regulación debería orientar a los contextos sociales y religiosos sucesivos a evitar el riesgo de la burocratización y el anonimato.

Si la comunidad consiste en un encontrarse muy de cerca los sujetos de un determinado grupo humano, reduciendo al máximo las «mediaciones legales», la comunicación será esa palabra inmediata que, al mismo tiempo, me explica y nos explica desde una dimensión cordial, lejos del pragmatismo y del utilitarismo. Palabra inmediata hace referencia a esa especie de aliento vivificante que, en la verdadera comunicación, suprime o, al menos, disminuye las distancias jerárquicas, económicas y culturales entre los miembros de la comunidad. También alude a un movimiento, a una moción de dentro hacia fuera, porque es el mismo espíritu que resuena en el corazón de todos y establece, en medio de las diferencias, una unanimidad cordial que es el fruto más perceptible de la vida comunitaria como espacio de generosidad espiritual.

La auténtica comunicación religiosa —y, en el fondo, cualquier comunicación humana— tan solo puede acontecer en un ámbito de cordialidad, de real afectividad y, en definitiva, de confianza, garantes de la fidelidad de quienes intentan vivir en y de esa misma atmósfera espiritual. La calidad de la relacionalidad comunicativa es el indicador más fiable de humanidad y de comunicación. Por eso, la forma propia de existencia de todas las religiones debería ser la comunidad, pues esta es la consecuencia de la comunicación en comunión propiciada por procesos de transmisión portadores de vida y de esperanza, no solo para sus fieles, sino para toda la humanidad.

Los términos comunicación, comunidad y comunión son tres facetas constitutivas de una misma realidad: la religión con toda alteridad (Dios y todo otro) que, en forma de pensamiento, acción y sentimiento, es inseparable de las religiones en cuanto tales. Por eso,

subraya Duch, puede afirmarse con rotundidad que, en un tiempo y espacio concretos, más allá de la retórica del uso, la calidad de esa comunidad, comunicación y comunión propia de una determinada religión es la prueba más efectiva y auténtica de la veracidad de su mensaje, de la buena nueva que proclama y de la vida espiritual y material que anida en el corazón de sus fieles.

4.2. La religión como proceso comunicativo

Varios estudios señalan que el aspecto más controvertido de la crisis religiosa actual no es la secularización, sino el pluralismo. En la sociedad plural, la autoridad de las tradiciones religiosas queda relativizada y, en algunos casos, hasta totalmente desacreditada.

Nuestro tiempo se caracteriza por una psicologización generalizada no solo de la religión, sino del conjunto de los sistemas sociales y de las relaciones humanas. Para el caso de las religiones, esto consiste en centrar la búsqueda religiosa en el ámbito de la experiencia, y ya no en lo social ni en las especulaciones intelectuales. La experiencia emocional constituye así el fundamento del sentimiento religioso, es decir, de la religión personal, que se distingue de las manifestaciones de la religión institucional, las cuales tendrían un valor secundario. Por eso, entre los estudios de las religiones y sus transformaciones se suele distinguir entre religiones de «primera mano», basadas en la experiencia emocional, y religiones de «segunda mano», que serían los sistemas eclesiásticos. Esto lleva también a afirmar que lo que las personas buscan hoy es religión y no tanto religiosidad. Por eso, la erosión de lo sagrado puede entenderse como la disolución de la creencia en los mitos y en los dogmas eclesiásticos, acompañada de una disminución visible en la participación en los ritos tradicionales y del debilitamiento del poder material y espiritual de ciertas instituciones religiosas.

En la actualidad, a la inversa de lo que sucedía en otros tiempos, y a causa de un giro histórico en la articulación de la conciencia religiosa, lo que constituye el núcleo central del comportamiento religioso es mucho más la búsqueda que la recepción. En palabras de Duch, esto significa que se trata mucho más de un movimiento de apropiación que de la devoción incondicional de otras épocas, por lo cual la religión se desvela y retorna más en los individuos que en las Iglesias. Todo lo que depende de una explicación última, de la toma de posición sobre el sentido, ha sido devuelto a la responsabilidad del individuo. Sin apenas excepción se detecta en todas partes que el «nosotros colectivo», tan decisivo e influyente hasta hace poco en el mundo católico, se ha disuelto en su práctica totalidad y, sobre todo para las generaciones jóvenes, parece como si nunca hubiera existido.

Aunque se niegue esta realidad o se permanezca de espaldas a ella, es un hecho que, en este contexto, los llamados “equivalentes funcionales” de lo religioso han adquirido hoy una excepcional importancia. Estos se imponen porque, en espacios y tiempos concretos, se han convertido en encarnaciones vivas de lo religioso —o, mejor, de lo político-religioso— para un buen número de personas. Entre ellos se cuentan el Estado, el partido político, un líder político o determinadas instituciones.

Lo descrito, señalará Duch, produce un profundo cambio en la recepción e interpretación de la religión cristiana, algo que ha sido muy difícil de asumir y asimilar por parte del sistema eclesiástico. Lo que ha acontecido es la superación o desaparición de la cristiandad como contexto para transmitir y comunicar lo religioso; es decir, la disolución institucional que experimenta la religión entendida como «cemento social» de las colectividades humanas. Lo que motiva esa transformación es la intervención decisiva del sujeto individual, por encima del corpus eclesial colectivo, en la experiencia cristiana de la fe; o, expresado de otra manera, la progresiva afirmación del individualismo en todas las esferas de la vida, incluida la religiosa.

Lo que se presenta es una verdadera subversión en los comportamientos del sujeto religioso. En la cristiandad, la vida religiosa de los individuos se hallaba minuciosamente preconstituida y estabilizada; la adhesión a los marcos doctrinales del grupo, así fuera solo formal, era la cuestión decisiva. El sujeto religioso se presentaba en la vida pública como un sujeto colectivo, que difuminaba por completo las fisonomías personales de sus miembros.

Ahora, en cambio, asistimos a un desmantelamiento de esa figura religiosa. La consecuencia es que cada vez son más quienes no aceptan ningún tipo de conformidad a las pautas religiosas o morales de carácter externo, y cada vez son más aceptadas las formas de vida espiritual que se originan en el propio yo y que, por lo mismo, satisfacen las necesidades religiosas del sujeto. Esta situación, para Duch, puede calificarse como un proceso de “desconfesionalización” o de pérdida generalizada de identidad confesional, que tiene consecuencias no solo en el ámbito religioso, sino que puede detectarse en todos los ámbitos de la vida social y política.

Todas estas reflexiones llevan a una necesaria resituación del mensaje cristiano. Hay que replantearse la pregunta cristiana por antonomasia: quién es Cristo hoy para nosotros. El reto consiste en que Cristo y su mensaje sigan interesando y resultando atractivo más allá de las lógicas institucionales y de los apoyos del contexto, pues el futuro del cristianismo está en todos aquellos que encuentran interesante eso de ser cristianos. En la actual coyuntura es necesario asumir que el cristianismo ya no posee el monopolio religioso y moral. Pero también es importante entender, a diferencia de la figura eclesial y religiosa de la época de la cristiandad, que el mensaje cristiano no tiene como finalidad organizar la sociedad. Lo que se requiere de quienes encuentren interesante eso de ser cristianos es que sean, proféticamente, testigos de Jesús de Nazaret: un testimonio que se ofrece en un mundo complejo, con múltiples opciones posibles y no siempre coincidentes, lo que obliga a cada cristiano que, responsablemente, quiere seguir a Jesús a traducir en términos concretos de vida cotidiana su fe y su condición de discípulo.

4.3. Comunicación y comunidad religiosa: la importancia de la memoria

Todo este proceso incide poderosamente sobre la memoria humana. En efecto, los actuales ritmos de vida —frenéticos, incoherentes y repentinos— obligan al individuo a participar, a menudo en medio de una total desarmonía interna y externa, en diversos mundos vitales que, cada uno por su cuenta, poseen sus propios retazos de memoria. Le resulta difícil trazar

una narración mínimamente cohesionada de su presencia en el mundo, es decir, de su propio proceso de identificación religiosa y social.

Además de lo dicho, es importante también reconocer que, a diferencia de las sociedades premodernas, las actuales ya no son sociedades de memoria en sentido tradicional. En aquellas se intentaba conservar intacto el pasado, porque se creía que era una herencia preciosa e indispensable para la vida, que había que transmitir fielmente a las generaciones futuras. En ellas, la memoria sagrada era un dato inmune a toda discusión o duda, porque tenía sus orígenes históricos en un tiempo anterior al tiempo mismo y participaba de su plenitud.

Lo anterior no significa que la memoria deje de ser un elemento fundamental en la constitución del ser humano y de los grupos humanos. Pero sí puede afirmarse que, en relación con la situación social y religiosa, es adecuado hablar de una «memoria provisional y coyuntural», desconocida en otros tiempos, que vendría a ser la forma propia de recordar en una época en la que el gran valor o la gran perspectiva es una forma de presente extraordinariamente efímera y sin raíces.

Lo dicho hasta aquí muestra el impacto de estos cambios sobre las religiones, entre ellas la cristiana, dada la importancia y el valor fundamental que tienen en ellas —y en su comunicación— la memoria y la tradición.

Toda religión es una comunidad de memoria. Esta reviste una relevancia excepcional en la existencia humana y, muy especialmente, en el mundo de las religiones. El trabajo histórico del recordar nos permite poner en común, dinamizar y comunicar el conjunto de simbolismos de una determinada tradición religiosa, política y social, tanto en dirección al pasado como al futuro, porque uno y otro pertenecen constitutivamente a todo presente.

El trabajo de memoria pone de relieve que, fundamentalmente, el ser humano es un heredero que debería administrar y transmitir comunicativamente a las generaciones futuras diversas herencias que hay que contextualizar y recrear. Los creyentes de todas las religiones también son herederos que, en cada momento presente, deben actualizar y contextualizar sus herencias, haciéndolas visibles y vivibles, evitando que caigan bajo el criterio del poder, de la rutina o del desencanto.

Para captar adecuadamente el alcance y la significación del nexo entre religión y memoria, hay que tener en cuenta la importancia decisiva que tiene el acontecimiento fundador para la posteridad de cada universo religioso concreto, ya que ese acontecimiento debe seguir siendo un pasado presente: al mismo tiempo inagotable y contemporáneo para los creyentes de todos los tiempos y condiciones. Su eficacia ha de ser transhistórica e inagotable, de modo que en cada aquí y ahora pueda creerse que vuelve a hacerse presente y salvador, es decir, contextualizado siempre de nuevo en función de los retos e interrogantes que los seres humanos se plantean individual y colectivamente. Es la memoria religiosa la que permite la “resurrección” del acontecimiento fundacional de las religiones en los creyentes y en sus comunidades, sobre todo en el culto y en el ejercicio de la misericordia.

4.4. Comunicación y comunidad religiosa: la importancia de la tradición

La memoria y la tradición ayudan a no quedarse en la información religiosa y a pasar a la comunicación, la comunidad y la comunión religiosas. En la actualidad nos encontramos en una época de destradicionalización. Con todo, la comunicación religiosa hace necesaria e importante la tradición. La cultura y la religión se encuentran estrechamente vinculadas en el enseñar y el aprender, pero ambas resultan irrealizables sin una referencia explícita a una determinada tradición, es decir, a unas ciertas conversaciones.

En todas las religiones, el concepto de tradición posee una importancia decisiva, ya que las creencias, los libros sagrados, las acciones litúrgicas, los códigos morales, los lugares de peregrinación, las prácticas devocionales y, por encima de todo, las transmisiones constitutivas de la comunidad religiosa son productos que se han ido solidificando y concretando en el camino histórico recorrido por una determinada tradición religiosa que, con algunos cambios, se va transmitiendo y encarnando en la historia de generación en generación.

Etimológicamente, la palabra tradición proviene de los verbos tradere y transmittere. El primero se refiere a algo que se da: un artefacto material o espiritual que cambia de propietario. El segundo, en cambio, pone el acento en el acto mismo de un sujeto humano que es protagonista y heredero, individual o colectivo, de una transmisión concreta. Se trata de una acción consciente y deliberada de quien recibe esa transmisión y que se siente personalmente implicado en que algo material o espiritual cambie de manos.

Para que haya auténtica tradición, además de los objetos materiales o espirituales que se transmiten, es necesario que se dé el gesto mismo de la transmisión y de la recepción, es decir, la reflexión y la acción de un sujeto que, con cierta conciencia, percibe en clave biográfica la diferencia cuantitativa y, sobre todo, cualitativa entre el antes y el ahora. La auténtica tradición es una acción comunicativa y contextualizadora, con cuyo concurso los individuos y los grupos humanos integran algunos fragmentos del legado cultural de sus antepasados en su propio presente, a fin de hacerlo vivible para sí mismos, pero también de estar en condiciones de transmitir su herencia cultural, religiosa y social a la posteridad.

La auténtica tradición es un proceso de recreación: un proceso de relectura, de relacionarse y religarse crítica y reflexivamente con el pasado, de acuerdo con las exigencias y los retos del momento presente. Es la recolocación y la reelección del mensaje que se debe anunciar y del cual se ha de ser testigo, de esa buena nueva, social o religiosa, que se quiere comunicar.

Toda tradición religiosa implica una movilización específica de la memoria colectiva. Esta consiste en una serie de actos de rememoración, a fin de que las religiones puedan ejercer en cada momento la capacidad soteriológica que les es propia. La memoria colectiva, en nuestras sociedades plurales, cumple sobre todo una tarea narrativa, de modo que el acontecimiento que en el pasado dio origen a la comunidad religiosa pueda irrumpir con su fuerza y actualidad en medio de cada momento presente.

4.5. Comunicación y comunidad religiosa: la importancia del símbolo

En la cultura occidental actual se impone un único lenguaje, el técnico-económico, sobre todos los demás. Se admite como verdadero todo lo que es susceptible de ser verificado empírica o experimentalmente. De este modo, todos los demás lenguajes se ven atacados y desprestigiados por la ley de la eficacia, de la oferta y la demanda, y del rendimiento técnico-económico. Esto afecta a dos lenguajes propios de la experiencia y comunicación religiosa: la liturgia y el símbolo. Los lenguajes religiosos no entran en la lógica de la eficiencia, la producción y la manipulación, pues estos últimos son unívocos, tienen un solo sentido que, en cada aquí y ahora, debe definirse sin equívocos. Los lenguajes que emplea la religión, en cambio, se mueven en un ámbito completamente distinto: el de la gratuidad, la insinuación, la diferencia entre el decir y el querer decir, como ocurre en el lenguaje de las parábolas. Son lenguajes transgresores que conducen al ser humano más allá de los límites marcados por los intereses y por el afán de poder. Con ellos irrumpe, como epifanía, lo Absoluto, lo Innombrable, lo Inefable, que se deja nombrar y empalabrar siempre de modo inadecuado, insuficiente y limitado. Para Duch, son un lenguaje trampolín, porque para el encuentro con el Absoluto hay que ir más allá de ellos.

Como se dijo antes, la expresión palabra humana contiene el conjunto de los diversos lenguajes y expresividades que permiten al ser humano representar polifónicamente las diferentes facetas y modalidades de su humanidad. Por tanto, no se reduce a la oralidad, sino que abarca todos los campos expresivos humanos, como la gestualidad, las artes figurativas, el símbolo y la ética.

Frente a la reducción lingüística, es necesario reconocer que la capacidad simbólica constituye algo esencial e imprescindible para el correcto ejercicio de nuestra humanidad. El símbolo es elemento central no solo de las sociedades humanas, sino también de nuestra vida cotidiana. La constitución de la cultura, como modo común de vida de determinados grupos humanos, es, entre muchas cosas, obra de la actividad simbólica, que organiza el espacio y el tiempo para que se vuelvan habitables para ellos.

El pensamiento simbólico da más importancia al cómo de la expresión (arte, religión, amor) que al qué de aquello pretendidamente manifestado. Por eso el símbolo está más vinculado con los afectos que con los efectos. El lenguaje simbólico, a diferencia del lenguaje didáctico ordinario, no se dirige al exterior, sino al interior del ser humano. Esa incapacidad de hablar al interior explica la dificultad comunicativa actual de los símbolos religiosos: aunque se acuda a ellos, solo se habla al exterior.

En relación con la religión, el símbolo no se limita a ofrecer al ser humano una serie de informaciones más o menos curiosas o espectaculares, sino que propiamente lo pone en comunicación y comunión experiencial con la fuente de la vida.

El símbolo tiene además la capacidad de expresar el misterio, de abrirnos a él. De ahí su fuerza esencial en la comunicación, comunión y comunidad en toda experiencia religiosa. En palabras de Duch, los símbolos son los artefactos que sirven para expresar indirectamente lo inexpresable; tienen la función de manifestar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última que son imposibles de formular de otros modos. Por eso el símbolo es el modo de presentar lo impresentable, de hacer visible lo invisible, de volver sensible lo inteligible, de comunicar lo incommunicable. Un símbolo no comprende, no explica, sino que alude, más allá de sí mismo, a un sentido trascendente, inconcebible, oscuramente intuido, que las palabras de nuestro lenguaje no pueden expresar adecuadamente. El símbolo es una evocación de lo ausente, o en términos religiosos, una invocación a lo ausente, que nunca será enteramente presente. El símbolo permite que Dios sea Dios, e impide que el ser humano lo use o manipule a su antojo. No es un ser que ponemos a nuestra disposición para que satisfaga nuestros intereses y deseos.

Toda religión tiene sus símbolos propios, que son traducciones culturales de lo simbólico, lo cual implica que existe en relación con ellos una hermenéutica espiritual para que, en lugar de tener que asignar a cada símbolo un sentido abstracto, se pueda descubrir el acontecimiento del alma que se halla en el origen de ellos. Y ello muestra la relación estrecha en la comunicación religiosa entre símbolo, memoria, tradición y narración.

4.6. Narración y comunicación religiosa

Para Duch, la temática en torno a la narración es de una importancia fundamental tanto para la comunicación humana como para el mantenimiento y la recreación de una determinada tradición religiosa. Señala que el proceso comunicativo y el proceso narrativo son expresiones equivalentes. Y para el caso de las religiones, existe también un vínculo estrecho entre los universos religiosos y la narrativa. Y para el caso del cristianismo, hay que recordar que la primera comunidad fue fundamentalmente una comunidad narrativa y no una comunidad argumentativa. Aún más, Dios es también un narrador. Dios se hace presente al ser humano en la historia, en el marco de la vida cotidiana. Por lo demás, Dios no es accesible a través de pruebas, categorías morales o reflexiones meramente conceptuales. Todo ello plantea un reto al cristianismo: modificar no solo el discurso sobre Dios en sí, sino también la narrativa de su historia con el ser humano.

En este sentido, la narración religiosa es y debería ser una categoría fundamental del presente y del futuro en la comunicación de la experiencia religiosa, más aún en este contexto de sobreinformación que tiende a la dogmatización. La comunicación religiosa no debería centrarse en el ámbito de la explicación y la racionalización de sus contenidos dogmáticos, litúrgicos y jurídicos, sino en poner en movimiento el dinamismo de la interacción narrativa, para que los creyentes puedan alcanzar la experiencia del más allá de la materialidad de la palabra y de los gestos.

Toda religión debe constituirse como un nosotros narrativo, porque mientras sea lo que dice que es, será una comunidad rememorativa y anticipativa. La narración es el conjunto de todos aquellos acontecimientos y acciones mitológicas e históricas que se consideran como pautas conformadoras de la propia identidad personal y colectiva. Toda religión, si no quiere convertirse en una religión muerta, debe ser un proceso narrativo de carácter iniciático centrado en las cuestiones fundamentales de toda existencia humana.

La religión, independientemente de sus características, siempre se presenta bajo el aspecto de memoria. Los enunciados narrativos tienen la función de organizar nuestro pasado en relación con el presente y el presente en función del pasado. La relación que establecen las religiones tanto con el pasado como con el futuro tiene una configuración narrativo-comunitaria. La evocación de la tradición, activada mediante la memoria y la narración, permite captar la estructura comunitaria como fundamento último y decisivo de toda religión viviente. Para el caso del cristianismo, las narraciones que circulan en la tradición cristiana tienen la función de reforzar los vínculos de pertenencia entre todos los miembros de la comunidad cristiana, cronológicamente separados, pero en comunión, formando el único cuerpo de Cristo.

Las auténticas narraciones son aquellas que poseen un acusado carácter sapiencial, porque son irreductibles a un conjunto de fórmulas o de conceptos “objetivamente correctos”. Estas se caracterizan por poseer un plus sapiencialmente activo, orientador y terapéutico. Duch otorga mucha más importancia a la hermética (sabiduría) que, a la hermenéutica, la cual se ocupa de la comprensión y de los mecanismos que la hacen posible en los diversos momentos históricos. La hermética tiene como finalidad la transformación profunda desde las mismas raíces del individuo, mientras que la hermenéutica suele limitarse a la adquisición, la conceptualización y la clasificación de unos determinados saberes. Esta última se mueve en el campo de la “*explicatio*”; la hermética, en cambio, se refiere al ámbito de la “*implicatio*” emocional de los sujetos humanos. La hermenéutica exige una cierta distancia del intérprete respecto a lo que debe interpretar; la hermética es un ejercicio de inmersión y de descubrimiento, mientras que la vía sapiencial abre nuevos niveles, no tanto en lo que hay que interpretar como en las profundidades emocionales del mismo intérprete. De este modo, la narración es mucho más que la información de una verdad abstracta y despersonalizada: posee una decisiva incidencia en lo que se hace, se piensa y se siente.

BIBLIOGRAFÍA

- Berzosa, R. (2006). *Transmitir la fe en un nuevo siglo*. Desclée De Brouwer.
- De la Fuente, E. (2008). *La transmisión de la fe. Hacia una Iglesia de puertas abiertas*. Monte Carmelo.
- Gallagher, M. (2012). *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*. Sal Terrae.
- Luis, L. (2011). El cristiano del siglo XXI: un místico. *Monte Carmelo*, 119(1).
- Moral, J. M. (2007). *Ciudadanos y cristianos. Reconstrucción de la teología pastoral como teología de la praxis cristiana*. San Pablo.
- Moral, J. M. (2013). *Jóvenes sin fe. Manual de primeros auxilios para reconstruir con los jóvenes la fe y la religión*. PPC.
- Moral, J. M. (2018). *Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*. Elle Di Ci.
- Rahner, K. (1969). *Espiritualidad antigua y actual*. Taurus.
- Rahner, K. (1971). *¿Crees en Dios?* Taurus.
- Rahner, K. (1972). *La gracia como libertad*. Herder.
- Rahner, K. (1974). *Cambio estructural en la Iglesia*. Ediciones Cristiandad.
- Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Teología. (1991). *La transmisión de la fe en la sociedad actual*. Verbo Divino.
- Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto Superior de Pastoral. (2013). *Por una pastoral renovada de la experiencia cristiana. Invitar a la fe hoy*. Verbo Divino.
- Velasco, J. M. (1996). *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. PPC.
- Velasco, J. M. (2002). *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Sal Terrae.
- Velasco, J. M. (2015a). El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología. *Teología y Catequesis*, (132), 37-64.
- Velasco, J. M. (2015b, junio). *Mística y pastoral juvenil*. Red de Pastoral Juvenil. <https://rpj.es/wp-content/uploads>



SOBRE EL AUTOR:

**PADRE MANUEL JOSÉ
JIMÉNEZ RODRÍGUEZ**

Sacerdote de la Arquidiócesis de Bogotá. Doctor en Teología Pastoral, con énfasis en pastoral juvenil y catequesis, por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Posdoctorado en Ciencias Sociales: Infancias y Juventudes, por la Universidad de Manizales y la Universidad de São Paulo.

Miembro del Consejo Internacional de Catequesis del Dicasterio para la Evangelización. Miembro de la Sociedad de Catequetas de América Latina. Asesor de la editorial Casa del Catequista (Guadalajara). Asesor de catequesis indígena y campesina en México. Docente de la Maestría en Innovaciones Pastorales de la Universidad Minuto de Dios.

En la cartilla 1 se presenta la mistagogía a partir del Directorio para la catequesis del año 2020, resaltando sus aspectos más sobresalientes. Asimismo, se profundiza en el llamado a la mistagogía en el contexto del sínodo sobre la nueva evangelización y en la Encíclica del papa Francisco, *Evangelii Gaudium*. Este apartado no se limita a subrayar las frases del directorio, también aborda una mirada valorativa de este a través de reflexiones y otros estudios.

Los números de la siguiente colección son los siguientes:

1. Número 1. La mistagogía en el contexto de un nuevo directorio para la catequesis.
2. Número 2. Un nuevo y novedoso contexto sociorreligioso.
3. Número 3. Centralidad de la mistagogía en la teología y en la pastoral.
4. Número 4. La mistagogía.
5. Número 5. Mistagogía e iniciación cristiana.



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización

