

LA MISTAGOGÍA:

DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

5



Mistagogía e iniciación cristiana



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización



LA MISTAGOGÍA: DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

**CARTILLA N.º 5
MISTAGOGÍA E INICIACIÓN CRISTIANA**

P. MANUEL JOSÉ JIMÉNEZ RODRÍGUEZ



Observatorio
Arquidiocesano
de Evangelización

La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, N.º 5. 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:

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 5

MISTAGOGÍA E INICIACIÓN CRISTIANA

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**



La mistagogía: dimensión constitutiva de la iniciación cristiana, N.º 5. Mistagogía e iniciación cristiana

© 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

Marcos Alexander Quintero Rivera, 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

1 CONTEXTO SOCIO-RELIGIOSO ACTUAL

- 1.1. Fin del teísmo
- 1.2. La imagen del vino y la copa
- 1.3. Reconceptualizar la “espiritualidad”
- 1.4. El conocimiento silencioso
- 1.5. ¿Qué ofrecen las tradiciones religiosas?
- 1.6. Las organizaciones religiosas y el proceso interior o espiritual

2. LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL

- 2.1. Inteligencia espiritual y religión
- 2.2. Los poderes y capacidades de la inteligencia espiritual
- 2.3. Vida espiritual en la sociedad digital
- 2.4. La inteligencia espiritual y la iniciación cristiana

3 TRANSFORMACIÓN DE LO RELIGIOSO Y CAMBIO EN LO SAGRADO

4 LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN CONTEXTO

- 4.1. La espiritualidad
- 4.2. La espiritualidad cristiana

5. BIBLIOGRAFÍA

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 involucra 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 diciente 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.

nm

N.º 5

MISTAGOGÍA E INICIACIÓN CRISTIANA

Todo lo relacionado con la iniciación cristiana es un asunto de primer orden en la Iglesia de hoy y de mañana. Ya lo viene siendo, pero lo será aún más. Quien quiera reflexionar sobre el futuro de la Iglesia debe adentrarse en la iniciación cristiana. No solo porque es una acción de importancia indiscutible en el proceso de hacerse cristiano, al ser la etapa que articula y sirve de bisagra entre la fase misionera y la pastoral, sino también por la importancia que adquiere dentro del propósito de configurar una Iglesia sinodal, tal como lo destaca el documento final del sínodo sobre esta cuestión.

El papa Francisco repitió insistentemente que la sinodalidad es una “dimensión constitutiva” de la Iglesia; por eso se habla de “Iglesia sinodal”. A ello añadía: “Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra Sínodo”. La Iglesia del futuro será sinodal o no será. El camino de la sinodalidad es el que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio.

Es mucho y amplio lo que puede decirse sobre la Iglesia sinodal y la sinodalidad. Para centrar nuestra reflexión, acudimos a un documento de la Comisión Teológica Internacional del año 2018, titulado *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, cuya finalidad es ofrecer algunas líneas útiles para profundizar teológicamente en el significado de este compromiso, junto con una orientación pastoral acerca de las consecuencias que de él se derivan para la misión de la Iglesia.

Ahondando en el concepto, señala que, aunque el término y la noción de sinodalidad no aparezcan explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, puede afirmarse que esta instancia se encuentra en el corazón de la obra de renovación que aquel promovió. Sobre todo, en su eclesiología del Pueblo de Dios, que destaca la común dignidad y misión de todos los bautizados en el ejercicio de la multiforme y ordenada riqueza de sus carismas, de su vocación y de sus ministerios. La sinodalidad, en este contexto eclesiológico, indica la forma específica de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios, que manifiesta y realiza en concreto su condición de comunión al caminar juntos, al reunirse en asamblea y al participar activamente todos sus miembros en la misión evangelizadora. El concepto de sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en

la vida y la misión de la Iglesia. La sinodalidad no designa un simple procedimiento operativo, sino la forma peculiar en que la Iglesia vive y opera.

También afirma que, en la Iglesia, la sinodalidad se vive al servicio de la misión, pues ella existe para evangelizar. Todo el Pueblo de Dios es sujeto del anuncio del Evangelio: cada bautizado está convocado a ser protagonista de esa tarea, porque todos somos discípulos misioneros. Los fieles están llamados a testimoniar y anunciar la Palabra de verdad y de vida, en cuanto miembros del Pueblo de Dios profético, sacerdotal y real en virtud del bautismo. Una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable; en el ejercicio de la sinodalidad está llamada a articular la participación de todos, según la vocación de cada uno.

De este modo, la sinodalidad expresa la condición de sujeto que corresponde a toda la Iglesia y a cada uno de sus miembros. La vida sinodal da testimonio de una Iglesia constituida por sujetos libres y diversos, unidos entre sí en comunión, que se manifiesta de forma dinámica como un solo sujeto comunitario. El Pueblo de Dios, en su totalidad, es interpelado por esa original vocación sinodal.

En la línea de este documento, cabe añadir que la sinodalidad interroga en profundidad todas las prácticas evangelizadoras, el modo de ser Iglesia, de formar cristianos y de conformar comunidad. Para el caso de este estudio, y desde la perspectiva mistagógica que hemos asumido, es claro que ni el bautizado ni la comunidad pueden ser sujetos en los términos que exige la sinodalidad si no han sido acompañados, si no tienen experiencia del misterio de Dios. Esto cuestiona las prácticas tradicionales de iniciación cristiana, que no nos hacen sujetos ni de la respuesta personal, ni de nuestra condición de bautizados, ni de nuestro ser Iglesia y sujetos en ella.

Para el caso nuestro de América Latina, pero problema compartido por toda la Iglesia, basta con reconocer la condición de tantos bautizados sociológicos o no convertidos o no adheridos. Todas las distintas conferencias generales del episcopado han reconocido y subrayado esta realidad. También lo han hecho gran cantidad de estudios. Pero la quinta conferencia, la de Aparecida, es la que puede ser un punto de quiebre en este asunto. Ella reconoce que en América Latina “tenemos un alto porcentaje de católicos sin conciencia de su misión de ser sal y fermento en el mundo, con una identidad cristiana débil y vulnerable” (DA 286). Esta realidad

Constituye un gran desafío que cuestiona a fondo la manera como estamos educando en la fe y como estamos alimentando la vivencia cristiana; un desafío que debemos afrontar con decisión, con valentía y creatividad, ya que, en muchas partes, la iniciación cristiana ha sido pobre o fragmentada. Se impone la tarea irrenunciable de ofrecer una modalidad operativa de iniciación cristiana que, además de marcar el qué, dé también elementos para el quién, el cómo y el dónde se realiza (DA 287).

La relación entre iniciación cristiana y sinodalidad la destaca también el documento de trabajo del sínodo sobre la nueva evangelización y transmisión de la fe, aunque no use estas palabras,

incluso sea anterior al sínodo sobre una Iglesia sinodal. En este documento se afirma que es necesario revisar nuestras prácticas bautismales.

El futuro rostro de nuestras comunidades depende mucho de las energías invertidas en esta acción pastoral, y de las iniciativas concretas propuestas y realizadas en vista de una reconsideración y de un nuevo lanzamiento de dicha acción pastoral. El modo en el cual la Iglesia en Occidente sabrá gestionar esta revisión de sus prácticas bautismales dependerá el rostro futuro del cristianismo en su mundo y la capacidad de la fe cristiana de hablar a su cultura.

Es cierto que no usa la expresión iniciación cristiana. Pero también es claro que se requiere de un concepto amplio de prácticas bautismales, para que no se limite el llamado a introducir solo algunos cambios de forma en la tradicional práctica del bautismo de niños. Lo que se requiere es una verdadera iniciación mistagógica a la experiencia del misterio, al encuentro con Cristo, a un auténtico camino discipular. En otras palabras, realizar una verdadera iniciación cristiana a partir de una mistagogía que es constitutiva al ser de la Iglesia, de la iniciación cristiana y de la vida cristiana.

1. EL CONCEPTO DE INICIACIÓN

Sobre la iniciación cristiana es posible encontrar múltiples definiciones. Es un asunto ampliamente estudiado. Ubaldo Montisci, estudioso italiano, sugiere que el concepto de iniciación cristiana sea examinado críticamente, ya que hoy en día parece estar inflado y, precisamente por ello, existe el riesgo no solo de una pérdida de significado, sino también de una aproximación peligrosa en el estudio teórico y de confusión en su aplicación catequético-pastoral. Para ello conviene también relacionarlo con el concepto de iniciación desde la antropología y las religiones, para luego sí reflexionar sobre la iniciación cristiana en sentido estricto.

Semánticamente:

- viene de in- (en) = introducirse, entrar dentro de. Designa todas las mediaciones o ritos por los que se entra en un grupo determinado, asociación, religión.
- Históricamente: tiene una referencia fundamental en la religión de los misterios de *Eleusis*. Iniciarse supone vivir una experiencia que permite entrar en los “misterios”, participar de su salvación.
- Desde la etnología y la fenomenología religiosa: indica un conjunto de ritos y de enseñanzas orales, cuya finalidad es producir una radical modificación en el estatuto social o religioso de la persona que es iniciada.
- Sentido más actual: más allá del sentido religioso, designa un proceso de aprendizaje o de socialización, por el que se realiza una introducción progresiva, en el conocimiento de una teoría, de una doctrina, de una práctica técnica, de una disciplina o de una profesión.

Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a un cambio ontológico del régimen existencial. El novicio emerge de la prueba ritual como un ser totalmente diferente: se ha convertido en otra persona. Las diferentes tipologías pueden agruparse en una única categoría ritual-ideológica unificadora: la de muerte-resurrección: la iniciación consiste en el paso del individuo de un estatus religioso o social (muerte) a un nuevo estatus (resurrección, nuevo nacimiento). El paso de un estado previo a una condición “diferente” a la anterior parece ser la característica que une a las iniciaciones, más allá de otras distinciones: “El término iniciación, en su sentido más general, indica un complejo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una modificación radical del estatus religioso y social de la persona que va a ser iniciada”.

Desde la antropología y las ciencias de la religión, la iniciación es un fenómeno humano general, que obedece al proceso de adaptación que todo ser humano se ve obligado a vivir en relación con el ambiente físico, cultural, social y religioso. Toma diferentes modalidades según los pueblos y las épocas. Tiene una doble dimensión: personal y grupal (comunitaria). La iniciación afecta tanto al individuo como a la comunidad que inicia y que acoge. Hace referencia a la introducción progresiva de una persona en una nueva experiencia, en una realidad hasta ahora desconocida para ella, a través de la transmisión de unos conocimientos y del paso por unos ritos establecidos, después de los cuales la persona comienza a considerarse y es reconocida por los otros como miembro del nuevo grupo.

En la iniciación hay elementos que se repiten sistemáticamente: las instrucciones, cuyo objetivo es revelar los secretos del grupo —es decir, sus propios valores y normas—; las prácticas rituales, pruebas que deben superarse para la plena integración en el grupo; la temporalidad, ya que la iniciación tiene una duración programada, pues se requieren un tiempo y un espacio definidos para la nueva experiencia; y la regulación social, es decir, la institucionalización del camino, que permite controlar y verificar la autenticidad de la iniciación. Otro aspecto presente en todas las tipologías descritas es la corporeidad, que debe considerarse una condición fundamental de toda iniciación.

En la Iglesia de los orígenes, la iniciación cristiana tuvo como referente la tradición judía y las religiones místicas. En estas últimas, el término “misterio” deriva del latín *mysterium* y del griego *musterion*, y en ese contexto significa “secreto, rito o doctrina”. Una persona que siguiese tal “misterio” era un *mystes*, “uno que se ha iniciado” (de *myein*, cerrar), en alusión al secreto —al cierre de “los ojos y la boca”—, ya que solo al iniciado se le permitía observar y participar en los rituales. Se llamaba misterios al conjunto de pruebas y ritos que el aspirante debía cumplir para ser aceptado como miembro de pleno derecho de la religión. Estos son formas de pedagogía primitiva que parten de la premisa de que el verdadero conocimiento o comprensión es el resultado de la asimilación de la información a través de la totalidad del ser humano. En esta representación mística, el iniciado recibe información simultánea de tipo intelectual, emocional y físico, al ser el personaje activo de dicho drama. Así, se convierte en el dios o el héroe.

Desde todos estos elementos, Montisci ofrece una aproximación al concepto de iniciación: la iniciación es una acción simbólica, personal y social, que permite a uno o más individuos acceder a una nueva capacidad y existencia. Específicamente, se constituye por un recorrido guiado a través del cual se realiza un paso que reorganiza al sujeto y lo integra en el grupo, haciéndolo partícipe de su vida y produciendo un efecto regenerador tanto en él como en la comunidad.

Puntos comunes entre estas iniciaciones y la iniciación cristiana:

- En ambos casos se trata de una experiencia en la que había que entrar, sin que fuera necesario hacerlo en nombre de la tradición familiar o social.
- En ambos casos se anuncia una salvación a la que se accede simultáneamente por medio de unos ritos y de una iluminación perteneciente al orden del conocimiento revelado o reservado a quien podía recibirlo.
- También resultan comunes el aspecto institucional de las celebraciones y la solidaridad entre los “concelebrantes”.

Para Montisci, si bien existen algunos puntos en común con otras iniciaciones —cabe destacar que la judía tuvo una gran influencia en la cristiana, especialmente al principio—, no debe ignorarse que esta última presenta peculiaridades propias y que entre ambas hay un salto cualitativo. En particular, debe considerarse su significado teándrico-eclesial: la intervención de Dios, el compromiso con la renovación interior del creyente y la acción de la Iglesia, con el misterio pascual de muerte y resurrección en su centro. Otras peculiaridades de la iniciación cristiana son el fundamento y la motivación histórico-salvíficos; la libre elección y acogida de la propuesta de fe; y su apertura universalista, referida al hecho de que todos los seres humanos pueden acceder a la Iglesia. Otro aspecto, a menudo no lo bastante destacado en la iniciación, es la dimensión escatológica: esta es una llamada a la iniciación definitiva, al último paso, donde el viaje realmente llegará a su fin.

2. ¿QUÉ ES LA INICIACIÓN CRISTIANA?

Como se señaló, son varias las definiciones que se pueden encontrar sobre lo que se entiende por iniciación cristiana. Por ejemplo, Borobio, a partir de la comparación de la iniciación cristiana con las iniciaciones antropológicas y religiosas, la define así:

Es aquel proceso por el que una persona es introducida al misterio de Cristo y a la vida de la Iglesia, a través de unas mediaciones sacramentales y extrasacramentales, que van acompañando el cambio de su actitud fundamental, de su ser y existir con los demás y en el mundo, de su nueva identidad como persona y como creyente.

Por su parte, Montisci, con el propósito de contar con una comprensión de iniciación cristiana que sea la más compartida por todos, afirma que esta, como todas las iniciaciones, se produce mediante un proceso dialéctico que se resume en las expresiones “iniciar” y “ser iniciado”. La

primera enfatiza en la acción y la colaboración personal en el itinerario iniciático; la segunda destaca de forma privilegiada la intervención de la comunidad eclesial. En realidad, cabe precisar que la iniciación “objetiva” (la que se da libremente) y la iniciación “subjetiva” (la que se recibe activamente) son dos aspectos complementarios e integrales de un mismo proceso. Con ello, Montisci destaca que el nudo fundamental que debe desatarse para aclarar la realidad de la iniciación es la clarificación de la relación existente entre la acción de la celebración sacramental —que por gracia introduce a la vida cristiana— y el proceso educativo que, a través de la catequesis y la pastoral, pretende inspirar en las personas una respuesta personal, responsable y libre. Frente a esto, el mismo autor señala que existen esencialmente dos perspectivas desde las que se estudia la iniciación cristiana, y que reflejan puntos de vista que luchan por armonizarse entre sí: la catequético-pedagógica y la teológico-litúrgica.

La primera encuentra a su representante más significativo en el belga Joseph Gevaert, quien propone utilizar el término “iniciación cristiana” para designar el proceso de formación o crecimiento —lo bastante amplio y debidamente articulado— constituido por elementos catequéticos, litúrgico-sacramentales, comunitarios y conductuales, indispensable para que una persona pueda participar, con libre elección y madurez adecuada, en la fe y la vida cristianas. No es tanto el sacramento lo que automáticamente “hace” al cristiano, sino la conversión y la fe de la persona en Cristo, requisito indispensable para recibir los sacramentos que la incorporan a Cristo y a la Iglesia. Los elementos que forman parte de un aprendizaje integral de la vida cristiana son resumidos por Gevaert de la siguiente manera:

- a) Catequesis (inicial o primera evangelización, catecumenal o fundamental);
- b) Aprendizaje de la oración y la vida litúrgica, y celebración de los sacramentos;
- c) Experiencia de comunidad cristiana e inserción progresiva en la comunidad existente;
- d) Crecimiento en el compromiso social, caritativo y apostólico.

Además, la iniciación cristiana no puede extenderse a toda la vida ni confundirse con el crecimiento y la maduración que acompañan a la existencia misma; a diferencia de otras formas de catequesis, considera únicamente el itinerario a través del cual uno se convierte en cristiano:

La iniciación cristiana se refiere al proceso global a través del cual uno se convierte en cristiano; por lo tanto, atañe únicamente a los procesos de formación cristiana —integrados por los sacramentos de la iniciación— que son necesarios e indispensables para poder participar con suficiente conciencia en la vida cristiana.

Por lo tanto, incluye la evangelización adecuada, la elección personal de Cristo (conversión), la capacidad de participar en las principales expresiones de la vida cristiana y la incorporación sacramental.

La perspectiva teológico-litúrgica denuncia una acentuación del perfil pedagógico del discurso que descuida el momento sacramental. De manera más general, quienes abordan el tema desde esta óptica destacan la primacía de la iniciativa de Dios, la unidad de los tres sacramentos que la constituyen y el peculiar concepto de “entrada” en una nueva realidad de vida. Un punto de referencia fundamental es la definición propuesta por Rinaldo Falsini, para quien la iniciación cristiana es la transformación radical del cristiano realizada mediante la participación en el Misterio Pascual de Cristo, a través de los tres sacramentos —el bautismo, la confirmación y la Eucaristía— y de su adhesión a la fe, lo que implica la plena adhesión a la Iglesia y el inicio de una nueva existencia.

Esta perspectiva, además, reivindica el papel determinante de los sacramentos: “los sacramentos son el sujeto, y la iniciación es el objeto, el efecto de su acción. Son los sacramentos los que 'inician'”. El elemento sacramental tiene una importancia decisiva en el camino de la iniciación. Existe un vínculo inseparable entre los sacramentos y la fe, relación que el itinerario, con sus etapas y su valor pedagógico, fortalece y desarrolla. De hecho, la fe se manifiesta plenamente en el sacramento: no puede reducirse a la adhesión intelectual a ciertas verdades ni a la ejecución de ciertos mandamientos. Si bien implica ciertamente una dimensión veraz y ético-existencial, en una perspectiva más sintética y abarcadora se configura como una relación con Jesucristo y con su historia, que culmina con la Pascua. Y es precisamente gracias a la celebración sacramental que esta relación se materializa en el gesto ritual simbólico mediante el cual la Pascua se hace presente y se ofrece al creyente.

Montisci, teniendo en cuenta estas aportaciones, ofrece la siguiente formulación de lo que él entiende por iniciación cristiana:

designa la transformación radical del cristiano mediante la participación en el Misterio Pascual de Cristo, realizada por la mediación de la Palabra que conduce a la fe y mediante los sacramentos del bautismo, la confirmación y la eucaristía, con la consiguiente integración en la Iglesia y el inicio de una nueva existencia. Es el proceso de formación, suficientemente amplio y adecuadamente articulado en el tiempo, indispensable para que una persona participe libre y responsablemente en la fe y la vida cristianas.

La diferencia, el salto cualitativo garantizado por la Iglesia, reside en la divinización del ser humano a través de los sacramentos, realidad que se hace cada vez más consciente en él mediante el dispositivo educativo que implementa la comunidad creyente.

En un apartado anterior citamos una definición tomada de un documento orientador de la Conferencia Episcopal Española. La asumimos como punto de partida, que a medida que avancen las reflexiones se irá ampliando y enriqueciendo con aportes del Magisterio, de otras conferencias episcopales y de otros estudiosos.

Tomando como base este documento, elaboramos la siguiente descripción de la iniciación cristiana:

- La iniciación cristiana es un don de Dios que recibe la persona humana por la mediación de la madre Iglesia. Solo Dios puede hacer que el ser humano renazca en Cristo por el agua y el Espíritu. Su originalidad esencial consiste en que Dios tiene la iniciativa y la primacía en la transformación interior de la persona y en su integración en la Iglesia, haciéndola partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. Se trata de una realidad misteriosa en la que la persona, auxiliada por la gracia divina, responde libre y generosamente al don de Dios, recorriendo un camino de liberación del pecado y de crecimiento en la fe hasta sentarse a la mesa eucarística.
- La iniciación cristiana, por tanto, ha de entenderse en primer término como obra de la Santísima Trinidad en la Iglesia. De ahí que se lleve a cabo mediante un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial. Es la inserción de un candidato en el misterio de Cristo, muerto y resucitado, y en la Iglesia, por medio de la fe y de los sacramentos.
- Quienes acogen el mensaje divino de la salvación, atendiendo a la invitación de la Iglesia, son acompañados por ella desde el nacimiento a la vida de los hijos de Dios hasta la madurez cristiana básica. En este sentido, la iniciación cristiana es la expresión más significativa de la misión de la Iglesia y, como ya se ha indicado, constituye la realización de su función maternal, al engendrar a la vida a los hijos de Dios.
- La iniciación cristiana tiene su origen en la iniciativa divina y supone la decisión libre de la persona que se convierte al Dios vivo y verdadero, por la gracia del Espíritu, y pide ser introducida en la Iglesia. Por otra parte, no puede reducirse a un simple proceso de enseñanza y formación doctrinal, sino que ha de considerarse una realidad que implica a toda la persona, la cual ha de asumir existencialmente su condición de hijo de Dios en el Hijo Jesucristo, abandonando su anterior modo de vivir, mientras realiza el aprendizaje de la vida cristiana y entra gozosamente en la comunión de la Iglesia, para ser en ella adorador del Padre y testigo del Dios vivo. Como participación en la naturaleza divina, se realiza mediante el conjunto de los tres sacramentos: el bautismo, que es el comienzo de la vida nueva; la confirmación, que es su afianzamiento; y la Eucaristía, que alimenta al discípulo con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para transformarlo en él.

Salta a la vista el fin de la iniciación cristiana y la gran riqueza de elementos que la componen, que de modo muy simplificado podemos condensar en los siguientes: don de Dios, respuesta de acogida del don por parte de la persona humana, mediación de la Iglesia, transformación interior, sacramentos de iniciación, catequesis y acompañamiento.

Una tríada de elementos podría sintetizar la riqueza de estos componentes:

- a) Don de Dios;
- b) Respuesta de fe, conversión y acogida del don por parte de la persona;
- c) Mediación de la Iglesia o de la comunidad. Esta mediación eclesial está al servicio de articular la iniciativa de Dios y la iniciativa humana, es decir, la Palabra divina que atrae y la respuesta de la persona que se adhiere a ella.

Elemento distintivo de la iniciación cristiana es la iniciativa divina. Afirma el texto de referencia para la catequesis de la Conferencia Episcopal Francesa que su originalidad esencial consiste en que Dios tiene la iniciativa y la primacía en la transformación interior de la persona y en su integración en la Iglesia, haciéndola partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. Se emplea el verbo “iniciar” en voz pasiva: el sujeto activo es Dios. Se es iniciado por Dios mismo, que nos hace partícipes de su vida.

Fabián Esparafita resalta de la iniciación cristiana tanto la dimensión de don como la de respuesta de acogida a él y de dejarse transformar por él. Señala, como muchos otros, que se trata de un acontecimiento salvífico: Dios es quien toma la iniciativa y sale al encuentro del ser humano con su Palabra y el don de la gracia por los sacramentos. Esta gracia es la que atrae y otorga gratuitamente el don de la fe y de la salvación. Quienes acogen en libertad esta buena noticia son acompañados por la Iglesia y participan del misterio pascual, que transforma interiormente sus corazones.

Si bien la iniciación cristiana ha sufrido numerosas adaptaciones, ha conservado, tanto en la teoría como en la práctica, la comprensión inicial del proceso transformador del sujeto que acepta la Buena Nueva de Jesús y se dispone, por la inmersión en el misterio divino y fortalecido por el don del Espíritu Santo, a hacerse uno con Cristo. Este proceso, que se realiza interiormente en el corazón de la persona, se manifiesta exteriormente a través de ritos que expresan sus disposiciones o la preparan para ello, y de tres momentos sacramentales íntimamente vinculados que lo sellan con la gracia de Dios. Es un proceso por el cual quienes sienten cierta inquietud por el misterio del Señor Jesús van asumiendo para sí el proyecto de esta vida nueva que él propone; se transforman interiormente por la conversión y la fe, y se incorporan y participan plenamente, con distintos gestos y acciones rituales, del misterio de Cristo y de su Iglesia.

El encuentro entre la gracia de Dios y el ser humano requiere la mediación de la Iglesia. Esta es también una constante en la comprensión de lo que es la iniciación cristiana, y así lo destacan igualmente los documentos que seguimos de la Conferencia Episcopal Española. El documento *Custodiar y alimentar*, al explicar la naturaleza de dicha mediación, recuerda que la iniciación cristiana tiene la peculiaridad de que la iniciativa en la transformación de la persona y en su integración en la Iglesia la tiene Dios. Es una acción gratuita del Padre, que actualiza aquí y ahora, por la Palabra y los sacramentos, lo que su Hijo realiza en la Iglesia, y por la acción del Espíritu Santo, que inspira, ilumina, guía y conduce a quien es llevado a iniciarse como cristiano. Es, pues, la acción del Espíritu Santo en el corazón de cada persona la que hace germinar el don de la fe. A la Iglesia corresponde la función de ser mediadora, mediación que se ejerce al sembrar, regar y cultivar la apertura del ser humano a Dios para, de esta forma, conjugar la gratuidad divina y la libertad de la persona.

En esta perspectiva se puede comprender lo que se entiende por pedagogía de la iniciación, tal como lo explica un documento conjunto de la Asociación de Catequetas de España. Para ellos, esta pedagogía acompaña la respuesta libre del ser humano al don de Dios.

Por ello ha de entenderse como un itinerario que trata de reunir las condiciones favorables para ayudar a las personas a dejarse iniciar por Dios, quien se comunica a ellas. La pedagogía de la iniciación mira, por tanto, siempre a la persona, con el deseo activo de hacer posible en ella una apertura espiritual. Su fruto es la realización, en cada persona, del acto mismo de Dios que la atrae hacia sí. En este sentido, es una auténtica mistagogía de la vida cristiana.

2.1. La comunidad cristiana: sujeto de la iniciación cristiana

En los apartados anteriores se ha destacado la importancia de la mediación de la Iglesia en la iniciación cristiana. En la definición de esta se afirmó que es un don de Dios que recibe la persona humana por la mediación de la madre Iglesia. Con ello se subraya que la catequesis es una acción esencialmente eclesial. Su verdadero sujeto es la Iglesia que, como continuadora de la misión de Jesucristo Maestro y animada por el Espíritu, ha sido enviada para ser maestra de la fe. Por ello, imitando a la Madre del Señor, conserva fielmente el Evangelio en su corazón, lo anuncia, lo celebra, lo vive y lo transmite en la catequesis a todos aquellos que han decidido seguir a Jesucristo (DGC 78).

La catequesis es esencialmente un acto de tradición, ya que la Iglesia inicia al catecúmeno en “su doctrina, vida y culto” (DV 8), y le transmite todo lo que ella cree, todo lo que es. Corresponde especialmente a la catequesis el cometido de fundamentar el sentido eclesial de la fe del catecúmeno, y ello porque, al ser “la fe cristiana una fe eclesial”,

la Iglesia proporciona a la catequesis su objeto, es decir, el misterio de Cristo tal como es creído y profesado por el pueblo de Dios; su medio vital, es decir, las comunidades cristianas que, vinculadas en la comunión, la constituyen; y su meta, que consiste en hacer del catecúmeno un miembro activo de la vida y misión de la Iglesia”. Función principal de la catequesis es ese servicio a la unidad de confesión de fe (CC 71).

La comunidad es el sujeto de la catequesis. La iniciación cristiana tiene su origen en una comunidad que confiesa, anuncia, vive y celebra su fe en el Dios Trino, y requiere de ella como el vientre materno donde se nace y se crece en esa misma fe. La finalidad de todo el proceso es la común profesión de fe de la Iglesia en el único Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es en esta común profesión donde el creyente y la comunidad encuentran su vocación y misión.

La comunidad cristiana es el origen, camino y meta de la iniciación cristiana y de la catequesis. De ella nace siempre el anuncio del Evangelio, que invita a hombres y mujeres a convertirse y a seguir a Jesucristo. Es esa misma comunidad la que acoge a quienes desean conocer al Señor y adentrarse en una vida nueva: los acompaña en su itinerario catequético y, con solicitud maternal, los hace partícipes de su propia experiencia de fe, incorporándolos a su seno. La iniciación cristiana reclama a la comunidad como el contexto vital, la atmósfera, el espacio existencial, el ámbito donde se aprende a vivir la fe en Cristo, en la Iglesia, para el mundo. La pedagogía catequística es eficaz en la medida en que la comunidad cristiana se convierte en referencia concreta y ejemplar para el proceso de fe de cada uno.

La pedagogía de la iniciación es una pedagogía comunitaria, porque es obra de creyentes que aportan a las personas todo lo que puede permitirles mantenerse en la vida como tales. Pide a las comunidades cristianas que reúnan las condiciones favorables para que las personas hagan realidad la “opción de creer”; les pide, en definitiva, que hagan posible, en quien desea tomar esa opción, la acogida de aquello que nos construye como creyentes en la Iglesia.

Tan importantes son la mediación y el protagonismo de la comunidad que el Directorio General para la Catequesis afirma que “la catequesis corre el riesgo de esterilizarse si una comunidad de fe y de vida cristiana no acoge al catecúmeno (...). El acompañamiento que ejerce la comunidad a favor del que se inicia se transforma en la plena integración de este en ella” (DGC 69). Esto lleva a Villepelet a afirmar que el desafío comunitario es, sin duda, el más difícil de detectar en el plano catequístico, pero también el más decisivo para el futuro del cristianismo y para su credibilidad en el mundo occidental. En la misma línea se sitúa el catequeta belga Fossion, quien sostiene que, si la iniciación cristiana quiere tener una oportunidad en nuestro tiempo, necesita transparentar realmente el elemento comunitario de manera visible y encarnada en comunidades que sean sacramento de la presencia del Espíritu del Resucitado. La recuperación de procesos de iniciación que respondan a la dinámica propia del crecimiento y la maduración de la fe-conversión ha de llevar a replantear necesariamente el proyecto mismo de Iglesia que se quiere promover y construir, debido a que la iniciación está en la raíz de lo que somos como comunidad cristiana. El problema de la Iglesia, podríamos decir, no está en el mundo, sino en ella misma.

Sobre ello se refirió el documento de trabajo del sínodo sobre la nueva evangelización que, al desarrollar diferentes conceptos de esta, señalaba que puede entenderse como la pregunta por el sujeto de la evangelización, es decir, por la calidad de vida y de evangelización de las comunidades. Con ello se deja de ver el problema solo de manera extrínseca, y se pone en discusión a toda la Iglesia en su ser y en su modo de vivir:

La nueva evangelización compromete a todos los sujetos eclesiales (individuos, comunidades, parroquias, diócesis, conferencias episcopales, movimientos, grupos y otras realidades eclesiales, religiosos y personas consagradas) en vista de una verificación de la vida eclesial y de la acción pastoral, tomando como punto de análisis la calidad de la propia vida de fe y su capacidad de ser instrumento de anuncio, según el Evangelio.

Para Salvador Pié-Ninot, el reto que se presenta a la teología y a la catequesis es proponer de un modo nuevo a la Iglesia como sujeto primero de la fe: una ecclesiología que parta de la convicción de que el tema de la Iglesia necesita un descentramiento, para concebirla no tanto como término y objeto de la fe, sino como el modo y el ámbito comunitario-sacramental desde donde esta se profesa, se celebra y se atestigua, y así recuperar el “creer en la Iglesia” como un “creer eclesialmente”. La Iglesia no forma parte del centro de la fe ni es su término, sino que es el lugar y el contexto propio de ella, al ser comunidad sacramental. Manifiesta así su carácter comunitario, necesario para la profesión de fe cristiana, como expresión del creer en Dios eclesialmente, y manifiesta también su condición de comunidad convocada y que convoca, comunidad llamada y que llama, comunidad que escucha y que proclama.

La Iglesia es madre de la fe. Ser cristiano es insertarse de modo libre y personal en la fe del pueblo de Dios, que se transmite de generación en generación. Al ser la fe cristiana una fe eclesial, se afirma también que la fe nos es dada: de hecho, nadie se la ha dado a sí mismo. El creyente la recibe de otro; la recibimos de la Iglesia. Y, al ser esta la primera que cree, su fe es previa a la de cada uno de los creyentes. “La fe nace en la Iglesia, conduce a ella y vive en ella” (CIC 166-168). La fe de la Iglesia Madre precede, engendra, conduce y alimenta la nuestra; nace y crece de su memoria. La “fe no es una carrera en solitario”. En palabras de Pié-Ninot, la Iglesia exime a los creyentes de la necesidad de procurarse individualmente lo que ella misma aporta (palabra, creencias, sacramentos, ministerios). De esta forma se supera el inmediatez de la propia experiencia mediante la articulación de largo recorrido que representa la conexión con la tradición religiosa eclesial, general e institucionalizada. En este sentido, el creyente se inserta así históricamente en una larga cadena de testigos —la historia de la Iglesia— que evita atribuir un valor absoluto a la propia experiencia individual.

Las conclusiones de Aparecida resaltan la relación estrecha entre comunidad e iniciación cristiana, pues no solo destacan la dimensión constitutivamente comunitaria de la fe, sino que muestran también cómo la comunidad es el ámbito de la iniciación y cómo esta, a su vez, conforma a aquella, al afirmar: “una comunidad que asume la iniciación cristiana renueva su vida comunitaria y despierta su carácter misionero” (DA 291). Estudiosos como André Fossion hablan de comunidades iniciáticas o iniciadoras: son aquellas que cuentan con un dispositivo iniciático y lo ofrecen. Este, aunque tiene como centro la iniciación cristiana de quienes están llegando a la fe, se estructura a partir de la necesaria articulación y retroalimentación de cada una de las etapas del proceso de evangelización —la misionera, la iniciática y la pastoral— y, de modo particular, de la articulación entre el primer anuncio y la iniciación cristiana, tal como lo señala el Directorio General para la Catequesis:

Al definir la catequesis como momento del proceso total de la evangelización, se plantea necesariamente el problema de la coordinación de la acción catequética con la acción misionera que la precede y con la acción pastoral que la continua. Hay, en efecto, elementos que preparan a la catequesis o que emanan de ella. En este sentido, la vinculación entre el anuncio misionero, que trata de suscitar la fe, y la catequesis de iniciación, que busca fundamentarla, es decisiva en la evangelización. La coordinación interna de la catequesis, con vistas a que la Iglesia particular ofrezca un servicio catequético unitario y coherente, exige la vinculación entre la acción misionera y la acción catecumenal, de modo que se impliquen mutuamente. La renovación catequética debe cimentarse sobre esta evangelización misionera previa (...). Solo a partir de la conversión, y contando con la actitud interior de quien cree, la catequesis propiamente dicha podrá desarrollar su tarea específica de educación de la fe” (DGC 62, 276-277).

Fossion se detiene a describir en detalle cómo funciona un dispositivo iniciático cristiano y destaca cuatro características esenciales:

- Ante todo, requiere un tejido comunitario fraterno. Cuando un candidato se presenta para caminar en la fe, lo primero que hay que hacer no es enseñarle las verdades de fe, sino abrirlo a un espacio de fraternidad, de mutua acogida y de hospitalidad compartida

en nombre del Evangelio. Esto equivale a decir que todo el proceso iniciático estará siempre intrínsecamente vinculado a la propuesta de una libre pertenencia a la comunidad cristiana; no está desvinculado, en otras palabras, de un sentimiento de pertenencia —que habrá que confirmar y profundizar— a dicha comunidad. Nos iniciamos en ella y por ella: es el lugar y el agente de esta iniciación, y es solidariamente responsable de ella. Por eso, hoy más que nunca, necesitamos comunidades cristianas fraternas que superen las generaciones y que constituyan, por su misma vida, un medio al que los recién llegados deseen unirse y en el que quieran participar.

- Segunda característica: un dispositivo iniciático ofrece experiencias que “dan que pensar”. Estas hacen reflexionar y son la ocasión, o el punto de partida, del aprendizaje: es, en otras palabras, la puesta en práctica del principio mistagógico. Se vive una experiencia, y esta se convierte en el punto de apoyo para una reflexión, un aprendizaje o también una enseñanza. La didáctica clásica parte de una enseñanza y avanza hacia su aplicación; el proceso iniciático sigue el movimiento inverso: parte de la práctica, y esta es el punto de partida para un proceso de reflexión. En dicho proceso, la experiencia que el catecúmeno está llamado a vivir es, en primer lugar, la de comunidad cristiana en sus diferentes aspectos: comunitario (*koinonía*), litúrgico (*leitourgia*), caritativo (*diakonía*) y testimonial (*martyría*). La comunidad, en este sentido, es el “libro abierto” que el catecúmeno está llamado a leer y al que ha de añadir su propia página: es la pedagogía evangélica del “venid y lo veréis” (Jn 1,39).
- La tercera característica del proceso iniciático es que su alimento es el compartir fraterno en torno a los Evangelios, o también al Credo, unido siempre a la experiencia de la vida y de la comunidad cristiana. Ese compartir fraterno va edificando así, poco a poco, y articulándose con lo vivido, una inteligencia de la fe que la hace comprensible, plausible y deseable. Este trabajo requiere también tiempo, pues supone transformar imágenes que a veces están sólidamente fijadas y que pueden ser erróneas, tergiversadas, mal construidas y hasta aberrantes. El proceso iniciático exige, pues, un esfuerzo intelectual, lo que no significa que la fe esté reservada a los intelectuales, sino que todo el mundo, sea quien sea, ha de poner en movimiento su inteligencia: somos, necesariamente, creyentes con inteligencia.
- Finalmente, la cuarta característica es que el proceso está jalonado por etapas marcadas ritualmente, que cada cual atraviesa libremente y a su propio ritmo, hasta que el deseo ha madurado. El itinerario catecumenal, en este sentido —con sus distintas etapas rituales: entrada en el catecumenado, llamada decisiva, escrutinios, entrega del Símbolo, sacramentos de iniciación—, es un modelo en el que debe inspirarse toda catequesis. Lo importante es que las etapas y su sentido estén claramente definidos y se conozcan desde el comienzo, aunque el modo de recorrerlas, así como la duración de la preparación, puedan variar según el libre caminar de las personas. No existe, en este sentido, un itinerario catequético fijo, un *prêt-à-porter*; cada uno debe vestirlo a su manera.

Dada la importancia de la comunidad, Fossion llama a superar la concepción individualista de la catequesis: se trata de dejar atrás esa forma de ser Iglesia-institución, funcionaria y depositaria de lo sagrado, que distribuye los sacramentos a una franja de la población todavía

impregnada de religiosidad y que, de manera individualista, sin lazos fraternales ni lectura participada de las Escrituras, pide ritos. La evangelización hoy en día pasa por la existencia de comunidades cristianas que se hacen cargo solidariamente de la vitalidad de su fe y se sienten comprometidas al servicio de la humanidad.

Por ello, las exigencias de la iniciación no solo se dirigen hacia el candidato, sino también hacia el interior de la comunidad iniciante: esta no es solo agente de iniciación, también ámbito en el que se inicia a nuevos miembros. Por esta razón, la iniciación debe plantearle la exigencia de cambio, renovación y revitalización, para acoger tanto a los candidatos como a quienes ya han sido iniciados en su seno, y seguir así siendo Madre para todos. Si la iniciación debe suponer la regeneración de los candidatos, no menos exigible ha de ser esa misma regeneración hacia el interior de la propia comunidad.

La iniciación cristiana es una relación de doble vía. La comunidad cristiana no solo da mucho a los catecúmenos y catequizandos, sino que también recibe mucho de ellos. Les aporta el ámbito vital y existencial donde se aprende y se desarrolla la vida cristiana; a su vez, los nuevos convertidos —sobre todo los jóvenes y adultos que, al aceptar a Jesucristo, se incorporan a ella— le aportan una nueva riqueza humana y religiosa. Así, la comunidad crece y se desarrolla, ya que la catequesis no solo conduce a la madurez de la fe a los catequizandos, sino también a la de la propia comunidad como tal.

Esto exige que los acompañantes estén dispuestos a recibir algo de los participantes y se consideren, al mismo tiempo, condiscípulos suyos. Además, toda la comunidad debería permitir que los catecúmenos y quienes recorren conscientemente el camino de la fe le recuerden que su fe y su acción siempre están en camino, y que ha de buscar constantemente su profundización y renovación.

Los catecúmenos, o quienes se encuentran en procesos de iniciación, necesitan además hallar creyentes y comunidades donde se viva en verdad esa realidad de conversión. Esto no significa presentar a los nuevos creyentes una Iglesia ideal, sino aceptar que una comunidad cristiana sea lo que es, con sus dinamismos, pero también con sus fallos pastorales, su lentitud institucional, el cansancio o la apatía de sus miembros. Lo fundamental es que puedan encontrar una comunidad en proceso de conversión misionera y pastoral permanente.

2.2. Dimensiones de la iniciación cristiana

El Directorio General para la Catequesis del año 1997 generó e inspiró la elaboración de este tipo de documentos sobre la iniciación cristiana y el catecumenado en casi todas las conferencias episcopales y diócesis del mundo. También se han elaborado numerosos estudios sobre la pastoral de la iniciación a la vida cristiana.

Una de ellas fue la Conferencia Episcopal Española, que, de un modo especial, subraya la importancia de la centralidad del itinerario espiritual en el proceso integral y gradual de

la iniciación cristiana. Otro documento suyo sobre la materia, titulado *Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo* y posterior al ya referenciado, no solo recuerda lo dicho, sino que además señala tres dimensiones que han de caminar juntas y correlacionadas en la iniciación cristiana: la catequética, la sacramental y la espiritual. Así pues, en la iniciación, catequesis, liturgia y experiencia cristiana avanzan juntas hacia un mismo objetivo, por lo que conviene cuidar estas tres dimensiones de manera conjunta e íntimamente correlacionada.

Mediante los sacramentos de iniciación, el ser humano es vinculado a Cristo y asimilado a él en el ser y en el obrar, quedando introducido en la comunión trinitaria y en la Iglesia. Mediante la catequesis—que precede, acompaña o sigue a la celebración de los sacramentos—, el catequizando descubre a Dios y se entrega a él: alcanza el conocimiento del misterio de la salvación, afianza su compromiso personal de respuesta a Dios y de cambio progresivo de mentalidad y de costumbres, y fundamenta su fe acompañado por la comunidad eclesial. Mediante la vivencia espiritual, que posibilita su apertura a la conversión, se le favorece la experiencia de encuentro con Jesucristo y se le propone la adhesión personal a él.

A esta dimensión espiritual, el mismo documento la llama “encuentro con Jesucristo” y la describe en los siguientes términos:

Desde el punto de vista de la teología, la palabra 'encuentro' es muy densa y tiene un sentido profundo. Un encuentro no se da porque un grupo de personas, movidas por un mismo objetivo, estén reunidas en un mismo lugar, ni porque hagan juntas un mismo itinerario, ni siquiera porque vivan bajo un mismo techo. Se da cuando una persona viviente (en nuestro caso, Jesucristo resucitado) se encuentra y se comunica con otra (en nuestro caso, los discípulos de ayer o los cristianos de hoy) de tal manera que toda la vida de esta última queda marcada, afectada y transformada para siempre por esa revelación y comunicación.

A la dimensión espiritual de la iniciación cristiana, el documento la describe también en estos otros términos: la iniciación cristiana supone un camino de crecimiento interior. Atendiendo al catecumenado de adultos, recordamos el tiempo de los escrutinios, que sirve de autoevaluación personal y de evaluación eclesial para auscultar, con la ayuda de la gracia divina, el proceso de conversión hacia la adhesión a Jesucristo y su seguimiento. A modo de ejemplo comparativo, paralelamente, en la iniciación se cuidará el proceso interior de quien se prepara para recibir los sacramentos, con el fin de ayudarlo en su conversión personal, en orden a la profesión de fe inherente a dichos sacramentos, acompañado por la catequesis adecuada. En este sentido, nos parece necesario y saludable cuidar la oración personal y comunitaria, la liturgia, la gracia del perdón como cualidad del amor y el sentido de la reconciliación.

Dicho documento señala seis conceptos que encierran realidades pastorales para llevar adelante la pastoral de iniciación cristiana: acogida, primer anuncio, catequesis adecuada, celebración de los sacramentos, mistagogía y acompañamiento. Dedicar un buen espacio a la mistagogía, reconociendo que esta dimensión, convenientemente realizada, supondría un salto cualitativo en las parroquias: pasar de una pastoral que prepara para los sacramentos a una que va más allá de la propia celebración, para introducir poco a poco a la persona en

la vida de la comunidad y ayudarla así a vivir en lo cotidiano el sacramento celebrado o el misterio experimentado.

2.3. Centralidad de la dimensión espiritual

El documento referido antes, Custodiar y alimentar, de la Conferencia Episcopal Española, además de mostrarnos las tres dimensiones de la iniciación cristiana, señala que, dadas las circunstancias actuales desde el punto de vista sociocultural y religioso, puede decirse que las dimensiones catequética y litúrgica, más allá de todo automatismo, están al servicio de la espiritual, donde se fundamenta el proceso de conversión, el encuentro y la adhesión a Jesucristo.

Un estudio del teólogo y catequeta español Juan Carlos Carvajal, titulado Evangelizadores con espíritu, ahonda en las tres dimensiones de la iniciación cristiana, en su articulación y en la centralidad que debe dársele hoy a la espiritual. Ante todo, retoma lo dicho por la Conferencia Episcopal Española en los documentos referenciados antes. A partir de ellos, afirma que la iniciación cristiana es un proceso articulado por tres dimensiones: la catequética, la litúrgica y la espiritual. Dicho esto, subraya que estas, aunque poseen dinanismos propios, lejos de yuxtaponerse concurren para hacer posible el proceso unitario de la iniciación cristiana. Por ello, ninguna puede faltar: cada una ha de integrarse con las otras y hacer su aportación particular, para que los discípulos de Cristo se inicien en la fe y puedan participar así de su relación filial con Dios Padre.

Señalado este principio teológico, hace notar que, en la historia de la catequesis y en la reflexión sobre ella, o bien no se reconoció esta necesaria articulación, o bien se abandonó o se descuidó en la práctica. Incluso se llegó a identificar el proceso de iniciación con una sola de esas dimensiones. Con ello, señala las siguientes situaciones vividas en la Iglesia en distintos momentos evangelizadores. Afirma:

- En el tiempo de cristiandad se acentuó hasta el extremo el itinerario sacramental: la iniciación cristiana se reducía a la mera recepción de los sacramentos, cuya celebración era precedida por una breve catequesis doctrinal.
- En el periodo posconciliar, se privilegió el itinerario catequético. La catequesis se convirtió en el eje de la iniciación cristiana: todo era catequesis, y la recepción de los sacramentos, un mero apéndice final del camino. Además, aquella se asemejaba mucho al itinerario escolar y estaba poco articulada con las celebraciones litúrgicas.
- En los últimos años, con la revalorización del catecumenado bautismal y el redescubrimiento del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos (RICA), se ha ido avanzando en la articulación de las tres dimensiones, aunque sin llegar a otorgar prioridad o centralidad a la espiritual, por más que esta sea la intención fundamental del RICA.

Hecha esta constatación, afirma que ha llegado el momento de poner en el centro la dimensión espiritual de la iniciación cristiana. Se trata de que la acción de la Iglesia se ponga al servicio de la acción salvífica que el Dios vivo realiza en quienes llama a la fe. En este sentido, la catequesis y la liturgia, en cuanto acciones de la comunidad cristiana, deben secundar el proceso espiritual — acción de gracia y respuesta libre del ser humano — por el que un creyente se va identificando con Cristo y avanza en su relación filial con Dios.

Para Carvajal, poner en el centro la dimensión espiritual no es una opción menor: va a suscitar, en sus propias palabras, un auténtico giro copernicano en los procesos de iniciación, pues exigirá hacer realidad los siguientes cambios o pasos:

- Pasar de una concepción donde prima la dimensión social de la comunidad cristiana a una concepción sacramental de esta, en la que todo esté referido y puesto al servicio del misterio de comunión que en ella acontece y del que es sacramento.
- Pasar de una catequesis desarrollada al margen de la comunidad cristiana a un proceso iniciático que tenga como referente permanente a una comunidad entendida en su totalidad como un espacio iniciático.
- Pasar de una concepción voluntarista de la iniciación cristiana —en cuyo centro está la acción de la Iglesia, cuando no la propia actividad de quienes se inician— a una concepción “graciosa” de ella, donde el Espíritu, Maestro interior, sea reconocido como el agente principal.
- Pasar de una acción iniciática centrada en el grupo catecumenal y en los procesos grupales a una acción centrada en quienes se inician y en sus procesos personales.
- Pasar de unos itinerarios temáticos y rituales, prefijados de antemano, a la articulación de unos dinamismos que hagan posible el seguimiento y el acompañamiento de los procesos espirituales de quienes se inician.
- Pasar de una concepción depositaria de la revelación, ofrecida de un modo cerrado, a una concepción histórica de ella.
- Pasar de una catequesis entendida como educadora de una fe dada por supuesta a una catequesis precedida por un tiempo misionero en el que se ayude a suscitarla.
- Pasar de una catequesis descentrada, que se debate entre la Escritura y el catecismo, a una catequesis articulada a partir del kerigma.
- Pasar de una pedagogía mimetizada con las ciencias humanas y dependiente de ellas, a una pedagogía ejercida en acto de fe, lo que significa que es la pedagogía de Dios la que sirve de criterio, sustento y base a la de la fe.
- Pasar de unos catequistas que, a modo de “profesionales de la enseñanza”, transmiten contenidos y realizan actividades, a unos catequistas puestos al servicio del Espíritu Santo, que, a partir de su propia experiencia cristiana, se presentan ante quienes se inician como testigos, acompañantes y mistagogos de la fe.
- Pasar de una formación de los catequistas centrada exclusivamente en la adquisición de conocimientos doctrinales y técnicas pedagógicas a una formación que ponga en el centro la propia experiencia de fe, contrastada y configurada con la experiencia que la Iglesia hace hoy del Evangelio.

2.4. Bajo la guía del Espíritu Santo

La iniciación cristiana es vista en muchos de los documentos actuales como un “don” y una “respuesta”. Es un don de Dios que recibe la persona humana por la mediación de la Iglesia; es una propuesta que nace tras la aceptación del anuncio de Jesucristo y el deseo de pertenecerle, seguirlo e identificarse con él. Solo Dios puede hacer que el ser humano renazca en Cristo por el agua y el Espíritu; solo él puede comunicar la vida eterna. Pero la iniciación cristiana es también una respuesta libre y generosa de la persona al don de Dios. Esta respuesta es la que permite comenzar a recorrer ese itinerario que libera del pecado y posibilita crecer en la fe hasta poder sentarse a la mesa eucarística.

Sin embargo, esto no es posible sin la mediación de la Iglesia. Se trata de un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial: no es una cuestión puramente humana, dependiente de la acción del catequista y de la eficacia del proceso formativo, sino que en él también cuentan Dios, la Iglesia y la gracia. En esta línea afirma Carvajal: “la iniciación cristiana es un proceso en el que se funden y se confunden el candidato y Dios, el catequista y la Iglesia, los programas humanos y la gracia divina”.

Que la iniciación cristiana es un don de Dios se subraya en todos los documentos y estudios sobre ella; sin embargo, esto que es tan fuerte y primordial en el discurso no lo es tanto en la praxis. Juan Carvajal señala que el carácter gratuito —por teológico— de la iniciación cristiana ha sido reducido a modo de un simple inventario. De modo crítico, señala que en la praxis pastoral todo discurre como si aquella fuera fruto de una mera actividad eclesial, equiparable a cualquier proceso de socialización, o un acto de decisión y aprendizaje de los propios sujetos que se inician, que recaería fundamentalmente sobre sus disposiciones y capacidades. Algo parecido se dijo al inicio de este estudio, cuando otros autores señalaban los motivos por los cuales fracasan los itinerarios de iniciación cristiana.

Para resaltar mejor el hecho del don y de la gracia, es necesario tener presente que la acción del Espíritu se manifiesta en la respuesta libre del ser humano. De nuevo, Carvajal afirma que en el proceso que sigue cualquier persona en el cumplimiento de su vocación, el Espíritu Santo tiene un protagonismo esencial: es él quien misteriosamente activa en ella su vocación y la mueve a su consecución. Aunque el camino que conduce a la respuesta de fe pueda parecer recorrido de forma autónoma por el ser humano, en realidad es siempre consecuencia de la acción gratuita del Espíritu. Este deja sentir siempre los efectos de su acción en la libertad humana, y el hombre se deja mover por él en la medida en que ama lo que va conociendo en su relación con Cristo y desea penetrar todavía más en el misterio divino que constituye su plenitud y felicidad. En todo este camino que el ser humano hace hacia Dios, gracia y libertad se combinan: es el Espíritu quien, con su auxilio, mueve el corazón, lo dirige a Dios, le abre los ojos de la fe y le concede el gusto de aceptar y creer la verdad revelada en Jesucristo.

Este camino supone para la persona un proceso transformativo por el que, bajo la acción de la gracia, poco a poco va configurándose con Jesucristo, es decir: va pensando,

juzgando y viviendo como él. En este proceso de fe se opera un itinerario espiritual en el que la persona, en su totalidad, queda implicada y va asumiendo existencialmente la participación en la filiación divina que Cristo, por medio de su Espíritu, otorga a su discípulo en el seno de la Iglesia. La razón por la que este proceso de configuración se concibe como un itinerario espiritual es que acontece por obra del Espíritu Santo. Este dinamismo solicita una radical dependencia de la acción de la gracia y, por tanto, que la respuesta libre discurra más en el acoger que en el conquistar.

La mediación eclesial ha de entenderse como un servicio a la acción del Espíritu Santo. La Iglesia está al servicio de la acción del Espíritu en el itinerario espiritual de los creyentes. Solo por el don del Espíritu la Iglesia tiene la capacidad de actualizar el misterio salvador de Cristo y anunciarlo a cualquier persona que esté en el último rincón del mundo. La acción del Espíritu necesita de la mediación eclesial; esta no es solo una instancia “objetivadora” donde se muestra lo que él está realizando misteriosamente, sino el ámbito en donde su acción se hace sobreabundante y eficaz, hasta el punto de realizar la obra para la cual ha sido enviado desde la gloria divina.

La Iglesia es así instrumento del Espíritu. Ella, y en su seno todo creyente, poseen el sentido de la fe que la hace capaz de discernir la acción misteriosa del Espíritu. Ha sido enriquecida por su Señor con la divina gracia para, con el poder del Espíritu, servir al propio Espíritu. No obstante, la precedencia siempre la tiene la acción misteriosa, pero cierta, del Espíritu, el cual ya actúa —en las personas y grupos humanos— aun antes de cualquier intervención eclesial. De aquí se sigue una consecuencia capital para la acción evangelizadora en general, y la iniciática en particular: la acción eclesial solo halla su sentido y eficacia en la medida en que saca a la luz y secunda la acción misteriosa del Espíritu. La Iglesia nunca va por delante de esa acción misteriosa, pero real, del Espíritu, que mueve la libertad de quien se inicia para acoger en su vida el misterio de Cristo. Ella siempre secunda la acción del Maestro interior, para lo cual discierne el momento espiritual en el que se encuentra el discípulo de Jesús, le anuncia la Palabra y le ofrece los ritos litúrgicos, para que esa acción se haga eficaz y entregue lo que Dios quiere darle y el propio creyente anhela.

Todo lo dicho, que tiene como referente lo señalado con anterioridad en el apartado dedicado a la centralidad del Espíritu Santo en la mistagogía, permite entender varias expresiones del Directorio para la Catequesis, que ya desde la introducción señala: “el proceso de evangelización y, en él, la catequesis, es sobre todo una acción espiritual” (DC, 4). En un sentido similar afirma más adelante: “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).

Si esto ya resulta suficiente para destacar el protagonismo del Espíritu, este elemento novedoso aparece quizá con más fuerza en el concepto de formación que trae el Directorio para la Catequesis, y que aún parece poco estudiado y asumido. Pero más que el concepto, es la perspectiva de la formación lo novedoso: esta se considera que, en su totalidad —y no solo en el momento iniciatorio o en el relacionado con la formación de los catequistas—, es una

acción que ha de entenderse “bajo la guía del Espíritu”. Por ello, la formación actúa a modo de transformación de la persona.

La formación, que no desconoce los dinamismos humanos, sino que se apoya en ellos, es ante todo una sabia tarea de apertura al Espíritu de Dios que, a través de la disponibilidad de los sujetos y de la preocupación materna de la comunidad, conforma a los bautizados con Jesucristo, modelando en sus corazones su rostro de Hijo (DC 131).

Todo ello lleva a este Directorio a subrayar algo que ya es común en las enseñanzas del Magisterio sobre la catequesis: el Espíritu Santo es el maestro interior.

La eficacia de la catequesis es y será siempre un don de Dios, mediante la obra del Espíritu del Padre y del Hijo. Esta total dependencia de la catequesis respecto de la intervención de Dios la enseña el apóstol Pablo a los corintios cuando les recuerda: 'yo planté, Apolo regó, mas fue Dios quien dio el crecimiento; de modo que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que hace crecer' (1 Co 3, 6-7). No hay catequesis posible, como no hay evangelización, sin la acción de Dios por medio de su Espíritu. En la práctica catequética, ni las técnicas pedagógicas más avanzadas, ni siquiera un catequista con la personalidad humana más atrayente, pueden reemplazar la acción silenciosa y discreta del Espíritu Santo. Él es, en verdad, el protagonista de toda la misión eclesial; Él es el principal catequista; Él es el maestro interior de los que crecen hacia el Señor. En efecto, Él es el principio inspirador de toda obra catequética y de quienes la realizan (DGC 288).

2.5. El encuentro con Cristo: categoría fundamental en la teología, pastoral e iniciación cristiana

El Directorio General para la Catequesis del año 1997, cuando habla de la finalidad de la catequesis, no acude a la expresión “encuentro con Cristo”, pero sí a una muy semejante que viene a significar lo mismo: “comunión con Cristo”.

El fin definitivo de la catequesis es poner a uno no solo en contacto, sino en comunión, en intimidad, con Jesucristo. Comunión con Jesucristo que, por su propia dinámica, impulsa al discípulo a unirse con todo aquello con lo que el propio Jesucristo estaba profundamente unido: con Dios, su Padre, que le había enviado al mundo, y con el Espíritu Santo, que le impulsaba a la misión; con la Iglesia, su Cuerpo, por la cual se entregó; con los hombres, sus hermanos, cuya suerte quiso compartir (DC 80-81).

Las conclusiones de Aparecida van a afirmar que el encuentro con Cristo es uno de los cinco aspectos fundamentales del proceso de formación del discípulo, junto con la conversión, el discipulado, la comunión y la misión (DA 278). Por lo mismo, el encuentro con Cristo es también fundamental en la iniciación cristiana, como lo señala en varios de sus apartados:

- a) “la iniciación cristiana, que incluye el kerigma, es la manera práctica de poner en contacto con Jesucristo e iniciar en el discipulado”;
- b) “la iniciación en la vida cristiana, que comienza por el kerigma y es guiada por la

Palabra de Dios, conduce a un encuentro personal, cada vez mayor, con Jesucristo — perfecto Dios y hombre, experimentado como plenitud de la humanidad— y lleva a la conversión, al seguimiento en una comunidad eclesial y a una maduración de la fe en la práctica de los sacramentos, el servicio y la misión” (DA 228, 289).

El Directorio catequístico de 2020, ya desde la presentación, comienza a vislumbrar el encuentro con Cristo como finalidad de la catequesis y categoría central de esta. Acude para ello, en primer lugar, a la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*. Afirma que este texto representa no solo el recorrido hecho a partir de la renovación iniciada por el Concilio Vaticano II, sino que constituye también la síntesis aportada por los numerosos obispos del mundo reunidos en el Sínodo de 1977, y recuerda las palabras de aquel documento para señalar el propósito de la catequesis: “la catequesis persigue el doble objetivo de hacer madurar la fe inicial y de educar al verdadero discípulo por medio de un conocimiento más profundo y sistemático de la persona y del mensaje de nuestro Señor Jesucristo”. Un objetivo que, aun siendo difícil, permanece inalterado, sobre todo en el contexto cultural de estas décadas. En cuanto a la finalidad de la catequesis, este directorio recoge y recuerda lo dicho en el anterior sobre la comunión con Cristo. Pero a renglón seguido habla del encuentro con Cristo como propósito de la catequesis, y hasta lo describe con cierto detalle:

El encuentro con Cristo involucra a la persona en su totalidad: corazón, mente, sentidos. No atañe solo a la mente, sino también al cuerpo y, sobre todo, al corazón. En este sentido, la catequesis, que ayuda a la interiorización de la fe y, con esto, brinda una contribución insustituible al encuentro con Cristo, no está sola en la promoción de la búsqueda de este propósito (DC 76).

Respecto a esto, vale la pena recordar todo lo señalado sobre la centralidad de la dimensión espiritual en el nuevo directorio. Con ello queda claro el lugar central que ocupa el encuentro con Cristo como categoría teológica y catequética para ahondar en el sentido de la iniciación mistagógica.

Un libro de Jorge Zazo Rodríguez, dedicado por entero al estudio del encuentro con Cristo, comienza recordando estas palabras del papa Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DC 2). Con ello se reafirma una vez más que la fe nace del encuentro y que es, sustancialmente, encuentro.

A partir de allí, el autor se plantea la siguiente pregunta: ¿es legítimo hablar de la revelación y de la fe como de un encuentro entre Dios y la persona humana? Por eso dedica su estudio al análisis de la categoría “encuentro” en el panorama de la teología fundamental, y a examinar cómo esta puede ser un concepto apto para estructurar, con su ayuda, la intelección de la revelación y de la fe.

En esta búsqueda señala dos peligros que deben evitarse: el objetivismo y el subjetivismo. El primero conduce a una religión en la que el creyente está convencido de poseer la verdad, la fe se expresa plenamente en el dogma, la revelación es mera transmisión de contenidos, priman los aspectos institucionales y Dios se reduce a mero objeto de conocimiento. El segundo lleva a un primado de la experiencia subjetiva, en el que lo decisivo se situaría en el beneficio que la fe reporta a quien la acepta, dejando en segundo plano y casi sin eficacia el hecho mismo del actuar divino. Para evitar estos dos peligros, que —como veremos— se manifiestan a su manera en la concepción y práctica de la catequesis, la teología acude a los conceptos de verdad, de persona y de revelación tal como estos aparecen en la Sagrada Escritura.

Ante todo, se trata de redescubrir el modelo de verdad que subyace en la Sagrada Escritura: la verdad como encuentro. Esto supone dos factores. Primero, que esta no sea una doctrina sobre Dios, sino Dios mismo, un Dios personal que nos sale al paso en el camino de la historia. Y segundo, que el ser humano pueda reconocer su presencia y aceptar y acoger una revelación de Él. De este modo, la verdad es el encuentro entre Dios y el ser humano, y creer no significa la mera aceptación de algunas afirmaciones científicamente indemostrables, sino la respuesta existencial a un Dios que se da a sí mismo. Ello obedece a la relación que, en la mentalidad bíblica, se establece entre la verdad y la relación personal, en donde la verdad bíblica es dicho encuentro con Dios.

A partir de allí, concluye que no cabe ni el objetivismo ni el subjetivismo: el cristiano sabe que no dispone de un objeto, sino que está a disposición de una persona; que lo importante no es que su fe añada nuevos conocimientos o criterios, sino que lo transforme esencialmente, y que, a su lado, cuenta con la presencia de quien nunca lo deja solo.

Otro aspecto importante por señalar es que, hoy en día, la teología y el Magisterio entienden lo específico de la revelación a partir de la categoría de encuentro. Esto implica, primero, que Dios adviene, sale al encuentro del ser humano y lo hace de forma personal. De este modo, la revelación es una donación de una persona a otra, en primer lugar, la de Dios mismo. Con ello se resalta de nuevo el carácter existencial de la fe, porque el Dios en quien se cree no es algo, sino Alguien. Y, al ser Dios una persona, su conocimiento no puede ser meramente intelectual, sino también afectivo. Pero, aunque Dios es persona, no es una persona cualquiera. Por eso la fe es un salto cualitativo respecto a cualquier otro tipo de conocimiento y de relación. No solo conlleva el conocimiento de un objeto determinado, sino que implica la totalidad de la persona en un acto de entrega, pues de lo que se trata es de integrar la verdad como elemento constitutivo de todo el ser.

Dos presupuestos antropológicos y teológicos sustentan esta comprensión relacional y existencial de la verdad, de la revelación y de la fe: que el ser humano sea capaz de Dios y que Dios salga a su encuentro. Si bien es cierto que en la condición humana deben sustentarse los fundamentos de dicho encuentro (el ser humano es capaz de Dios o está abierto a Él), es ante todo en Dios y en su actuar en la historia humana donde este se funda teológicamente. Esto permite entender una afirmación común en la teología cristiana: no somos nosotros quienes hemos buscado a Dios, sino que es Él quien nos ha encontrado a nosotros en Cristo.

2.6. La dimensión sacramental

La iniciación cristiana se realiza mediante el conjunto de tres sacramentos: el bautismo, que es el comienzo de la vida nueva; la confirmación, que es su afianzamiento; y la eucaristía, que alimenta al discípulo con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para que sea transformado en Él (CIC 1275).

Sobre estos sacramentos, afirma un documento de la Comisión Teológica Internacional: “Los sacramentos de la iniciación, situados al comienzo del camino, insertan al creyente plenamente en Cristo y en la comunidad eclesial, facultándole para que, con la gracia, él mismo sea de algún modo sacramento de Cristo con su vida”. Así, el bautismo constituye la puerta de entrada: ser sepultado en las aguas y salir de ellas expresa la participación en la muerte y resurrección de Cristo, ingresando en su Cuerpo y conformándose con Él, para convertirse en miembro vivo y activo de la Iglesia. La confirmación, con la recepción del crisma, implica un paso más en la misma dirección: la unción, en paralelo con la de Cristo, faculta al cristiano por el don del Espíritu a testificar la fe, asumiendo esta responsabilidad en la comunidad cristiana con un espíritu más misionero y eclesial. Con la eucaristía, el sacramento del Cuerpo de Cristo, se expresa la inserción, la comunión y la participación plena en Él en todos los sentidos: cristológico, sacramental y eclesial. Al fin de la iniciación, el cristiano ya es miembro de Cristo y de su Iglesia, habiendo recibido todos los medios ordinarios de cristificación que le permiten una vida cristiana y un testimonio veraz.

El Concilio Vaticano II recuerda la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana (SC 71). Los tres se fundan en la unidad del Misterio pascual; por ello son ritos significativos y eficaces de dicho Misterio, destinados a realizar la progresiva y completa configuración del creyente con Cristo en la Iglesia y a construir su exacta identidad cristiana y eclesial. Por tanto, han de ser considerados también como sacramentos de una fe en camino. Ya se reciban conjuntamente o distanciados en el tiempo, están íntima y orgánicamente unidos como expresión de esa misma fe. De hecho, como existe una unidad e interrelación entre ellos, la iniciación es como un sacramento en tres momentos celebrativos, y el itinerario ha de salvaguardar esta relación teniéndola muy presente tanto en la catequesis como en la celebración.

El bautismo, la confirmación y la eucaristía guardan entre sí una íntima unidad. Es preciso que esta ordenación mutua se ponga de manifiesto también en la catequesis, así como en la práctica pastoral. Difícilmente se logrará que la iniciación aparezca como un proceso unitario, catecumenal e integrador de todos los aspectos que comprende, si en la preparación o en la celebración de alguno de estos sacramentos no se pone de relieve su necesaria y progresiva conexión.

Esta es una preocupación que expresó en su momento el papa Benedicto XVI. En la exhortación *Sacramentum Caritatis*, la hace explícita en estos términos:

Hemos de preguntarnos si en nuestras comunidades cristianas se percibe de manera suficiente el estrecho vínculo que hay entre el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Esto requiere el esfuerzo de favorecer, en la acción pastoral, una comprensión más unitaria del proceso de iniciación cristiana. El sacramento del bautismo, mediante el cual nos configuramos con Cristo, nos incorporamos a la Iglesia y nos convertimos en hijos de Dios, es la puerta de todos los sacramentos: con él se nos integra en el único Cuerpo de Cristo (cf. I Co 12,13), pueblo sacerdotal. Sin embargo, la participación en el sacrificio eucarístico perfecciona en nosotros lo que nos ha sido dado en el bautismo. Los dones del Espíritu se dan también para la edificación de dicho Cuerpo (cf. I Co 12) y para un mayor testimonio evangélico en el mundo. Así pues, la santísima Eucaristía lleva la iniciación cristiana a su plenitud y es como el centro y el fin de toda la vida sacramental. Se debe ayudar cada vez más al cristiano a madurar con la acción educadora de nuestras comunidades, y a asumir en su vida una impronta auténticamente eucarística, que lo haga capaz de dar razón de su propia esperanza de modo adecuado en nuestra época. A este respecto, es necesario prestar atención al tema del orden de los sacramentos de la iniciación: en la Iglesia hay tradiciones diferentes; sin embargo, no se trata propiamente de diferencias de orden dogmático, sino de carácter pastoral. Concretamente, es necesario verificar qué praxis puede ayudar mejor a los fieles a poner de relieve el sacramento de la Eucaristía como aquello a lo que tiende toda la iniciación (SC 17-18).

Es necesario que recuperemos y mostremos, en nuestra práctica actual, el orden de los sacramentos de iniciación (bautismo, eucaristía y confirmación), de modo que quede claro que el culmen y la meta de la iniciación cristiana es la eucaristía y la vida comunitaria, y no la confirmación; esto, para evitar el riesgo de no entenderla ni vivirla como el centro de la vida cristiana. Para lograrlo son necesarias dos cosas. Primero, distinguir entre la primera eucaristía y la eucaristía de la comunidad adulta, lo cual no supone privar de valor a la primera, sino relativizarla, entendiéndola como camino pedagógico hacia la eucaristía de la comunidad y hacia la vida comunitaria.

Se hace necesario destacar aquellos signos y textos que hacen ver que la eucaristía pertenece a ese proceso de iniciación que tuvo su comienzo en el bautismo, de modo que ninguno de los tres sacramentos y sus correspondientes formaciones aparezca como aislado, sino conectado con los demás, como parte de una única iniciación. Es importante resaltar, en este sentido, el significado más profundo de la iniciación cristiana contenido en los tres sacramentos que conforman el proceso: la inserción y participación en el Misterio Pascual.

Es verdad que la eucaristía es el desarrollo de lo que empezó el día del bautismo, razón por la cual no podemos aislarla como un acontecimiento aparte; pero también es cierto que tampoco podemos considerarla como la meta y el final de la educación en la fe. No solo porque después venga, según la práctica habitual entre nosotros, la formación y la celebración del sacramento de la confirmación, sino porque este remite a la comunión eclesial, a la vida en comunidad y a la celebración eucarística compartida. La eucaristía, como los otros sacramentos de la iniciación cristiana, es un paso ritual, sacramental, que incorpora a la persona a la comunidad eclesial.

Los sacramentos de iniciación cristiana son el momento culminante de este proceso, pero no lo agotan por sí mismos. Una excesiva ontologización de los sacramentos los priva de su aspecto dinámico-existencial. La catequesis tiene como fin la iniciación cristiana integral. Es cierto que una parte de ella está orientada a una formación más inmediata a los sacramentos que se van a celebrar, pero esa no es su finalidad única y última, sino la plena incorporación al misterio de Cristo y de su Iglesia. Se hace necesario hoy día, en orden a conservar la unidad y ordenación mutua de los sacramentos de iniciación, que se extienda cada vez más el criterio de que la catequesis no se propone prevalentemente como meta la mera iniciación de los niños o de los jóvenes en la vida sacramental, sino promover en ellos el itinerario personal de vida cristiana, dentro del cual se insertan los sacramentos como momentos fuertes del crecimiento en la fe. Los sacramentos de iniciación deben situarse como elementos esenciales, internos a un proceso formativo en el que intervienen acciones educativas diversas.

Sin sacramentos no hay iniciación cristiana, pero los sacramentos no la aseguran. Los sacramentos de iniciación cristiana no deben ser considerados como ritos de paso unidos a las transiciones bioantropológicas. Son, por el contrario, ritos de paso cuyo sustrato no está en lo biológico-cultural sino en lo teológico-existencial: ritos de paso de la no fe a la fe, de la fe religiosa a la fe cristiana, de la fe cristiana individual a la fe cristiana vivida eclesialmente.

2.7. La reciprocidad entre la fe y los sacramentos en la iniciación cristiana

El actual problema de la iniciación cristiana y la celebración de sus sacramentos exige establecer firmes precisiones sobre qué entendemos por ella; cuáles son los aspectos básicos para su adecuada celebración y, finalmente, procurar caminos y estructuras que posibiliten la edificación de una identidad cristiana derivada de todo este proceso. Los agentes pastorales afrontan, cada vez con mayor frecuencia, situaciones en las que surgen dudas sobre la fe de quienes solicitan los sacramentos. Pero no son menos frecuentes los encuentros con personas que se autodenominan cristianas, sin que se aprecie en ellas una práctica sacramental asidua. Por un lado, está la práctica ritualista o la celebración sacramental —sin fe o con fe dudosa— de quienes reciben los sacramentos; por otro, la concepción que entiende la fe como un asunto privado con Dios, en el que la Iglesia y su estructura sacramental no tendrían nada sustantivo que aportar.

Este universo de posiciones exige afianzar, como punto de partida, que la fe cristiana es sacramental o no es cristiana. Por tanto, no tiene ningún sentido la disociación entre fe y sacramentos de la Iglesia: no puede darse una fe que no busque su expresión sacramental, ni una práctica sacramental carente de fe y de su confesión.

En la literatura teológica existe un documento de la Comisión Teológica Internacional que se ocupa de estudiar este tema. De hecho, parte del reconocimiento de la crisis actual de la reciprocidad entre fe y sacramentos, realidad que no ha dejado de crecer y de generar malestar en la celebración de estos. Se trata de una problemática que no se circunscribe en exclusiva al sacramento del matrimonio, sino que abarca todo el organismo sacramental. En

particular, en la iniciación cristiana —allí donde por su misma naturaleza dicha reciprocidad habría de sellarse— se detecta con bastante frecuencia preocupación e intranquilidad. Sobre los sacramentos de iniciación afirma que son los más afectados pastoralmente por esta crisis, ya sea en su comprensión, ya sea en la praxis.

El documento se detiene a analizar las causas de esta situación. Señala que, en el periodo posterior al Vaticano II, se han dado algunas actitudes generalizadas entre los fieles y los pastores que han debilitado, de hecho, la sana correspondencia entre fe y sacramentos. Así, en ocasiones se ha entendido la pastoral de la evangelización como si esta no incluyera la sacramental, con lo cual se ha perdido el equilibrio entre Palabra de Dios, evangelización y sacramentos. Otros no han captado que el primado de la caridad en la vida cristiana no implica un menosprecio de estos. Algunos pastores han centrado su ministerio en la edificación comunitaria, descuidando en este empeño el puesto decisivo que aquellos ocupan. En algunos lugares ha faltado una valoración teológica y un acompañamiento pastoral a la piedad católica popular, para ayudarla a crecer en la fe y, así, alcanzar una iniciación cristiana plena y una participación sacramental frecuente. Por último, no pocos católicos se han hecho a la idea de que la sustancia de la fe radica en vivir el evangelio, despreciando lo ritual como ajeno a su corazón y, en consecuencia, ignorando que los sacramentos impulsan y fortalecen la vivencia intensa de este mismo evangelio.

El resultado es que, no pocas veces, los agentes pastorales reciben la petición de los sacramentos con grandes dudas sobre la fe y la intención de quienes los demandan. Otros muchos creen que pueden vivir su fe con plenitud prescindiendo de la práctica sacramental, que consideran opcional y de libre disposición. Con acentos diversos pero muy extendidos, se da un peligro cierto: bien sea el de un ritualismo vacío de fe, por falta de interioridad o por costumbre social y tradición; bien sea el de una privatización de la fe, reducida al espacio interior de la propia conciencia y sus sentimientos. En ambos casos se vulnera la reciprocidad entre fe y sacramentos. Existe así una fractura entre ambos, en una doble vertiente: ya sea una fe que no sea consciente de su esencial sacramentalidad; ya sea una praxis sacramental realizada sin fe, o cuyo vigor plantee serios interrogantes con relación a la fe y a la intención fiducial que dicha práctica requiere. En ambos casos, la lógica sacramental, situada en el corazón de la Iglesia, sufre una herida seria y preocupante.

En un ejercicio de sano discernimiento, se debe ser consciente de que hay pluralidad de situaciones entre quienes demandan sacramentos: superstición y mentalidad mágica; adorno de propósitos humanos; considerar su recepción como un derecho ciudadano; entenderlos como algo que nosotros hacemos por Dios, y no como algo que Dios hace por nosotros; separación entre el sacramento celebrado y la experiencia de vida; o el seguir una tradición con sus ritmos sacramentales, pero sin preocupación por el crecimiento en la fe.

También hay una pluralidad de comportamientos pastorales: lo importante es celebrarlos, sin importar qué haya detrás de ellos; producen efectos positivos; se cosifican los sacramentos, se despersonalizan, se dan y se reciben sin más; se aprovecha que los fieles vienen y están presentes; o se les niega por falta de disposiciones de fe.

El documento, a la luz de la elucidación doctrinal del papel específico de la fe para la validez y la fructuosidad de cada sacramento, ofrece unos criterios para dilucidar cuál es la que se precisa en la celebración de cada uno de los de iniciación. Y, además, aporta algunas pistas pastorales, unas de carácter general y otras más específicas para cada caso.

En este estudio, apoyados en dicho documento, solo pretendemos dar un vistazo general que ayude a comprender el problema —unas breves anotaciones teológicas y criterios, igualmente generales. Se sugiere, más bien, que el lector ahonde en esta cuestión acudiendo a la fuente misma: el documento de la Comisión Teológica en su integridad.

Detengámonos primero en señalar algunos puntos de carácter teológico sobre la necesaria reciprocidad entre fe y sacramentos. La oferta salvífica divina se vertebra sobre esta interrelación. En la economía trinitaria de la salvación se da una rica imbricación entre ambas realidades: la relación personal con el Dios trino se realiza mediante la fe y los sacramentos, entre los cuales existe una ordenación mutua y una circularidad, en una palabra, una reciprocidad esencial. Dado que la revelación sucede de modo sacramental, este elemento ha de permear toda la existencia creyente y la misma fe. En efecto, de la sacramentalidad de la revelación, de la gracia y de la Iglesia se sigue la de la fe, como acogida y respuesta a dicha revelación (DV 5). Esta se genera, cultiva, crece y se expresa en la sacramentalidad, en ese encuentro con el Dios vivo a través de las mediaciones por las que Él mismo se dona. Sin fe, los símbolos de índole sacramental no actualizan su significación, sino que enmudecen. La sacramentalidad implica, así, una comunicación y una comunión personal entre Dios y el creyente por medio de la Iglesia y sus mediaciones.

La fe es la acogida y la respuesta a la revelación sacramental de Dios, y se expresa a sí misma y se alimenta de forma sacramental, sin poder dejar de hacerlo si ha de ser verdadera fe cristiana. Desde esta perspectiva, los sacramentos se entienden básicamente como un acto de fe eclesial: la de la Iglesia precede, genera, sostiene y nutre la del cristiano. Ella, por su parte, no es ajena a lo sacramental, sino que en su misma esencia se constituye con una impregnación y una lógica de este orden. Por eso, en la relación entre ambas realidades entran en juego dos elementos en íntima reciprocidad: los sacramentos, que presuponen y alimentan la fe personal y eclesial, y la necesaria expresión sacramental de esta. Los sacramentos, por tanto, se configuran como una suerte de representación anamnética que actualiza y visibiliza la fe.

La sacramentalidad fundamental de la Iglesia se ejerce de modo privilegiado y con especial intensidad en la celebración de los sacramentos. Estos comportan siempre una índole eclesial: en ellos la Iglesia pone en juego su propio ser, al servicio de la transmisión de la gracia salvífica de Cristo resucitado, mediante la asistencia del Espíritu. Por eso, todos y cada uno son actos intrínsecamente eclesiales. Según los Padres, siempre se celebran en la fe de la Iglesia, pues le han sido confiados. En todos y cada uno de ellos, dicha fe precede a la de los fieles singulares, de modo que se trata, en efecto, de un ejercicio personal de la fe eclesial. Por lo tanto, sin la participación en esta, los actos simbólicos enmudecen, en cuanto que la fe abre la puerta de la significación sacramental operante. La sacramentalidad de la economía divina

remite, pues, a la fe: mediante ella se capta dicha sacramentalidad y se pasa a habitar dentro de la misma.

A partir de las afirmaciones antecedentes, se puede sostener con buen fundamento que unos sacramentos eficaces sin fe supondrían, o bien un mero mecanicismo causal, ajeno al ámbito de las relaciones entre el Dios trinitario y los hombres, que son de índole dialogal e interpersonal; o bien una acción de tipo mágico, extraña a la fe cristiana y a la lógica sacramental de la economía; o bien una concepción de Dios incompatible con la doctrina católica, que no tendría presente que el mismo don divino contiene la gracia que capacita a la criatura para la anuencia y la colaboración con la acción divina, en la medida propia de esta. En otras palabras: dado que la economía trinitaria, en cuanto sacramental, es dialogal, no cabe entender la acción de la gracia que en ella se da según el modelo de una suerte de automatismo sacramental.

En cuanto a los criterios pastorales, se señala la importancia de discernir con paciencia. Es labor de todos los agentes de pastoral ayudar en el crecimiento de la fe, se encuentre en el estadio que sea, para que vaya descubriendo el rostro completo de Cristo y el conjunto de los elementos doctrinales. Se ha de apreciar el valor de la fe incipiente, de la que está en camino de maduración, de aquella que en su deseo de conocer a Dios no excluye preguntas sin resolver y vacilaciones, e incluso de la fe imperfecta que encuentra alguna dificultad en adherirse a la totalidad de los contenidos que la Iglesia sostiene como revelados —lo cual incluye la adhesión creyente al Señor muerto y resucitado—. Debido a esta diversidad, no se exige la misma fe para todos los sacramentos ni en las mismas circunstancias de la vida. En verdad, las siete realizaciones fundamentales de la Iglesia realizan lo que significan; sin embargo, para que su recepción sea fructífera se requiere la disposición de cada destinatario a profundizar, vivir y testimoniar lo que ha recibido.

La reflexión clásica sobre fe y sacramentos ha puesto de relieve la articulación tanto de la irrevocabilidad del don de Cristo (*ex opere operato*) como de las disposiciones necesarias para una recepción válida y fecunda de estos. Dichas disposiciones se malentienden de raíz si se las considera como una suerte de trabas impuestas arbitrariamente para entorpecer o dificultar el acceso a los sacramentos. Tampoco tienen que ver con un “elitismo” que despreciaría la fe de los sencillos. Se trata, simplemente, de poner de relieve las disposiciones interiores del creyente para recibir lo que Cristo gratuitamente nos quiere donar en ellos. Es decir, lo que se manifiesta en estas disposiciones es el ajuste adecuado entre la fe y los sacramentos: ¿qué fe piden estos, por su propia naturaleza?

La fe personal de cada creyente puede tener diversos grados, tanto con respecto a la intensidad de la relación con el Dios trinitario como al de explicitación de sus contenidos. Siendo la fe una relación de índole personal, le pertenece intrínsecamente, en su propia dinámica, la capacidad de crecer en ambas dimensiones: de un lado, en el conocimiento y la apropiación de las verdades de la fe y su consistencia interna; de otro, en la confianza y la determinación de orientar toda la existencia desde la íntima relación con Dios.

En la concepción cristiana no cabe pensar una fe sin expresión sacramental (frente a la privatización subjetivista), ni una práctica sacramental en ausencia de fe eclesial (contra el ritualismo). Donde la fe excluye la identificación con la confesión y la vida de la Iglesia, ya no supone una integración en Cristo. La fe privatizada y desencarnada de los gnósticos recorre toda la historia del cristianismo como una tentación. Pero también se da a menudo la tendencia opuesta, a saber: una fe exterior, que se adhiere verbalmente a la confesión sin apropiársela mediante la comprensión personal ni la oración. Privatización subjetivista y ritualismo marcan, así, los dos peligros que la fe cristiana ha de sortear a toda costa.

Los sacramentos no solo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la “fe”. Confiere ciertamente la gracia, pero también su celebración prepara perfectamente a los fieles para recibirla fructuosamente, rendir culto a Dios y practicar la caridad. Los sacramentos suponen la fe en un doble sentido:

- Primero, como “acceso” al misterio sacramental —si falta la fe, el sacramento aparece solo como un símbolo externo o un rito vacío, con el riesgo de que se deslice hacia un gesto de tipo mágico.
- Segundo, como condición necesaria para que produzca subjetivamente los dones que objetivamente contiene.
- Tercero, manifiestan la fe del sujeto y de la Iglesia: su celebración es una profesión de fe vivida, un signo con el cual se profesa aquella desde la cual el ser humano es justificado. La palabra sacramental requiere la respuesta de la fe del creyente que, a causa de ella, aprende y reconoce el misterio que en el sacramento se realiza.
- Cuarto, alimentan la fe en dos niveles fundamentales: comunican el don de la gracia divina, que realiza o fortalece la vida cristiana del creyente, y son celebraciones en las que se significa de modo eficaz el misterio de la salvación, educando la fe y alimentándola de forma continua.

Los sacramentos son, por lo tanto, signos de fe en todos los aspectos del dinamismo de su realización: antes, durante y después de la celebración. En consecuencia, como el sacramento la presupone, es obvio que su receptor es miembro de la Iglesia. No podemos olvidar que, a través de la fe y los sacramentos, entramos en diálogo, en contacto vital con el Redentor, sentado a la diestra del Padre. El Cristo glorioso no nos alcanza solo internamente, sino en la concreción de nuestro ser histórico, elevando las situaciones fundamentales de nuestra existencia a situaciones sacramentales de salvación.

A partir de lo ya dicho, el documento señala, en el campo de la práctica pastoral, lo siguiente. Primero, no cabe una celebración sacramental sin fe. Segundo, la fe personal es una participación en la eclesial, una respuesta al acontecimiento sacramental de la revelación testimoniado y propuesto por la Iglesia, gracias al Espíritu. Por consiguiente, como la recepción de un sacramento es un acto de naturaleza a la vez estrictamente personal y manifestamente eclesial, una catequesis adecuada debe preceder a su celebración.

Cuanto más profunda es la relación de un creyente con Cristo, más intensa es la sacramentalidad de esta fe: su oración, su confesión, su identificación con la Iglesia y su amor. En consecuencia, por ser la fe una virtud, ha de manifestarse externamente, de modo visible, en un estilo de vida acorde con el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, y con una relación con la Iglesia orante.

Se puede dar una forma de fe que no esté internamente moldeada por una relación personal con Cristo; en ese sentido se la considera *informis*: no está configurada, en su forma, por el amor a Cristo como respuesta a su amor primero. También se da un tipo de fe que sí lo está por dicha relación personal y amorosa; por eso se la denomina *caritate formata*: moldeada por la caridad que le es propia a la verdad de la relación que quiere expresar.

Debido a que el amor sobrenatural (*caritas*) es un efecto inmediato de la gracia, no se puede constatar la presencia de una *fides caritate formata* sobre la base de criterios humanos. En consecuencia, nadie puede saber con certeza —ni respecto de otra persona ni de sí mismo— si su fe posee esta cualidad; solo cabe inferirlo a partir de indicios o efectos. Por lo tanto, de ninguna manera se puede pretender juzgar cómo alguien se presenta ante Dios, ni querer constatar o negar la creencia como don sobrenatural de la gracia en otra persona. Sin embargo, dado que la recepción de un sacramento es un acto público eclesial, el lado externo y visible resulta decisivo: esto es, la intención expresada, la confesión de fe y la fidelidad a la promesa bautismal en la vida.

La recepción de los sacramentos puede ser válida o inválida, fructuosa o infructuosa. Para una disposición adecuada no basta con no contradecir, ni exterior ni interiormente, lo que el sacramento significa; una recepción válida no implica automáticamente una recepción fructífera de este. Para ello se requiere una intención positiva: en otras palabras, el destinatario debe creer tanto en el contenido (*fides quae*) como existencialmente (*fides qua*) aquello que Cristo le dona sacramentalmente por mediación de la Iglesia. Se da una diversidad de grados en cuanto a la conformidad con la doctrina; lo decisivo aquí es que el receptor no rechace en nada su enseñanza. También los hay en cuanto a la intensidad de la fe, donde lo decisivo es la disposición positiva para recibir lo que el sacramento significa. Cada recepción fructífera de un sacramento es, así, un acto comunicativo que forma parte del diálogo entre Cristo y el creyente individual.

Bajo diferentes figuras y aspectos, la celebración de los sacramentos siempre ha de ir acompañada de la fe en sus diversas vertientes: una fe personal que, en su dinamismo hacia Dios, participa de la eclesial y se adhiere a ella mediante la pertenencia querida o, como mínimo imprescindible, hace suya la intención específica inherente a las celebraciones sacramentales. De este modo, dicha celebración nunca cae en un automatismo sacramental.

Apartándonos del documento, pero en línea con su planteamiento sobre la importancia del discernimiento y del acompañamiento de las motivaciones de las personas, hay autores que invitan a una pastoral del diálogo y de la acogida. Esta consiste en proponer a quien viene

a pedir un sacramento lo que es capaz de asimilar en el punto en que se encuentra —tanto en su historia personal como en su historia de fe—, a fin de encaminarlo hacia un encuentro con Cristo y con su comunidad. Se trata de dar acogida a la petición, por muy poco motivada que esté, esforzándonos en ayudar al solicitante a profundizar en su vida de fe; no de poner condiciones de acceso al sacramento, sino de tomar la iniciativa para invitar a dicho camino. Que la acogida interpele, que motive a ir más lejos, que invite a dedicar tiempo y energías a un itinerario gradual. No hay que esperar a que llegue la demanda de forma inmediata: hay que ser proactivos, tomar la iniciativa, y cuidar las actitudes propias del diálogo pastoral: sin rechazo, sin reproche, sin considerarse mejor o superior al otro.

Esta pastoral de la acogida y del diálogo, orientada al discernimiento y a la purificación de las motivaciones, se aplica tanto a la práctica catecumenal del bautismo de adultos como a la del bautismo de niños, y más aún a esta última, dada la amplia diversidad de situaciones, motivaciones y propósitos relacionados con el bautismo de los más pequeños.

Dionisio Borobio, en un estudio sobre la realidad y los fuertes cambios que caracterizan el bautismo de niños, destaca la importancia de este momento dialógico, que —de acuerdo con el Directorio para la Catequesis— podemos llamar misionero previo. Habla, en este caso, de la importancia de contar con criterios objetivos para discernir las diversas situaciones de fe de los sujetos, con el fin de concretar la oferta pastoral bautismal y lograr una coordinación entre todos los agentes y responsables. Tales criterios no pretenden encasillar a las personas, ni medir su mundo interior, ni suprimir toda posible ambigüedad; pero sí son importantes para fijar los puntos de referencia desde los que debe realizarse el discernimiento y, sobre todo, para ayudar a un autodiscernimiento de los propios interesados. Borobio pone como ejemplo los siguientes:

- Disposición y garantías de los padres para educar a sus hijos en la fe, por sí mismos o por otras personas que realmente lo hagan posible, personalmente o en comunidad.
- El comportamiento educativo y cristiano que han tenido o dejado de tener con otros hijos bautizados anteriormente, si es que no se trata del primero.
- La vinculación afectiva y efectiva que mantienen o dejan de mantener con la comunidad cristiana, mostrando así un cierto tipo de pertenencia o de ausencia.
- La aceptación global de los contenidos de la fe de la Iglesia, sin pretender compaginarlos con ideas, ideologías o creencias que se opongan a ella o nieguen aspectos fundamentales de la misma.
- El comportamiento habitual en correspondencia con las normas y la conducta fundamental que pide la Iglesia, llevando un tipo de vida que, lejos de ser motivo de escándalo, se adecue a la de la comunidad cristiana.

Más allá de que sean estos u otros criterios los que en cada contexto se consideren, lo que se busca es caminar hacia la reciprocidad entre fe y sacramento, tanto en el bautismo de adultos como en el de niños.

Además de ello, Borobio señala como elemento importante la formación de los agentes y ministros en una teología adecuada, y si cabe actualizada, de los sacramentos en general, de los de iniciación cristiana y del bautismo de niños de modo especial. Más aún en un contexto como el nuestro, donde, para el caso del bautismo infantil, social y pastoralmente se es más sensible a la necesidad y a la fe personal, sin desconocer ni menospreciar que el bautismo es don de Dios; o, mejor aún, donde se ponga en diálogo armonioso el don y la acogida en libertad de este. A modo de ejemplo, afirma Borobio, es urgente actualizar la teología de los sacerdotes sobre los siguientes temas: la concepción del pecado original, la eficacia de los sacramentos, la necesidad del bautismo para la salvación, el concepto de salvación y el nivel de fe que se ha de exigir. Añadamos que, además, es también urgente la formación en la dinámica del diálogo pastoral.

2.8. La dimensión catequética

La catequesis es una acción del ministerio de la palabra; así lo afirma de manera central el Directorio para la Catequesis, pues es desde su tarea y función al interior de dicho ministerio que se describe la identidad profunda de la catequesis, como acción de palabra al servicio de la iniciación cristiana integral.

El ministerio de la palabra es elemento fundamental de la evangelización: al interior de esta, transmite la revelación por medio de la Iglesia, valiéndose de “palabras” humanas. Pero estas siempre están referidas a las “obras”: a las que Dios realizó y sigue realizando, especialmente en la liturgia; al testimonio de vida de los cristianos; y a la acción transformadora que estos, unidos a tantos hombres de buena voluntad, realizan en el mundo. Esta palabra humana de la Iglesia es el medio del que se sirve el Espíritu Santo para continuar el diálogo con la humanidad. Él es, efectivamente, el agente principal de dicho ministerio y por quien “la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo” (DGC 50).

El ministerio de la palabra se ejerce de forma múltiple. Para el Directorio General para la Catequesis, sus funciones son las siguientes (DGC 51):

- El primer anuncio, al momento de la convocatoria y llamada a la fe.
- La catequesis, al momento de la iniciación cristiana.
- La educación permanente de la fe, al momento de la acción pastoral.

Esta última es una función que se realiza a través de formas muy variadas: “sistemáticas y ocasionales, individuales y comunitarias, organizadas y espontáneas”. Entre ellas se destacan la homilía, la teología, el estudio y profundización de la Sagrada Escritura, la lectura cristiana de los acontecimientos, las iniciativas de formación espiritual y la profundización sistemática del mensaje cristiano (DGC 71-72).

El momento de la catequesis es el que corresponde al período en que se estructura la conversión a Jesucristo, dando fundamento a esa primera adhesión. Los convertidos, mediante

“una enseñanza y aprendizaje convenientemente prolongado de toda la vida cristiana”, son iniciados en el misterio de la salvación y en el estilo de vida propio del Evangelio; se trata, en efecto, de introducirlos en la plenitud de la vida cristiana. Al realizar, con diferentes formas, esta función de iniciación propia del ministerio de la Palabra, la catequesis pone los cimientos del edificio de la fe; las demás funciones de ese mismo ministerio irán construyendo, después, las diversas plantas de dicho edificio (DGC 64).

La catequesis es, así, elemento fundamental de la iniciación cristiana y está estrechamente vinculada a los sacramentos correspondientes, especialmente al bautismo, “sacramento de la fe”. El eslabón que la une con este es la profesión de fe, que constituye, a un tiempo, elemento interior del sacramento y meta de la acción catequética; su finalidad consiste precisamente en propiciar una profesión de fe viva, explícita y operante (DGC 66). Para lograrlo, la Iglesia transmite a los catecúmenos y a los catequizandos la experiencia viva que ella misma tiene del Evangelio —su fe—, para que la hagan suya al profesarla. Por eso

La auténtica catequesis es siempre una iniciación ordenada y sistemática a la revelación que Dios mismo ha hecho al ser humano en Jesucristo, revelación conservada en la memoria profunda de la Iglesia y en las Sagradas Escrituras, y comunicada constantemente, mediante una traditio viva y activa, de generación en generación (DGC 66).

La catequesis tiene su origen en la confesión de fe y conduce, a su vez, a ella. Quien, por el primer anuncio, se convierte a Jesucristo y lo reconoce como Señor, inicia un proceso que, ayudado por la catequesis, desemboca necesariamente en la confesión explícita de la Trinidad, pues esta hace madurar la conversión inicial hasta convertirla en una confesión de fe viva, explícita y operativa. La profesión de fe, interior al bautismo, es eminentemente trinitaria: la Iglesia bautiza “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28,19), Dios uno y trino, a quien el cristiano confía su vida. La catequesis de iniciación prepara —antes o después de recibir el bautismo— para esta decisiva entrega, y la educación permanente ayudará a madurarla continuamente, a proclamarla en la Eucaristía y a renovar los compromisos que implica (DGC 82).

El hecho de ser “momento esencial” del proceso evangelizador, al servicio de la iniciación cristiana, confiere a la catequesis algunas características (DGC 67):

- La catequesis es una formación orgánica y sistemática de la fe. La indagación vital y orgánica en el misterio de Cristo es lo que, principalmente, la distingue de todas las demás formas de presentar la Palabra de Dios.
- Esta formación orgánica es más que una enseñanza: es un aprendizaje de toda la vida cristiana, “una iniciación cristiana integral”, que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo, centrado en su Persona. Se trata, en efecto, de educar en el conocimiento y en la vida de fe, de forma que el ser humano entero, en sus experiencias más profundas, se vea fecundado por la Palabra de Dios. Se ayudará así al discípulo a transformar el hombre viejo, a asumir sus compromisos bautismales y a profesar la fe desde el “corazón”.

- La catequesis es una formación básica, esencial, centrada en lo nuclear de la experiencia cristiana, en las certezas más elementales de la fe y en los valores evangélicos más fundamentales. Pone los cimientos del edificio espiritual del cristiano, alimenta las raíces de su vida de fe y lo capacita para recibir el posterior alimento sólido en la vida ordinaria de la comunidad.

En síntesis, la catequesis de iniciación, por ser orgánica y sistemática, no se reduce a lo meramente circunstancial u ocasional; por ser formación para la vida cristiana, desborda — incluyéndola— la mera enseñanza; por ser esencial, se centra en lo “común” para el cristiano, sin entrar en cuestiones disputadas ni convertirse en investigación teológica; y, en fin, por ser iniciación, incorpora a la comunidad que vive, celebra y testimonia la fe. Ejerce, por tanto, al mismo tiempo, tareas de iniciación, de educación y de instrucción.

El fin definitivo de la catequesis es poner a la persona no solo en contacto, sino en comunión e intimidad con Jesucristo. Toda la acción evangelizadora busca favorecer esta comunión. A partir de la conversión “inicial” de una persona al Señor, suscitada por el Espíritu Santo mediante el primer anuncio, la catequesis se propone fundamentar y hacer madurar esta primera adhesión. Se trata, entonces, de ayudar al recién convertido a “conocer mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto: conocer su “misterio”, el Reino de Dios que anuncia, las exigencias y las promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que Él ha trazado a quien quiera seguirle”. El bautismo, sacramento por el que “nos configuramos con Cristo”, sostiene con su gracia este trabajo de la catequesis (DGC 80).

Para lograr su finalidad, la catequesis desarrolla diversas tareas, interconectadas entre sí, que se inspiran en el modo en que Jesús formó a sus discípulos: les daba a conocer los misterios del Reino, les enseñaba a orar, les proponía las actitudes evangélicas, los iniciaba en la vida de comunión con Él y entre ellos, y en la misión. Esta pedagogía modeló después la vida de la comunidad cristiana: “perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones” (Hch 2, 42), pues la fe exige ser conocida, celebrada, vivida y rezada. Así pues, para formar en una vida cristiana integral, la catequesis desarrolla las siguientes tareas: conducir al conocimiento de la fe, introducir a la celebración del Misterio, formar para la vida en Cristo, enseñar a orar e introducir a la vida comunitaria (DC 79-89). La catequesis de iniciación es el eslabón necesario entre la acción misionera, que llama a la fe, y la pastoral, que alimenta constantemente a la comunidad cristiana. No es, por tanto, una acción facultativa, sino básica y fundamental en la construcción tanto de la personalidad del discípulo como de la comunidad. Sin ella, la acción misionera no tendría continuidad y sería infecunda; sin ella, la pastoral no tendría raíces y sería superficial y confusa: cualquier tormenta desmoronaría todo el edificio.

El primer anuncio asume la función de proclamar el Evangelio y llamar a la conversión. La catequesis, distinta de aquel, promueve y hace madurar esta conversión inicial, educando en la fe al convertido e incorporándolo a la comunidad cristiana. La relación entre ambas formas del ministerio de la Palabra es, por tanto, de distinción en la complementariedad (DGC 61).

Se dirige generalmente a las personas que ya lo han recibido y, en cuyo interior, es capaz de promover los procesos de iniciación, crecimiento y maduración de la fe (DC 56).

La catequesis es eco del kerigma: un acto de naturaleza eclesial, nacido del mandato misionero del Señor (Mt 28, 19-20), cuyo objetivo, como su propio nombre indica, es hacer resonar continuamente en el corazón de cada persona el anuncio de su Pascua, para que su vida sea transformada. En cuanto realidad dinámica y compleja al servicio de la Palabra de Dios, acompaña, educa y forma en la fe y para la fe; introduce en la celebración del Misterio; ilumina e interpreta la vida y la historia humana (DC 55). Está llamada, así, a ser un anuncio que ayude a descubrir la belleza del Evangelio y a que cada persona perciba que vale la pena creer. Los elementos que, como eco del kerigma, está invitada a realzar son: el sentido de propuesta; el estilo narrativo, afectivo y existencial; la dimensión testimonial de la fe; la actitud relacional y el carácter salvífico (DC 59). Su eficacia es visible no solo a través del anuncio directo de la Pascua del Señor, sino también mostrando la nueva visión de la vida, del hombre, de la justicia, de la vida social y de la cosmovisión entera que surge de la fe, incluso mediante signos concretos (DC 60).

La educación permanente de la fe es posterior a la básica y la supone; ambas actualizan dos funciones del ministerio de la Palabra, distintas y complementarias, al servicio del proceso permanente de conversión (DGC 69). La catequesis de iniciación pone las bases de la vida cristiana en los seguidores de Jesús, mientras que dicho proceso va más allá de lo que esta proporciona. Para favorecerlo, se necesita una comunidad que acoja a los iniciados, los sostenga y los forme en la fe.

Para el Directorio, dentro del ministerio de la Palabra merece una consideración especial el carácter propio de la enseñanza religiosa escolar y su relación con la catequesis de niños y jóvenes. Entre ambas hay una relación de distinción y complementariedad: “Hay un nexo indisoluble y una clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis”. Lo que confiere a la primera su característica propia es el hecho de estar llamada a penetrar en el ámbito de la cultura y a relacionarse con los demás saberes; como forma original del ministerio de la Palabra, en efecto, hace presente el Evangelio en el proceso personal de asimilación sistemática y crítica de la cultura. Es una disciplina escolar más, con la misma exigencia de sistematicidad y rigor que las demás materias, y ha de presentar el mensaje y el acontecimiento cristiano con igual seriedad y profundidad con que aquellas presentan sus saberes. No se sitúa, sin embargo, junto a ellas como algo accesorio, sino en un necesario diálogo interdisciplinar, que ha de establecerse, ante todo, en el nivel en que cada disciplina configura la personalidad del alumno. Mediante este diálogo, la enseñanza religiosa escolar funda, potencia, desarrolla y completa la acción educadora de la escuela (DGC 73).

3. ITINERARIOS MÍSTICOS Y MISTAGÓGICOS DE INICIACIÓN CRISTIANA

Los apartados anteriores han permitido resaltar y abordar los profundos cambios sociales, religiosos y eclesiales que exigen dar prioridad a la mistagogía, y no solo en la iniciación cristiana. Se ha recalcado la necesidad de una Iglesia toda ella mistagógica, de una pastoral

mistagógica y de una iniciación cristiana igualmente mistagógica; lo cual no quita, sino que resalta, la importancia de la mistagogía como etapa propia del catecumenado, tal como lo pide el RICA.

Este contexto, marcado por la búsqueda de experiencia religiosa, pide un giro hacia el interior y una recontextualización del modo como se entiende, en el ámbito católico, la espiritualidad; y, en el caso de la iniciación cristiana, dar centralidad a esta dimensión.

Apoyados en Luciano Meddi y otros estudiosos, se cuestiona este tipo de transmisión de informaciones, nociones y conceptos, como si esa fuera la tarea de la iniciación y de la catequesis. Desde el Directorio para la Catequesis se afirma, más bien, que su labor consiste en acompañar el proceso de interiorización del Evangelio. Recordemos lo dicho allí: la catequesis se concentra en la respuesta de fe que cada persona puede dar (DC 39), ya que el proceso evangelizador, junto con el catequético, constituye una acción espiritual (DC 4).

En palabras de Meddi, la tarea de la catequesis es el cuidado de esta respuesta: la fides qua. O, en otras palabras, acompañar la opción por la vida cristiana que es fruto de la libre adhesión de la persona. Es decir, el centro de atención se traslada de los contenidos por enseñar a lo que acontece en el interior de cada uno. Y ello exige y reclama mistagogía, itinerarios mistagógicos.

En el desarrollo que sigue, se ahonda en las dos pedagogías en que se fundamenta la de la Iglesia: la de Dios y la de Jesús. No se tratará en ellas todos los aspectos, sino algunos que consideramos esenciales y que sustentan lo que hemos llamado aquí itinerarios místicos o mistagógicos, siguiendo a Luciano Meddi. Luego de presentar lo propio de cada una de estas pedagogías, abordaremos la de la Iglesia, centrándonos en qué consiste la fe y en cómo se aprende a creer.

3.1. El sustento: la pedagogía de Dios

La importancia de la pedagogía de Dios la señala el mismo Directorio en los apartados dedicados a este asunto fundamental:

Estas referencias permiten comprender el valor que tiene la pedagogía divina para la vida de la Iglesia y qué determinante es para la catequesis tenerlas en cuenta, ya que está llamada a inspirarse y a dejarse animar por el Espíritu de Jesús y, con su ayuda, modelar la vida de fe del creyente (DC 163).

El Directorio de 1997 distingue y relaciona “La pedagogía de Dios, fuente y modelo de la pedagogía de la fe” con los “Elementos de metodología”; el del año 2020 mantiene esta misma distinción. Sobre ello, afirma Carvajal, se pone en evidencia que la pedagogía de la fe responde al orden teologal en la actividad evangelizadora de la Iglesia y de la catequesis, en particular, mientras que la metodología responde al de los medios humanos, que siempre han de estar

al servicio de una actividad sobre la que la Iglesia no tiene dominio. En esta misma línea, afirma que no se puede confundir el plano teológico de la primera con el plano didáctico de los métodos.

Para comprender esta distinción y relación, acudamos a las palabras mismas del Directorio —en este caso, el de 1997, que las trae con mayor precisión—:

La catequesis, en cuanto comunicación de la Revelación divina, se inspira radicalmente en la pedagogía de Dios tal como se realiza en Cristo y en la Iglesia, toma de ella sus líneas constitutivas y, bajo la guía del Espíritu Santo, desarrolla una sabia síntesis de esa pedagogía, favoreciendo así una verdadera experiencia de fe y un encuentro filial con Dios. De este modo, la catequesis es una pedagogía que se inserta y sirve al “diálogo de la salvación” entre Dios y la persona, poniendo de relieve debidamente el destino universal de esa salvación: en lo que concierne a Dios, subraya la iniciativa divina, la motivación amorosa, la gratuidad y el respeto de la libertad; en lo que se refiere al hombre, pone en evidencia la dignidad del don recibido y la exigencia de crecer constantemente en Él. La catequesis, que es por tanto pedagogía en acto de la fe, al realizar sus tareas no puede dejarse inspirar por consideraciones ideológicas ni por intereses meramente humanos; no confunde la acción salvífica de Dios, que es pura gracia, con la acción pedagógica del hombre, pero tampoco las contrapone ni separa. El diálogo que Dios mantiene amorosamente con cada persona se convierte en su inspiración y norma; de ese diálogo la catequesis es “eco” incansable, buscando constantemente el diálogo con las personas, según las indicaciones fundamentales que ofrece el Magisterio de la Iglesia (DGC 143-144).

La revelación cristiana como fuente de la pedagogía, y no solo del mensaje, es un asunto de primer orden hoy en la reflexión pastoral y catequética. Como señala Carvajal, si la misión evangelizadora de la Iglesia actualiza la economía de la revelación a lo largo del tiempo, ello significa que cualquier actividad eclesial está determinada por la misma estructura que configura dicho acontecimiento. Algo que, como se señalará de nuevo más adelante, resulta claro en la teoría, pero no tan fácil de identificar en la práctica de la catequesis. Este asunto lleva a la dualidad contenido-método, como en su momento lo señalaba el Directorio General para la Catequesis:

En lo que concierne a la pedagogía, después de una acentuación excesiva del valor del método y de las técnicas por parte de algunos, no se atiende debidamente a las exigencias originales de la pedagogía de la fe. Se cae con facilidad en el dualismo contenido-método, con reduccionismo en uno u otro sentido. Respecto a la dimensión pedagógica, no se ha ejercido siempre el necesario discernimiento teológico (DGC 30).

El Directorio del año 2020 afirma claramente que uno de sus propósitos es ayudar a superar la contradicción entre contenido y método. Para ello, retoma lo dicho sobre la pedagogía de la fe en los directorios precedentes y afirma que “la catequesis es pedagogía del acto de la fe”. Es decir, que está al servicio del diálogo de salvación entre Dios y los seres humanos, del dinamismo dialógico y relacional propio de la revelación de Dios.

En esta perspectiva relacional de la revelación, se supera la separación entre contenido y método: esta no se reduce a comunicar cosas. La pedagogía de la fe no está al servicio de la transmisión de contenidos (doctrinas, mandamientos, ritos), sino del encuentro y del trato personal entre Dios y el ser humano, pues no hay revelación sin la acogida de la fe, ni fe sin la gracia de la revelación que la suscita y la promueve. Que la catequesis sea pedagogía del acto de la fe señala, dirá Carvajal, que su ejercicio pasa necesariamente, primero, por contemplar, discernir y servir a la acción por la que Dios se sigue comunicando por medio de su Palabra y de su Espíritu; y, después, también, por contemplar, discernir y servir a la respuesta de fe por la que el ser humano hace una entrega personal de sí a ese Dios que se autocomunica. Se requiere acoger la estructura misma de la revelación: su dinamismo dialógico y relacional, su noción personalista.

Es por ello por lo que el Directorio introduce un concepto novedoso para hablar de la catequesis: la catequesis como laboratorio de diálogo. Dos hechos, tomados de la estructura del propio texto, nos llevan a decir que esta noción se justifica por dos razones de fondo: la primera, por ser característica de la pedagogía de Dios; la segunda, por la inculturación de la fe y la credibilidad de esta. De hecho, ya en el texto se acude a ambas razones. Afirma: “En la escuela del admirable diálogo de salvación que es la Revelación, la Iglesia se comprende a sí misma llamada al diálogo con las personas de hoy” (DC 53). La primera parte de la frase hace referencia a la pedagogía de Dios o de la revelación; la segunda, al actual contexto de evangelización, que solicita de la Iglesia una verdadera actitud de diálogo con el mundo de hoy.

Es claro que hablar de laboratorio de diálogo como modo de llevar a cabo la catequesis es un asunto relacionado con las mediaciones humanas y eclesiales que están al servicio del diálogo de salvación: un estilo que corresponde a la pedagogía de la fe, al contexto actual y al modo de entender los itinerarios catecumenales y la inspiración catecumenal de la catequesis. Como lo dice el mismo Directorio: “En el tiempo de la nueva evangelización, la Iglesia desea que también en la catequesis se adopte este estilo de diálogo (...). En este sentido, la catequesis eclesial es un auténtico laboratorio de diálogo” (DC 54).

Ello responde también a la tarea de facilitador o mistagogo que el catequista y la misma catequesis desempeñan respecto a la acción del Espíritu Santo. Con lo cual se supera, asimismo, una mirada reductiva de la revelación y de la fe, señalada con anterioridad: reducida a lo conceptual, nocional y moralizante, que difícilmente dispone al diálogo de salvación. Para estar al servicio de este diálogo, del encuentro salvífico, dirá Miguel Ángel Medina, toda pedagogía de la fe debe poner en acción los resortes que mueven interiormente a la persona, teniendo en cuenta que la fe no es un producto intelectual, ni de simples sentimientos, ni el resultado de una presión sobre el catequizando.

3.2. Pedagogía de Dios: la revelación divina

Es la pedagogía de la revelación la que inspira la catequesis, y esta no puede sino inspirarse en ella. Sobre lo determinante que es esta relación se expresa el reconocido catequeta español

Emilio Alberich: “La catequesis es una forma peculiar del ministerio de la palabra en la Iglesia, es servicio de la Palabra. Desde este punto de vista, la determinación de la identidad de la catequesis depende en forma esencial del modo de concebir la Palabra de Dios y su transmisión en la Iglesia”. Algo que comparte el estudioso italiano Salvatore Curró: “La referencia a la Palabra, a la revelación, tiene que ver, por tanto, con la acción catequética en cuanto tal: sus contenidos, las experiencias que la constituyen, el método, las dinámicas relacionales y eclesiales, los procesos, etc. En una palabra, su misma esencia”.

La sensibilidad de Alberich y Curró a esta estrecha relación entre revelación, Palabra de Dios y catequesis les permite también reconocer que, en la práctica y en lo fundamental, hay mucha distancia entre el concepto conciliar de revelación y el concepto y práctica de esta última. Por ejemplo, afirma Curró:

Hay, de hecho, una brecha importante entre la inspiración —vista en el fondo como un ideal abstracto y lejano— y la práctica educativa, con frecuencia trabajosa y sin inspiración. En la práctica, si resulta más fácil comprender la referencia de la catequesis al mensaje cristiano, y por tanto a la Palabra en cuanto mensaje, resulta más difícil comprender la referencia, más fundamental, de la esencia misma de la catequesis al proceso mismo de la Revelación de la Palabra.

Alberich no es ajeno a este problema. Afirma:

No son pocos, por tanto, los puntos problemáticos que afectan a la teoría y la práctica de la catequesis en cuanto servicio de la palabra. Las dificultades provienen, ante todo, de una cierta concepción depositaria de la revelación, que la reduce a un conjunto bien definido de enunciados, a los textos materiales de la Sagrada Escritura, o a un cuerpo doctrinal bien articulado y completo. En esta perspectiva, se cree que basta con transmitir materialmente algunas verdades, leer la Biblia o enseñar tal doctrina, para que automáticamente se haga presente el acontecimiento de la Palabra de Dios. Tanto la reflexión teológica como la conciencia cristiana y la misma experiencia nos dicen que la mediación eclesial de esta Palabra, que suscita y alimenta la fe, no se puede reducir a un proceso tan automático y casi mecánico.

Alberich dedica buena parte de su reflexión a la relación entre revelación y catequesis, por ser esta un aspecto fundamental de cualquier reflexión catequética y de su práctica. Ante todo, valora el cambio que ha tenido el concepto de revelación a partir del Concilio Vaticano II: gracias a él, se ha superado la visión prevalentemente intelectual de esta (según el modelo de transmisión magisterial), dando paso a una concepción más existencial y personalista, más cristológica y abierta a la historia. Se supera así la simple comunicación verbal o magistral, para asumir la profundidad de un encuentro personal, de un acuerdo entre amigos, con vistas a una finalidad totalizante: la comunión.

En el fondo de todo esto hay que reconocer las dimensiones de la revelación cristiana: a) dinámica: Dios actúa en el cosmos y en la historia; b) noética: Dios da a conocer quién es Él y quién es el ser humano; c) personal: Dios se autocomunica, en un proceso iniciado en Israel que tiene su plenitud en Cristo.

La Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II ha descrito la Revelación como el acto por el cual Dios se manifiesta personalmente a los seres humanos. Dios se muestra, en efecto, como quien quiere comunicarse a Sí mismo, haciendo a la persona humana partícipe de su naturaleza divina; es así como realiza su designio de amor. La Revelación es una iniciativa del amor divino y está orientada a la comunión: por ella, Dios invisible (Col 1, 15; 1 Tim 1, 17) habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor (Éx 33, 11; Jn 15, 14-15), y mora con ellos (Bar 3, 38) para invitarlos a la comunión con Él (DV 2).

Se supera así la comprensión de la revelación como simple comunicación verbal o magisterial, y se resalta, en cambio, su dimensión personal: Dios no revela solo verdades sobre Sí, sino que se comunica a Sí mismo. Se asume la perspectiva del encuentro personal, de un acuerdo entre amigos, con vistas a una finalidad totalizante, la comunión. La Revelación es, así, relación interpersonal entre Dios y la humanidad: Él toma la iniciativa y abre el diálogo, hablando a los seres humanos como un amigo.

Ilustración I. Sobre la Revelación

Itinerario como programa de instrucción		Itinerarios sacramentales	Itinerarios hermenéuticos	Itinerarios espirituales y místicos
Reconstruir el camino a través del cual se llega a la verdad y a la fórmula de la doctrina		Siguen la progresión de la exposición del mensaje de salvación o de santificación de los momentos de la vida (catequesis sacramental con ocasión de los sacramentos.	Se concentra en la progresión de la interpretación de fórmulas lingüísticas pasando de la narración biográfica a la comprensión de formas expresivas y culturales, a la confrontación con las formas bíblicas y teológicas.	Tienen como objetivo el desarrollo de la dimensión humana de la experiencia espiritual y la interiorización de la vocación cristiana.

De la comprensión de la Revelación existencial, histórica y cristocéntrica, en la que sobresale la iniciativa gratuita de Dios y se destaca la categoría del encuentro, del diálogo y de la comunión, brotan para la catequesis algunas características que deben asumirse de cara a la iniciación mistagógica y a la catequesis kerigmática señaladas por el papa Francisco y subrayadas por el Directorio catequístico de 2020.

Señalemos algunas, tomadas de un texto de Salvador Pié-Ninot y José María Ochoa:

- La catequesis no puede ser una entrega meramente doctrinal, sino una mediación del encuentro con una Persona, la de Jesús de Nazaret. Al provocar dicho encuentro, propicia el deseo de seguirlo.
- No puede llevarse a cabo en clave de adoctrinamiento o de conquista; debe, en cambio, facilitar el acceso a una fe personal.
- La fe, como orientación decisiva, no se forja escuchando una lección, sino por la mediación de un tercero interior: el Espíritu Santo. Por eso la catequesis ha de ir al encuentro de lo que Este dice a cada uno, y velar porque las semillas del Evangelio, presentes en los catequizandos, germinen y puedan avanzar hacia la madurez.
- Busca capacitar al catequizando para leer su historia personal y colectiva en clave de historia de salvación, para interpretar cristianamente las realidades humanas y los signos de los tiempos, y para percibir la unidad que existe entre el plan salvífico de Dios y las aspiraciones más profundas del ser humano. Lleva a cabo esta tarea estableciendo un vínculo estrecho entre la Palabra de Dios —experiencia cristiana fundamental— y la experiencia humana contemporánea.
- Comunicar la revelación en la catequesis significa que el catequista es, al mismo tiempo, testimonio vivo de una fe que, ante todo, ha iluminado y transformado su propia vida. No basta con hablar de Dios: es preciso mostrar que la fe suscita una existencia nueva. Si la Revelación cristiana se lleva a cabo por las palabras y las acciones de Cristo, su transmisión nunca podrá reducirse a la comunicación de un cuerpo de doctrina sobre Dios sin impacto alguno sobre la vida; la catequesis, por el contrario, ha de confrontarla con el Evangelio.
- No es algo que sucede entre el catequista y el catequizando, sino entre este y Dios. De ahí el talante humilde del primero, que se sabe mero colaborador, simple ocasión para que el segundo acierte a hacer aflorar lo que Dios está sembrando y promoviendo en él. El catequista no da la fe ni realiza el acto de fe: es una gracia de Dios que dispone a la persona humana a acoger al Espíritu, quien suscita la fe y el encuentro revelador.

3.3. La pedagogía de Jesús, revelador del Padre

En Jesús, subraya Vives, se da una nueva revelación de Dios: aparece en él de una forma muy distinta de la que entonces se podría haber imaginado. Jesús rompe las imágenes excesivamente humanas de Dios, fijadas en el poder absoluto, remoto, dominador y justiciero, y revela su verdadera imagen, en continuidad con el núcleo de la revelación divina en el Antiguo Testamento. Este rostro de Dios revelado por Jesús se puede sintetizar bajo las expresiones Dios es amor, comunión y solidaridad.

Con todo lo importante que resulta profundizar en este rostro divino, aquí nos interesa más el cómo lo revela, ya que ello ofrece cuestionamientos profundos al modo ordinario de la catequesis nocional, a modo de cursos y lecciones que, como se dijo en el apartado anterior, ha de superarse a partir de una adecuada relación revelación-catequesis.

En palabras de Vives, de lo que se trata es de subrayar la forma en que Jesús y el Espíritu nos hacen conocer a Dios, de qué manera se realiza esa revelación de su misterio. Si se sigue la Escritura, es claro que no se trata propiamente de una explicación nocional o conceptual que ponga al alcance de nuestra comprensión intelectual ese misterio fundamental y fontal, como si por ese camino se hiciera comprensible a nuestro entendimiento y dejara de serlo.

La revelación de Dios por Jesús y por el Espíritu no se da así, sino en forma de presentación y donación del misterio como misterio de amor, de acogida gratuita, de comunicación, de invitación a participar de su vida y de su plenitud de gozo. Este permanece misterio para nuestra limitada capacidad e inteligencia; pero no es un misterio lejano, remoto e imponente que nos aplasta con su grandeza, el “mysterium tremendum” del que hablan las religiones, sino un “mysterium amoris”, de infinita benevolencia y solidaridad que jamás podremos comprender, abarcar ni dominar. Nuestra mente no puede, de ninguna manera, alcanzar la plenitud del ser de Dios.

No es con palabras magisteriales ni con lecciones de teología como Jesús revela el misterio de Dios, sino con su ser entre nosotros, con su vivir y su actuar. No lo revela explicando cosas sobre Él, sino siendo la presencia del mismo Dios entre nosotros, viviendo y actuando como Hijo, como enviado y Palabra viva. Con Jesús, el misterio de Dios no es algo que queda fuera, algo inasequible al que solo cabe hacer referencia con indicaciones misteriosas: el misterio de Dios es Jesús mismo.

En Jesús, Dios se manifiesta no con ostentación de poder, sino con amor solidario. No salva desde fuera, sino identificándose con quienes sufren, con los pobres y los pecadores, y provocando desde dentro, desde el corazón, la conversión y el ingreso, por la vía del seguimiento de Jesús, a una nueva relación con Él y consigo mismos. No se manifiesta como un poder fácil, ostentoso y dominador, sino como amor solidario, acogedor, respetuoso de la libertad y de la condición humana: un Dios dispuesto no a imponerse desde fuera con un acto de dominio, sino a transformarnos desde dentro.

Gracias a estas manifestaciones, sabemos que Dios no es un ser tan absoluto y cerrado sobre sí mismo y sobre su transcendencia que no pudiera comunicarse tal como es fuera de sí; sabemos, más bien, que es Palabra y Comunicación, que es vida y vivificador.

De esta manera, el Reino de Dios es la manifestación del amor y la solidaridad de Dios con los seres humanos: un don que nos es dado como invitación y que solo puede ser acogido en libertad y en la entrega voluntaria.

En Jesús, Dios se revela como Palabra. Pero no es una palabra meramente ilustrativa o nocional, sino efectiva, que hace lo que dice: no solo ilustra desde fuera, sino que penetra en quien la escucha y lo transforma interiormente, porque está cargada de la fuerza del Espíritu.

La singularidad de la revelación cristiana de Dios consiste en que Este no se revela como quien impone desde fuera lo que han de hacer, sino como quien nos ama tanto que se hace

solidario con nosotros y entra dentro de nosotros para ser nuestro bien interior. Dios no se nos abre solo con una revelación nocional que nos mostraría lo que Él es y lo que nosotros hemos de hacer, sino mediante la autodonación y autocomunicación de sí mismo, que es comunión en su propia vida.

Desde la pedagogía de Jesús, destaca Vives, la revelación cristiana de Dios de ninguna manera ha de entenderse como una revelación de enunciados nocionales o de proposiciones doctrinales sobre Él y su misterio; ni la Biblia ha de verse como el libro que contendría el conjunto de tales proposiciones o enunciados. No nos da ninguno de estos sistemas de enseñanzas misteriosas sobre el ser de Dios, sino que nos ofrece el testimonio de sus hechos, de su actuación en la historia humana. Por más que en el cristianismo demos esa impresión, el cristiano no es primeramente una persona que cree en determinados dogmas, enunciados o proposiciones sobre Dios, sino quien cree en su acción en la historia humana: una acción que es en sí misma histórica, con un inicio y un desarrollo, que llega a plenitud con la presencia de Dios mismo en Jesús, presencia que continúa viva y operante por la acción del Espíritu Santo. Por eso, el objeto primero y directo de la fe no son los enunciados dogmáticos, sino Dios mismo y su actuación; las formulaciones dogmáticas son algo derivado y secundario, expresiones de aquello que la fe confiesa. A este respecto son ilustrativas las siguientes palabras del Catecismo de la Iglesia Católica:

No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite “tocar”. “El acto [de fe] del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad [enunciada]” (Santo Tomás de Aquino, S. Th., 2-2, q. 1, a. 2, ad 2). Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más (CIC 170).

Se es cristiano, dirá Vives, no solo porque se acepte una determinada doctrina propuesta por Cristo, ni porque se cumpla un sistema de preceptos morales, sino porque se acepta vivir en comunión filial con la misma vida divina que el Padre ha ofrecido gratuitamente al enviar al corazón de sus hijos su Espíritu, que es la acción de Dios en nuestro interior.

Desde la revelación de Jesús, hay que decir que Dios es quien está presente en el fondo de todo y de todos, como principio que posibilita el ser de cuanto existe: Alguien que determina radicalmente nuestra existencia y la de todo lo que nos rodea, principio y sustento de todo. Por otro lado, se presenta como don, como gracia, como hallazgo: lo encuentra quien se dispone a buscarlo y a reconocerlo.

El conocimiento de Dios será siempre un don, una gracia, una revelación que ha de ser acogida como tal, con la conciencia de que no nos permite llegar a Él con nuestros conceptos, sino afirmarlo como aquel que esencialmente nos sobrepasa, en la medida en que nos sentimos fundados, interpelados, estimados y acogidos por Él.

3.4. La pedagogía de la Iglesia

Mediante la razón natural, el ser humano puede conocer a Dios con certeza a partir de sus obras. Pero existe otro orden de conocimiento que la persona no puede alcanzar de ningún modo por sus propias fuerzas: el de la Revelación divina. Por una decisión enteramente libre, Dios se revela y se da; lo hace manifestando su misterio, su designio benevolente, establecido desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres, y lo revela plenamente enviando a su Hijo amado, nuestro Señor Jesucristo, y al Espíritu Santo (CIC 50).

Por su revelación, “Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor, y mora con ellos para invitarlos a la comunión consigo y recibirlos en su compañía”. La respuesta adecuada a esta invitación es la fe: por ella, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios, y con todo su ser le da su asentimiento. La Sagrada Escritura llama “obediencia de la fe” a esta respuesta del hombre a Dios que se revela. La Iglesia es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene la fe de cada uno (CIC 142-143).

La fe es un acto personal: la respuesta libre de la persona a la iniciativa de Dios que se revela. Pero no es un acto aislado, pues nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo; nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente la ha recibido de otro y debe transmitirla a otro: nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablarles de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes: yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por la mía contribuyo a sostener la suya. “Creer” es, así, un acto eclesial: la fe de la Iglesia precede, engendra, conduce y alimenta la nuestra (CIC 166).

Este texto del Catecismo con el que se inicia este apartado muestra que la fe es algo personal y comunitario al mismo tiempo. La tradición y la comunidad de los creyentes son anteriores al individuo, quien queda incorporado a ella a través de la adhesión de fe y del bautismo. No es únicamente una opción que se hace en la intimidad del creyente, ni una relación exclusiva entre el “yo” del fiel y el “Tú” divino, entre un sujeto autónomo y Dios; por su misma naturaleza, se abre al “nosotros” y se da siempre dentro de la comunión eclesial. Nos lo recuerda la forma dialogada del Credo, usada en la liturgia bautismal: el creer se expresa como respuesta a una invitación, a una palabra que ha de ser escuchada y que no procede de mí, y por eso forma parte de un diálogo; no puede ser una mera confesión que nace del individuo. Es posible responder en primera persona, “creo”, solo porque se forma parte de una gran comunión, porque también se dice “creemos” (LF 39). El bautismo nos recuerda así que la fe no es obra de un individuo aislado, ni un acto que el hombre pueda realizar contando solo con sus fuerzas, sino que ha de ser recibida entrando en la comunión eclesial que transmite el don de Dios: nadie se bautiza a sí mismo, igual que nadie nace por su cuenta; hemos sido bautizados (LF 41).

Franco Arduso, en un libro suyo sobre lo que es la fe cristiana y cómo se llega a ella, afirma que el cristiano es una persona que aprende a creer, día tras día, hasta el final de su

vida. Y la pregunta es: ¿qué es creer?, ¿en qué creen los cristianos? En el lenguaje común, con el verbo creer se expresa el mantenimiento de una opinión que no es ni mucho menos cierta y segura. En un sentido más fuerte, creer es aceptar determinado contenido como real y verdadero en virtud del testimonio de alguien a quien se le otorga confianza; en este caso, quien cree cuenta con una persona de la que se fía. El creer se realiza sobre la base de una relación de confianza entre un yo y un tú, e implica necesariamente la aceptación de lo que el otro atestigua. Dejando claro que quien cree no se las ha de ver con un determinado objeto —los que saben algo—, sino con alguien, con un tú en quien el creyente se abandona sin reservas. Aunque no conozca ni vea el objeto de su creer, lo considera real y verdadero, fiándose de un testigo veraz.

Este dinamismo de la confianza es el más cercano a la fe cristiana. Cuando se dice “yo creo”, se afirma que se fía de Jesucristo, que habló y actuó en nombre de Dios; cuando el cristiano dice que cree en Jesús, declara que se fía de él y que acoge todo lo que propone en su mensaje, en nombre de Dios mismo. La fe en Cristo es también aceptación del testimonio sobre Jesús muerto y resucitado: aceptación que incluye el sí a los hechos predichos, pero también el sí a estos hechos como salvíficos, dando así importancia tanto a la fe como relación de confianza cuanto a lo que se cree. Creer en Jesús no es una relación cosista, sino que implica una entrega vital del creyente; por eso se habla de seguimiento, de discipulado.

En la Biblia es posible encontrar dos modos de tener fe. Primero, entendida como la actitud de confianza, entrega, seguridad, obediencia, esperanza y abandono en Dios; en este caso, creer es fiarse de Él, de sus promesas, de sus mandamientos, de ese Dios que toma la iniciativa y sale al encuentro. Segundo, entendida como la aceptación de unas proposiciones y verdades vinculantes, el reconocimiento de un contenido objetivo como verdadero.

El creer en el Nuevo Testamento y en el cristianismo no es algo que derive del sujeto humano, de su reflexión, de su deseo o de su voluntad, de su sentimiento religioso, aunque este sustrato antropológico sea importante para la fe. Con todo y ese sustrato humano de búsqueda y de apertura, la fe en Cristo procede de la audición, de la escucha; su esencia no estriba en ser proyección de lo concebible, a lo que se ha llegado tras un proceso intelectual. Nace, por el contrario, de la audición: es recepción de lo no pensado.

En la fe en Cristo, el pensar es el repensar sobre lo que se ha oído. Por tanto, dirá Arduso, en el cristianismo más que de experiencia religiosa hay que hablar de experiencia de fe, engendrada por una notificación, por una palabra, por un kerigma, por un acontecimiento en el que Dios se anuncia y se hace presente como salvador. El primer elemento estructural de la fe cristiana se puede comprender a partir de la analogía de la experiencia humana de la fe-confianza: su núcleo está en la confianza y en el abandono en el Dios de Jesucristo. La fe entendida teológicamente —el creer en Dios, el fiarse de Él— supone necesariamente la aceptación de lo que ha hecho por nosotros, de lo que ha dicho, de lo que nos exige; más aún, nos fiamos y nos entregamos a Él sobre la base de lo que ha hecho por nosotros. Por eso, precisamente, la fe nace de escuchar los “mirabilia Dei”, del kerigma que anuncia la presencia de Cristo entre nosotros como expresión de su amor por sus criaturas.

Hoy día, todas las reflexiones anteriores inspiran la comprensión de lo que es la fe, integrando en ella la dimensión de confianza y de conocimiento, la interpersonal y la de contenidos: ambas forman parte de su estructura. La fe cristiana abraza así dos elementos esenciales: es una relación de confianza entre Dios y el ser humano —un creer en, *fides qua creditur*— y, al mismo tiempo, un *credere Deum* y un *credere Deo* (creer algo, creer a alguien).

El papa Francisco, en la encíclica sobre la fe, distingue esta doble dimensión:

- La fe como *fides qua* (confianza, amor):
 - Creer significa confiarse a un amor misericordioso, que siempre acoge y perdona, que sostiene y orienta la existencia, que se manifiesta poderoso en su capacidad de enderezar lo torcido de nuestra historia. La fe consiste en la disponibilidad para dejarse transformar una y otra vez por la llamada de Dios” (LF 13).
 - “La fe es un don gratuito de Dios que exige la humildad y el valor de fiarse y confiarse, para poder ver el camino luminoso del encuentro entre Dios y los hombres, la historia de la salvación” (LF 14).
 - “La fe en Cristo nos salva porque en él la vida se abre radicalmente a un Amor que nos precede y nos transforma desde dentro, que obra en nosotros y con nosotros” (LF 20).
- La fe como *fides quae* (conocimiento, contenido):
 - “La fe cristiana está centrada en Cristo, es confesar que Jesús es el Señor y que Dios lo ha resucitado de entre los muertos” (LF 15).
 - “Para la fe, Cristo no es solo aquel en quien creemos, la manifestación máxima del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para poder creer. La fe no solo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver” (LF 18).
 - “En la fe, el “yo” del creyente se ensancha para ser habitado por Otro, para vivir en Otro, y así su vida se hace más grande en el Amor. En esto consiste la acción propia del Espíritu Santo. El cristiano puede tener los ojos de Jesús, sus sentimientos, su condición filial, porque se le hace partícipe de su Amor, que es el Espíritu; y en este Amor se recibe, en cierto modo, la visión propia de Jesús” (LF 21).

En esta misma encíclica invita a reflexionar sobre el tipo de conocimiento propio de la fe, al que denomina conocimiento amoroso. Para ello se apoya en san Pablo, cuando afirma: “Con el corazón se cree” (Rm 10, 10). En la Biblia, el corazón es el centro del ser humano, donde se entrelazan todas sus dimensiones: el cuerpo y el espíritu, la interioridad de la persona y su apertura al mundo y a los otros, el entendimiento, la voluntad, la afectividad. Pues bien, si es capaz de mantener unidas estas dimensiones, es porque en él nos abrimos a la verdad y al amor, y dejamos que nos toquen y nos transformen en lo más hondo. La fe transforma a toda la persona, precisamente porque se abre al amor. Esta interacción con el amor nos

permite comprender el tipo de conocimiento que le es propio, su fuerza de convicción, su capacidad de iluminar nuestros pasos: conoce por estar vinculada al amor, en cuanto este trae consigo una luz. La comprensión de la fe nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad (LF 26).

Si el amor necesita la verdad, también esta necesita el amor: no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona; la que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que este es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada. En este sentido, san Gregorio Magno ha escrito que “*amor ipse notitia est*”, el amor mismo es un conocimiento, y lleva consigo una lógica nueva: se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas. El de la fe, por nacer del amor de Dios que establece la alianza, ilumina un camino en la historia. Por eso, en la Biblia, verdad y fidelidad van unidas, y el Dios verdadero es el Dios fiel, aquel que mantiene sus promesas y permite comprender su designio a lo largo del tiempo (LF 28).

Precisamente porque el conocimiento de la fe está ligado a la alianza de un Dios fiel, que establece una relación de amor con el hombre y le dirige la Palabra, la Biblia lo presenta como escucha y lo asocia al sentido del oído. San Pablo utiliza una fórmula que se ha hecho clásica: *fides ex auditu*, “la fe nace del mensaje que se escucha” (Rm 10, 17). El conocimiento asociado a la palabra es siempre personal: reconoce la voz, la acoge en libertad y la sigue en obediencia. Por eso el Apóstol habla de la “obediencia de la fe” (Rm 1, 5; 16, 26). Es, además, un conocimiento vinculado al transcurrir del tiempo, necesario para que la palabra se pronuncie: se aprende solo en un camino de seguimiento, y la escucha ayuda a representar bien el nexo entre conocimiento y amor (LF 29). Esta tiene las mismas características que el conocimiento propio del amor: es una escucha personal, que distingue la voz y reconoce la del Buen Pastor (Jn 10, 3-5); una escucha que requiere seguimiento, como en el caso de los primeros discípulos, que “oyeron sus palabras y siguieron a Jesús” (Jn 1, 37) (LF 30).

Se requiere, además, evitar dos concepciones unilaterales de la fe cristiana. La primera la reduce a la pura confianza, excluyendo todo contenido objetivo; resalta así su carácter interpersonal —es solo fe en alguien y no en algo—, pero ello puede llevar a una confianza vaga, a verla como un sueño ilusorio, a una experiencia individual inefable.

La otra postura la reduce a tener por verdadero, como adhesión a una serie de verdades y doctrinas, como si en ella se tratara solo de un incremento doctrinal: es la fe entendida como aceptación fría y despersonalizada de una doctrina, de los artículos de la fe.

Los dos aspectos son esenciales, aunque esto no significa que sean estructuralmente idénticos y cualitativamente iguales: la dimensión personal es lo principal, pues la aceptación de todos los contenidos concretos se basa en la entrega entera, total y sin reservas del creyente

al Dios que se le comunica y se le entrega personalmente. Todo “yo creo” se basa en un “yo creo en ti”.

3.5. Priorizar la *fides quae*

De acuerdo con lo que son la teología y la pedagogía de la fe, el Directorio General para la Catequesis retoma que la fe cristiana, por la que una persona da el “sí” a Jesucristo, puede considerarse en un doble aspecto:

- Como adhesión a Dios que se revela, hecha bajo el influjo de la gracia. En este caso, consiste en entregarse a la Palabra de Dios y confiarse a ella (*fides qua*).
- Como contenido de la Revelación y del mensaje evangélico. En este sentido, significa el empeño por conocer cada vez mejor el sentido profundo de esa Palabra (*fides quae*).

Estos dos aspectos, por su propia naturaleza, no pueden separarse: la maduración y el crecimiento de la fe exigen que ambas dimensiones progresen orgánica y coherentemente. Dicho esto —que, por lo demás, ya fue señalado en el apartado anterior—, trae consigo una recomendación pedagógica que suele pasar desapercibida: “Sin embargo, por razones metodológicas, ambos pueden considerarse por separado”.

Retomando a Luciano Meddi, a quien citamos al comienzo, este autor señala que, no solo por razones de cambio social y religioso, sino sobre todo porque así se responde mejor a la pedagogía propia de la fe, hoy en la catequesis debe darse prioridad a la *fides qua*, a acompañar la respuesta de adhesión, que él denomina también “*receptio fidei*”. Pero, dicho esto, sugiere dar a esta dimensión el nombre de “*fides ad quem*”, camino de la vida cristiana en la cotidianidad hacia el regreso a la Trinidad, ya que expresa mejor el contenido de la mistagogía de la fe. Porque creer es creerle a Dios que se da a conocer, es creer a Dios como objeto de nuestra fe, y es creer en Dios como opción de dirigir hacia Él nuestra existencia.

Para Meddi, la característica de este planteamiento consiste en poner en el centro la relación anuncio-respuesta desde el punto de vista de la progresión interior de la persona. Esto permite situar las diversas funciones tradicionales de la catequesis (anuncio, conversión, iniciación, vida cristiana) en función de su objetivo último: la conversión profunda y la transformación del corazón humano. La catequesis para la respuesta, o *receptio fidei*, es una visión en la que el punto de referencia es el estudio de la interiorización del mensaje y la profundización de los dinamismos psicoespirituales que permiten el acto de fe y el ejercicio dinámico de la vida cristiana; es, en este sentido, una perspectiva pneumática, pues, recordemos, la tarea del catequista, como la de la catequesis misma, es ser servidor del Maestro interior que es el Espíritu Santo: dejarlo actuar en el proceso interior de transformación de la persona.

Si hasta ahora no se ha considerado suficientemente, o de modo inadecuado, la transformación espiritual como camino y tarea de la catequesis, esta debe colocarse ahora en el centro de su reflexión, interpretando la fe como un acto personal e interior. Con esta

perspectiva, han de insertarse en la práctica catequética la conciencia de ser un servicio al Espíritu Santo, los dinamismos espirituales (la conciencia que desea conocer y decidir libremente) y las prácticas espirituales (el silencio, la meditación, el ejercicio de liberación interior, la celebración, la alabanza); e, igualmente, privilegiarse los lenguajes evocativos, simbólicos y narrativos sobre los doctrinales.

La tarea de la catequesis en la misión de la Iglesia, y el modo como responde a los problemas misioneros actuales, consiste en centrarse en el cuidado de la respuesta de fe, la *fides qua*. Sin embargo, señala Meddi, esta tarea ha tenido diversas interpretaciones, casi todas abordadas desde la propuesta catequética y muy poco desde el sujeto que la recibe y asimila; incluso este es visto más como destinatario que como sujeto, sin pensarlo como productor de sentido, como si fuera incapaz de elaborar el significado de la propuesta cristiana, que se le transmite, comunica, explica y celebra.

La perspectiva adecuada es lograr que el catecúmeno se convierta en sujeto de un aprendizaje transformador, y no sea solo un receptor pasivo del mensaje. El elemento transformador no puede pensarse únicamente como exterior a la persona (sea la Escritura o la liturgia), sino descubrirse también dentro de su propia dinámica psíquica y espiritual, lo cual pide, además, valorar su capacidad de acoger en libertad la propuesta de la fe en Cristo.

El papel de la persona en la recepción de la fe tiene dos niveles de reflexión relacionados entre sí. En primer lugar, la pregunta de si aquella a quien se anuncia el Evangelio está llamada solamente a acogerlo o también a reinterpretarlo y a hacer evolucionar su comprensión misma. Este es el tema de la experiencia cristiana como hermenéutica e inculturación de la fe, postura que se mantiene en la perspectiva de la *traditio*. Pero, en la de la catequesis como acción de *receptio*, la atención se pone en el camino que la palabra realiza desde la escucha hasta la interiorización y, sobre todo, hasta el ejercicio de la vida cristiana. En esta lógica, la persona no se piensa como destinataria pasiva de una ayuda divina, sino como realidad que posee ya las capacidades salvíficas, por lo cual también ella puede mediar la comunicación de la gracia.

Ello solicita una acción más mistagógica que didáctica. Aquí la mistagogía se entiende como la tarea de acompañar la construcción de la personalidad y el ejercicio de la vida cristiana: es, en efecto, tarea propia de la catequesis, pues le corresponde el cuidado de la experiencia de fe a través de la experiencia formativa de la comunidad. Razón por la cual la catequética debe entrar en diálogo con la fenomenología de la experiencia religiosa, la teología espiritual y la mística, en su labor de acompañar los procesos interiores de transformación.

Aunque suene repetitivo, es el modo claro de superar la catequesis doctrinal. En ella lo importante es creer en las cosas necesarias —la doctrina, los sacramentos, la moral—, y se busca que los contenidos se adapten al destinatario. Su planteamiento es cognitivo y doctrinal; tiene una finalidad cognitiva: la fidelidad a la verdad. Aunque con el tiempo se introdujeron en este modelo pedagogías activas que implicaran al sujeto en su aprendizaje, su finalidad

sigue siendo la misma: si bien dice buscar, por medio del conocimiento (catecismo, doctrina), el proceso de interiorización de la fe se queda centrada en la propuesta del catequista y no reflexiona sobre la condición interior de quien participa. En este modelo hay mucho “*tradere*”, pero poca “*receptio*”.

3.6. Tarea de la catequesis: acompañar la conversión profunda

Sobre la experiencia religiosa, la de fe y la de conversión, es mucho lo que hay que señalar desde el punto de vista sociológico, teológico y catequético; buena parte de ello ya fue tratada a lo largo de este estudio. Para este apartado en particular, acudimos a un análisis de Luciano Meddi, quien afirma que, en este contexto de conversión misionera de la catequesis, lo mejor es profundizar en la naturaleza espiritual de la conversión: perspectiva necesaria hoy día para superar la mirada tradicional, que funciona bajo el supuesto del catecumenado social.

En esta perspectiva, afirma el autor que seguimos en este punto, se pone el acento en la dimensión antropológica de la conversión —es decir, en sus dinanismos humanos e interiores—, sin dejar de lado los teológicos, sacramentales y litúrgicos que le son igualmente constitutivos. Por eso el énfasis recae en la dinámica espiritual interior que hay que activar y evangelizar; en otras palabras, en la opción personal frente al llamado a seguir a Jesús y a adherirse a él. Lo cual lleva a subrayar la importancia de aprender el arte de una mistagogía de la experiencia personal de conversión, manteniendo el diálogo entre los agentes o sujetos de esta: la Trinidad y la persona.

Al señalar la importancia de esta dimensión antropológica, también se dice que la conversión es una acción de transformación interior, de acogida al don de Dios y de apertura a la acción del Espíritu Santo, que pide un proceso de aprendizaje no solo intelectual ni dependiente únicamente de la transmisión de unos contenidos, como es habitual aún en la catequesis tradicional, sino que requiere tener en cuenta todas las dimensiones de la persona implicadas en dicha acogida y recepción. De hecho, tanto la teología espiritual como muchas reflexiones pastorales y catequéticas nos dicen que el camino de la fe tiene lugar dentro de los mismos dinanismos de la persona; de ahí que la pastoral y la catequesis deban reconocerlos y saber utilizarlos bien.

La tarea principal de la catequesis es acompañar dicha acogida y respuesta por parte de la persona, así como su integración en la experiencia e historia personal de esta, de cara a la interiorización y personalización de la fe. Esto va a permitir, señala Luciano Meddi, superar el equívoco de parte de la catequética contemporánea que reduce toda la propuesta catequética al mensaje, sin hacerlo interactuar con los procesos intrapsíquicos, con lo cual se corre el riesgo de reducir la formación cristiana a su sola dimensión cognoscitiva. Para evitarlo, los itinerarios han de centrarse más en los pasos para realizar la nueva creación que en los contenidos por transmitir o en las etapas de la organización pastoral.

En esta perspectiva, la catequesis se convierte en soporte del cambio y del crecimiento del yo, haciendo interactuar todo el itinerario catecumenal con una propuesta modulada sobre las etapas del crecimiento espiritual, y no tanto sobre las del conocimiento doctrinal de la fe. No se trata de quitar ni restar importancia al conocimiento, sino de superar el intelectualismo y el adoctrinamiento que caracterizan la catequesis, y de aproximarse a lo que se denomina “conocimiento espiritual”. Con él se busca unir, en el yo reflexivo, los conocimientos externos (las tradiciones y los lenguajes cristianos) con el conjunto del mundo interior, haciéndolos interactuar de modo adecuado: es el conocimiento-conciencia de sí mismo frente a la propuesta evangélica.

Es un itinerario para liberar a la persona de las estrecheces del yo que vive separado de los otros, del mundo-universo y de Dios. La práctica del conocimiento espiritual tiene como objetivo ampliar la perspectiva dentro de la cual comprender la propia vida. De ahí la importancia de incluir en los itinerarios educativos de la fe prácticas como el silencio, la concentración, la meditación y otros ejercicios que ayuden a desestructurar el yo egoísta y le permitan reestructurarse en la perspectiva del Evangelio.

Con todo, no se puede confundir ni identificar la conversión con los procesos de acompañamiento intrapsíquico: es un proceso de respuesta al don interior de la fe. Pero estos, y su consideración pedagógica, sí entran en juego en dicha respuesta y en su sostenimiento en el tiempo.

3.7. Itinerarios de crecimiento en humanidad

André Fossion, en el prólogo del libro de Curró Para que la palabra resuene, señala que la catequesis es mucho más que transmitir un contenido, mucho más que comunicar a un interlocutor un mensaje que transporta cierta información. Reducimos así la tarea de la comunicación a esto último, olvidando que el lenguaje tiene una función más original: crear vínculos, establecer una alianza y hacer que los sujetos lleguen a ser el uno para el otro, uno con el otro, uno gracias al otro. Su tarea más primaria es hacer que estos lleguen a la existencia, hacerlos acontecer. Ello invita a reconsiderar profundamente la actividad catequética, como lo hemos señalado a lo largo de la presentación del pensamiento de Meddi y de Curró.

En este esfuerzo de repensamiento, debemos centrarnos más en lo que el mensaje opera que en lo que dice. Es decir, enfocarnos en aquel lugar en el que la palabra se hace escuchar, penetra los oídos, transforma la mirada, llama y despierta la vida; en el lugar en el que acontece como un don, como un regalo ofrecido. No se la ha buscado: es ella la que nos encuentra, nos pone en estado de escucha, nos descoloca, nos transforma, nos hace salir de nosotros mismos, nos maravilla.

De este modo, evangelizar no consiste, en primer lugar, en anunciar un mensaje cuyo fundamento haya que justificar después para que el interlocutor se adhiera a él, sino en hacer vivir, en nombre del Evangelio, despertar la vida y hacer crecer. Sobre ello, dirá Curró, el

modo transmisionista de evangelizar choca y es contrario con lo que le es más propio: la necesidad de hacer sujetos, de verdaderos encuentros marcados por la reciprocidad, acorde con el modo de actuar de Dios.

Salvatore Curró, estudioso italiano, comparte con Meddi que centrar la tarea de la catequesis en la acogida de la fe desafía profundamente tanto a esta como a la catequética, llamándolas a abrirse a nuevos reclamos. En este sentido, no solo se aborda en el seno de la pastoral y de la vida de la comunidad cristiana, sino, y más radicalmente, en el horizonte de las exigencias y esperanzas de nuestro tiempo. Se requiere un descentramiento hacia lo humano, hacia el terreno de todo; la propuesta es no quedarse en el horizonte estrictamente catequético, sino dar un paso atrás, hacia el antropológico.

Curró, al igual que Meddi, invita a centrar la tarea de la catequesis en los procesos interiores, en lo que acontece en el sujeto, en su corazón, en su humanidad más profunda. Con ello se da igualmente más fuerza a la comprensión de que, en evangelización y catequesis, la iniciativa es de Dios. Así, esta se mueve al interior de la dinámica apropiación-acogida, donde lo más importante es la vida de la persona y lo que Dios va obrando en ella. En este dinamismo tiene como tarea fundamental “dejar hablar a Dios”, asumiendo así también un sentido de alteridad, de diálogo auténtico y de encuentro entre Dios y el ser humano.

La necesidad de situarse en este horizonte viene dada por el modo en que se plantean hoy día los problemas del creer, de la espiritualidad, de la aproximación a la experiencia de fe cristiana. Están en juego diferentes sentidos de lo humano, y en este contexto la fe cristiana es cuestionada, o incluso atacada, en relación con lo que se dice y expresa sobre el sentido del vivir, la dignidad de la persona y la posibilidad de construir la vida en la esperanza.

Cada vez menos la propuesta de fe es acogida por la autoridad intrínseca de esta, o por el reconocimiento de la autoridad de la Iglesia que la presenta, o de la tradición que la precede. El encuentro con la fe depende, cada vez más, de las razones para la esperanza que el mensaje cristiano sabe ofrecer, de la percepción y de la experiencia del hecho de que los recursos de la fe y de la Iglesia pueden ampliar el corazón y capacitar para vivir la vida con dignidad y verdad.

Esto pide a la catequesis un desplazamiento de su centro de gravedad, afirma Curró: ya no itinerarios que tengan como objetivo último la experiencia-conocimiento de la fe, sino itinerarios de crecimiento en humanidad, que permitan experimentarla como recurso de verdadera humanidad. No tanto itinerarios orientados al encuentro con Dios, sino que capaciten para recorrer, junto con Él, los senderos de la vida, porque es en esos senderos donde la fe encuentra sus razones: itinerarios orientados a saber habitar el terreno de lo humano y, sin dejar de hacerlo, a atestiguar que la revelación cristiana es un recurso inagotable en ese terreno.

Este es un cambio radical, pues se trata de dejar de ver lo humano solo como premisa y consecuencia de una madurez de la fe, para entenderlo como el único lugar en el que esta puede ser comprendida gradualmente en su verdadero significado. El problema último no es el de la relación entre la visión humana y la cristiana: el asunto crucial está en la vertiente de lo humano, del sentido, de la verdad, de la dignidad.

En este sentido, de nuevo para Curró, la cuestión decisiva no es la correlación entre experiencia y fe, sino el sentido y la dignidad de la primera; el asunto de fondo tiene que ver con el interior de la vida misma. El problema ya no es tanto mostrar, hacer comprender o hacer tomar conciencia, sino algo que atañe al interior del sujeto, aunque reclamado y generado desde el exterior. Se pone en primer plano una llamada de conversión, de confianza que precede —en el plano del sentido— a la comprensión, a la toma de conciencia. Se comprende que la vida cobra sentido en relación con el Evangelio mientras uno se deja alcanzar, mientras ama, mientras se confía; a diferencia de lo que sucede en el plano de la correlación, donde la confianza o el amor se dan solo si previamente se comprende o, en términos existenciales, se toma conciencia del sentido que el confiarse o el amar pueden traer para la vida.

En esta perspectiva, la catequesis se entiende como aquella dimensión de toda acción pastoral por la que dicha acción —o mediación— expresa, al mismo tiempo, la iniciativa de Dios y algo auténticamente humano: es portadora de un don, de una llamada a la verdadera humanidad.

Ello pedirá ampliar y profundizar la interpretación del ser humano hoy y de la Palabra de Dios, lo cual, a su vez, exigirá superar algunas categorías comunes en la práctica catequética, como la pregunta, la expectativa de sentido y la proyectividad. Es necesario un trabajo de deconstrucción de estas, haciendo notar que comportan una violencia sobre la vida y que pueden fácilmente sobreponerse al sentido de lo humano, más que expresarlo. Según Curró, dicho trabajo pide dar los siguientes pasos: pasar del proyecto al llamado, de la libertad (o autenticidad) a la responsabilidad (al recibirse), y de la búsqueda al sentirse buscado.

- **Del proyecto a la llamada:** en la perspectiva del proyecto, acoger la fe significa proyectar cristianamente la vida. Esta entra en los procesos de maduración hasta llegar a ser la motivación fundamental de la existencia, que adquiere significado si se convierte en el eje de un deseo, en la necesidad de darle proyectividad.

Desde el horizonte de la Revelación, esta no es lo único presente en la Escritura cuando la persona se encuentra con Dios. En ella, el ser humano no es solo la pretensión de un yo que comienza por sí mismo y busca controlar los acontecimientos en la perspectiva de su propia construcción; en la Palabra, la fuerza está puesta en el anuncio de que la vida es don y llamada, de que responder es más que proyectar, de que se trata de la acogida de una llamada o vocación. La identidad no se sitúa, así, en una óptica proyectiva, sino en una vocacional y responsorial.

- **De la libertad (o autenticidad) a la responsabilidad (o al recibirse):** no se niega que la libertad sea un valor imprescindible, tanto más en el camino de la fe; la catequesis debe respetar y acompañar la de los sujetos, porque solo así hay un auténtico camino de fe.

En la Escritura, sin negar la presencia de la libertad y de la autenticidad, sobresalen las categorías de memoria y de creaturalidad: se es gracias a los otros, la vida es un don recibido. Más que “yo me llamo”, encontramos “respondo al nombre de”, porque se aprende el propio nombre respondiendo al que llama por él. El yo denota una historia que le precede, una tradición de la que proviene: no soy ni estoy solo, no parto de mí mismo, existo por gracia recibida, soy quien recibe de otros y de Otro. El llamado es a recibirse a sí mismo como don.

- **De la búsqueda al sentirse buscado:** desde esta perspectiva, el itinerario de fe se entiende como un descubrimiento gradual del hecho de que ella da sentido a la vida. Sus signos son plantearse preguntas sobre las grandes cuestiones de la existencia, dejarse asombrar por los acontecimientos y tener la capacidad de salir de la superficialidad de vivir las experiencias sin darles el espesor de la reflexión. Bajo el supuesto de una necesidad de sentido arraigada en el ser humano, se intenta lograr que esta se convierta en pregunta explícita, como si quien no buscara no fuera a captar el sentido de la vida.

El ser humano del que habla la Biblia no es tanto el que busca y encuentra a Dios: aparece más bien como un encontrado que como un buscador. En este sentido, lo importante no es tanto la tarea de búsqueda como ayudar a abrir los ojos, a dejarse alcanzar por una llamada, por un don.

En esta nueva hermenéutica se debe privilegiar la estrecha relación de la catequesis con la Palabra de Dios, a fin de que sea más fiel a ella: que, más que mediarla, más que correlacionarla con las exigencias humanas, más que objetivarla, busque “hacerla resonar”, producir su eco. La catequesis actual debe cambiar mucho, porque, aunque media, explica y actualiza la Palabra, no comprende lo que significa “dar sonido” a esta. Es necesario que supere la perspectiva de su objetivación, para hacerse prolongación de ella, su caja de resonancia, su eco. Esto nos permite recuperar el sentido más antiguo de la catequesis, que etimológicamente significa portadora, evocadora de la Palabra de Dios: una palabra llamada a expresar la Palabra.

La antropología subyacente no está en la línea del proyecto, de la libertad, de la búsqueda o del derecho, sino pensada bajo el signo del don, de la llamada, de la responsabilidad y de ser amados: categorías que expresan el sentido de lo humano y que están a la altura de la Revelación, por ser una propuesta que se hace eco de su sentido más radical.

Este horizonte antropológico no debe entenderse como una nueva visión que sustituye a la antigua; expresa, más bien, el sentido de no temer a la radicalidad, a la medida elevada. Al mismo tiempo, ofrece a las antiguas categorías una clave de significación y de valor, sin

anularlas. Que la vida se entienda como llamada no significa anular el proyecto, sino que es aquella la que da a este un sentido más hondo, y no al contrario. No se niega la libertad: es verificada y comprendida a la luz de la más radical responsabilidad. La búsqueda no resulta insignificante, sino que queda advertida del peligro de volverse en contra de sí misma.

Con ello se produce un auténtico vuelco en la comprensión, útil para generar procesos de educación en la fe y de encuentro con Cristo, en el sentido de que la actividad del ser humano se comprende a la luz de una más radical pasividad: el ser pasivo (dejarse llamar, alcanzar, amar) es el que da el tono a la actividad (proyectar, ejercer la libertad, buscar).

La catequesis, como mediación, debe saber identificar su función de favorecer y suscitar estos vuelcos, pues educar en la fe es también favorecer la crisis, el paso, el cambio de registro, la interrupción de la actividad, el surgir de la pasividad.

Lo que esto pide es dar más importancia y valor al implicarse que al conocer. Decir proyecto, libertad, búsqueda es situarse en el horizonte del conocer, o de su primacía: se hace lo que se advierte como importante para la propia vida, se elige porque se ha tomado conciencia de algún valor, se busca con la inteligencia para comprender. Pero decir llamada, responsabilidad, amar, dejarse alcanzar, nos pone en la tónica del implicarse, que no puede reducirse a entenderlo solo como consecuencia de un conocer, sino que es, en cierto modo, la “suspensión del conocer”, el vaciamiento del yo. En el caso del proyecto, de la libertad y del buscar, el yo es necesario y se reafirma; pero para oír en verdad una llamada es necesaria la suspensión de la afirmación de sí mismo, una especie de “éxodo del yo”. El lugar en el que Dios habla es el del desposicionamiento del yo, o el de la exposición.

3.8. La catequesis, eco de la Palabra

Habitar el sentido de lo humano y darle voz permite entender mejor el sentido de la catequesis como eco de la Revelación, del kerigma. Curro invita a estudiar y a apropiarse mejor del sentido de "hacerse eco". El eco no es la palabra original, pero tampoco está muy distante de ella; no se identifica con la palabra original, pero depende radicalmente de ella; no es la palabra original, pero lleva radicalmente sus signos. Para que haya eco es necesario que se den ciertas condiciones: que exista una caja de resonancia que permita la resonancia. El eco es precisamente la resonancia de una palabra que se retira de nuevo a su origen y que deja el sentido de la expectativa. El yo, al perderse, recibe como don la Palabra de Jesús.

La imagen del eco expresa para la catequesis la necesidad de una referencia más radical a la palabra. Hoy la catequesis captura la palabra, la objetiva, la vuelve contenido, y con ello le quita sus timbres, sus entonaciones; hace perder también el sentido de la Palabra, cuyo origen no nos pertenece. Es una catequesis demasiado confiada, más en sí misma que en Dios, en la libertad del ser humano y en su capacidad de opción, en su capacidad de comprender la Palabra en relación con sus expectativas o exigencias. Es una catequesis que funciona en la lógica de la significatividad, es decir, que refiere la Palabra a los planteamientos de una subjetividad que busca y se cuestiona, que se sitúa en la longitud de onda establecida por el sujeto.

Al reconocer estos límites que hacen que la catequesis no sea eco de la Palabra, sino transmisión y enseñanza, no se pretende anular la mediación ni infravalorar la importancia de lo humano que la Palabra quiere alcanzar. Tampoco se trata de deslizarse hacia una primacía abstracta o despersonalizada de la Palabra, sino de cualificar la labor de mediación de la catequesis, es decir, de que se produzca el eco. Esto exige que la palabra humana, la iniciativa humana, sea de partida palabra inspirada por la Palabra: una iniciativa que, mientras hace de caja de resonancia de esta, ya está respondiendo a ella. Solo una palabra que ya es eco puede hacer que se produzca el eco; una palabra que invite a responder, a amar, a tener confianza.

La catequesis necesita inspirarse, en sus mismos procesos, en la Palabra. Debe expresar no solo su contenido, sino también sus timbres y sus sonidos. Es, en sentido fuerte, prolongación de la Palabra, y no reconducción de ella dentro de unos horizontes que, de entrada, en realidad la desmienten.

La fidelidad a la Palabra va mucho más allá de la preocupación por un anuncio cuyo contenido sea conforme al mensaje cristiano conservado por la Iglesia. Es fidelidad dinámica al proceso mismo de la revelación, más que a los contenidos ya fijados por ella; es habitar el lugar donde Dios está ya hablando, es decir, habitar el signo que esconde ya la iniciativa de un Dios que precede, que ya ha hablado, que está hablando. La tarea de la catequesis es ayudar a entrar en el Espíritu y, por ello, también decir la Palabra en el horizonte en el que esta pueda ser significativa y comprendida.

Para que sea un decir humano y, al mismo tiempo, eco de la Palabra, la catequesis deberá conllevar los vestigios de la creaturalidad, del amor, de la responsabilidad, de un don y de una llamada actuales; deberá decir para que la Palabra se diga. Será un decir adulterado, que dice más de lo que dice, que dice dejando la Palabra y dando la palabra, en el sentido de dejarla hablar, de permitirle hablar.

La palabra exige apertura de corazón, que va más allá de la comprensión. La catequesis, en cuanto acción catequética, antes que por los contenidos o por los objetivos que se propone, es significativa en cuanto acción en cuanto tal: significa en cuanto proceso, y proceso relacional. Y lo es en cuanto portadora del sentido de lo humano.

Si bien la catequesis tiene como lugar natural la comunidad cristiana, más radicalmente su lugar es el sentido de lo humano. La cuestión fundamental de la catequesis es habitar el terreno de la verdad del ser humano, y aprender cada vez más a habitarlo. La catequesis evoca el sentido de lo humano habitándolo, y anuncia la Palabra prolongándola.

Ayudar a habitar el sentido de lo humano, que reclama implicarse y abrir el corazón, es la tarea educativa fundamental. Toda la acción evangelizadora, y en ella la catequesis, debe verificarse continuamente preguntándose si habita el lugar de lo humano y si capacita y habilita para habitarlo. Aquí es donde se pone en juego la verdad de la evangelización y de la catequesis, es decir, habitando lo humano en verdad, allí donde las huellas de Dios lo marcan

irremediablemente. La cuestión de la evangelización no es, por tanto, ante todo la del anuncio de la verdad —aunque esto no se excluye—, sino la de una evangelización verdadera. Y se entiende por tal aquella (catequesis) que habita, interpreta, vehicula y hace presente lo que en verdad es lo humano.

El gran desafío, en este caso, es la posibilidad de redescubrir el Evangelio en relación con la verdad de lo humano. Esto es valioso para quien se decide a vivir en verdad su vida, sin mentirse a sí mismo. Es verdad que viene de fuera y supone un testimonio y un anuncio; pero también lo es que se sitúa en una iniciativa de Dios que alcanza el secreto de cada ser humano y que ha dejado las trazas de creaturalidad, de redención y de reconciliación. Habitando estas trazas es como el Evangelio adquiere sentido, no al revés. El reto es habitar la verdad de lo humano, porque las huellas de la revelación están inscritas en él.

Mucha de nuestra evangelización no funciona así. Más que llamar al ser humano a la desnudez de la existencia, ofrece el Evangelio como un vestido para cubrirse, dando la sensación de que la fe es una especie de superestructura de la existencia. Se olvida así que ella se sitúa en el corazón de la existencia, que es su fundamento, su verdad: una huella inscrita dentro, no una superestructura. La evangelización que trata la fe como tal sitúa al Evangelio en la perspectiva del relleno vacío o de una necesidad, más que en la del reconocimiento de la responsabilidad o riqueza de la persona. En este sentido, es el Evangelio el que tiene necesidad de la persona para poder resonar, y no esta la que lo necesita a él. Al actuar así, la evangelización olvida que el Evangelio habla a personas plenas, no a personas vacías.

La fe cristiana, marcada por el don de Dios —por la gracia—, se inscribe allí donde lo humano busca su sentido y su verdad. Se vive la experiencia de fe a partir de nuestra condición existencial y de nuestra condición sociocultural. Y ello porque la fe en Cristo no es una superestructura, sino que se inscribe en la misma estructura humana.

En la fe, la decisión libre de la persona, aunque es una decisión, tiene el carácter de la acogida, de la disponibilidad, de la gratuidad. Lo cual implica no poner condiciones y un desposicionamiento. La experiencia de fe se sitúa en el signo del dejarse alcanzar, del convertirse para dejarse encontrar. Es una actividad que asume el carácter de la gratuidad, de la gratitud y de la confianza, que son el nudo de la verdadera conversión, es decir, el paso de la condición —o las condiciones— a la incondición.

Las propuestas educativas en la fe regularmente no consideran este nudo de la verdadera conversión. El paso o el salto de la condición a la incondición es infravalorado, y en este caso la conversión es suplantada por una búsqueda de sí mismo, centrada en el propio yo. La pastoral y la educación en la fe no se sitúan en el plano radical de la conversión: no están atravesadas por el reto de lo incondicionado, ni promueven el encuentro con Cristo en el terreno de lo incondicional. Esto sucede tanto cuando se pone el énfasis en el sentido y el proyecto, como cuando se pone en lo doctrinal.

En estos casos prima el modelo pedagógico según el cual la vida cambia si se comprende o se capta que Cristo tiene un sentido para ella; es el modelo según el cual una toma de conciencia precede a la conversión. Aquí hay una reducción de esta última: no es respuesta a una "llamada otra" que viene de fuera, sino consecuencia —puesta en práctica— de una intuición o de una toma de conciencia propias. De este modo, el riesgo de exponerse, de amar y dejarse amar, el riesgo de un gesto gratuito ha sido reconducido al horizonte del yo, que, antes que nada, juzga si vale la pena y si el amor puede entrar en el proyecto de la propia vida.

Con esta lógica estamos lejos de lo propio de la Revelación. La perspectiva del sentido no entiende a fondo que el primer problema es el de hacer resonar la Palabra, antes que el del sentido para la vida. La dinámica de la Revelación, más que su reducción a un contenido significativo, se sitúa en el riesgo del éxodo, antes de mostrar sus implicaciones existenciales. En la pedagogía de la fe, lo que se pone en juego, más que dar un sentido, es un vuelco de sentido; más que comprender la verdad, es estar en la verdad, hacer la verdad.

Para acompañar el salto o el paso a lo incondicional se requiere entender que la experiencia de la fe no se reduce al ámbito de las dinámicas de una comunicación eficaz respecto de ella. Esta no solo recoge las preguntas de sentido del ser humano, sino que suscita otras, provoca la apertura y la búsqueda ulterior. No supone solamente búsqueda, sino también disponibilidad a la novedad y a dejarse sorprender. La fe cristiana no es del orden de la respuesta a preguntas que con frecuencia la gente no se plantea, ni del orden de la búsqueda basada en las preguntas que la gente tendría dentro de sí o que se intentarían suscitar, sino del orden de la sorpresa.

Hay que buscar un terreno de gratuidad, el momento en que la condición o la necesidad se convierten en incondición, la propiedad en don. Este momento es un salto, un paso de la existencia a un desgarramiento de esta. Y es en ese salto o desgarramiento donde se abre un terreno en el cual el Evangelio resuena por lo que es: el terreno de la expropiación, del abandono.

Para ello es importante identificar la paradoja de la educación en la fe. Si bien, por un lado, es necesario decir Dios al yo consciente de sí —es necesario mantener viva la dimensión religiosa del yo, ampliar los horizontes hasta la comprensión de Dios, ayudar a la plenitud del yo—, por otro, es necesario también provocar la ruptura de esa plenitud o interioridad, de ese retorno sobre sí mismo, para que se dé la exposición al otro en cuanto otro, a Dios en cuanto aquel que se revela. Romper la plenitud no significa crear una nueva necesidad: es ruptura por desbordamiento, es don de la propia plenitud, es vaciamiento para una provocación exterior que no se deja capturar en las condiciones del yo. Es entrar en la lógica de lo ilógico, ya que no se trata del horizonte del pensamiento o de la conciencia, sino del dar, del amar; de una Palabra que resuena, no tanto que significa. Una palabra que suscita así una novedad radical.

El camino para llegar a esto es el de la sinceridad: ser y ayudar a ser sinceramente uno mismo, ayudar a quedar desnudos, sin superestructuras. Es un camino a contracorriente en

una sociedad en la que es necesario aparentar, estar a la altura. El camino de la Revelación es el de la "desnudez". El secreto sobre la vida no proviene de nosotros mismos, sino de Dios. Es el camino de la radicalización de la interioridad, hasta el punto del vuelco, de la suspensión, de la ruptura de esa misma interioridad, para llegar a acoger la vida como un don que no depende de uno mismo: el camino de la ruptura de la conciencia del yo y, por ello, de la ruptura de la actitud de la propiedad y del poner condiciones.

Es necesario saber discernir y mantener despierto el sentido del proceso que, en el fondo, no es gestionado por nosotros. En toda su riqueza, es el cruce de nuestra acción con la de Dios, con su proceso salvífico.

La atención a los procesos pone en el centro una de las experiencias más radicales de la fe: la restitución a Dios de la iniciativa. Ello permite situar el proceso pastoral en la gracia, en el don y en la iniciativa divina; pone en el centro de atención la alteridad del proceso, y nuestra disponibilidad frente a un acontecimiento y una iniciativa que nos precede. Desde este sentido de alteridad, los sujetos de la catequesis se hacen más auténticos y más protagonistas: son más sujetos, porque sujeto es, en últimas, quien responde, quien acoge.

La iniciativa ya no es nuestra. Ya no es uno quien proyecta, sino quien es llamado a responder. Así, el horizonte del conocer deja la actividad de la conciencia y cede el espacio al horizonte de la responsabilidad, de la acogida, de la obediencia. Al suspender el comprender —del que es uno quien proyecta, quien hace la experiencia— se reconoce mejor que se es interpelado: el responsable del otro, el llamado a responder al otro y a lo otro. Ese es el lugar desde el que habla el Evangelio.

3.9. Ir más allá del horizonte hermenéutico

Es este un llamado fuerte y radical de Curró, para quien la práctica catequística actual está fuertemente marcada por la mentalidad hermenéutica. En ella, la preocupación de fondo es interpretar el mensaje cristiano en relación con las categorías antropológicas y culturales actuales y con la experiencia de los sujetos. Esta, a su vez, es interpretada a la luz de dicho mensaje y abordada con la confianza de que está constituida, aunque no espontáneamente, abierta con respecto a él. La cuestión fundamental aquí es comprenderlo cada vez mejor: más completo, más significativo para la vida, más existencial.

De este modo, la experiencia religiosa cristiana se reduce a contenidos de aprendizaje: no es clara ni visible la calidad paradójica de la experiencia religiosa basada en la Revelación, que queda así desprovista de su fuerza, de su capacidad para inspirar procesos y de la llamada a situar el comprender en un "más allá" de la comprensión.

En la metodología se puede privilegiar la línea que va del mensaje a la experiencia, o, inversamente, la que va de esta al mensaje; se puede actuar de uno u otro modo, pero en ambos casos se mantiene el horizonte hermenéutico.

Este encuentra serias limitaciones cuando se trata de acercarse a la experiencia de fe cristiana, en cuanto que ella se sitúa bajo el signo de la Revelación. Por eso la catequética debe abordar el problema de cómo tratar con estos límites e ir más allá de ellos, dado que la experiencia religiosa de la Revelación —que es la que debe inspirar la pedagogía cristiana— resulta, en cierto modo, paralizada, reducida a un mensaje gestionable y comprensible, es decir, manejable desde la óptica del comprender.

Con el reconocimiento de estos límites no se niega el valor de la comprensión significativa, existencial e implicativa; lo que se busca es situarla. Ir más allá de la hermenéutica no es cerrarse a ella, sino reconducirla a la medida de una religión de la Revelación.

Lo que ha de buscarse, entonces, es situar el comprender en horizontes distintos, donde el problema ya no sea este, sino el amor, la confianza, la acogida de un don. En este nuevo horizonte, la cuestión metodológica ya no es comprender la fe para poder acogerla conscientemente y, por tanto, amar, confiarse, acoger un don; es, simplemente, amar, entrenar el valor para acoger, y no en función de aquella comprensión.

Redimensionarla significa reconciliarse con el hecho de que se llega a ser cristiano no por haber comprendido el Evangelio y haber tomado conciencia de ello, sino, ante todo, por la confianza, por el valor de confiarse, por la capacidad de amar, de descentrarse sobre el otro y sobre lo otro. Se llega a serlo, en el fondo, por costumbre, porque se cultivan unos hábitos, y estos se cultivan sin comprender bien su sentido: se entrevé algo, pero no se comprende del todo; se comprenderá mejor más tarde.

En este sentido, tendría que ser más central la atención a educar en aquellos procesos que pueden llamarse buenas prácticas: el contacto fiel con la Escritura y con los sacramentos, las referencias constantes a la vida de la comunidad cristiana, la atención a los otros, la justicia, la fidelidad. Todo ello dispone a comprender el Evangelio, pero esta no es una comprensión cualquiera, sino que necesita de las dinámicas de la confianza, la entrega, el reconocimiento, la conversión. Todos los ejercicios de estas buenas prácticas preceden a la toma de conciencia de la importancia del mensaje cristiano, porque nos sentimos acogidos y amados. Se llega a ser cristiano porque se practica la fe: se es practicante antes que creyente. Quien no practica, y en especial quien no lo hace con constancia y un poco por costumbre, no llega a serlo ni cree verdaderamente en la vida cristiana; ni siquiera comprende bien el Evangelio.

Si es la Revelación la que inspira el horizonte educativo, es necesaria la doble fidelidad a Dios y al ser humano en una única actitud espiritual. La unicidad de esta significa que en la inspiración de la Revelación aparece el sentido verdaderamente humano y que, solo a condición de una verdadera humanidad —esto es, de fidelidad de lo humano a las llamadas que lleva dentro—, es posible un verdadero acceso al Dios de Jesucristo.

Esto significa que el terreno del diálogo educativo religioso puede ser tanto el interés por el Evangelio como el interés por lo que constituye la dignidad del ser humano. Y lo que es

verdaderamente humano en el ámbito de la educación religiosa que hace suyo el horizonte de la Revelación no puede interpretarse sino dentro de este. Aquí la inspiración no significa que lo humano se funda positivamente en el dato revelado, ni que por ello se sitúe en el horizonte de la comprensión, sino que significa, en su sentido literal y original, tomar aliento, dejarse animar. Pues si la Revelación no actúa en el acto educativo como inspiración de los procesos humanos, de partida se está declarando su insignificancia, al convertirla en mero contenido, en una superestructura. El peligro es que pierda la posibilidad de ofrecer una visión propia de lo humano, que pierda su fuerza de reclamo de una humanidad nueva.

El problema de fondo aquí no está solo en el plano del contenido o de las metodologías en la catequesis, sino en el horizonte en el que estos se sitúan: la referencia a la Revelación, a la Palabra, es decir, a la misma esencia de la catequesis. El problema es el aire que se respira, un aire en el que no se respira suficientemente la profecía o la inspiración de una humanidad nueva propia de la Revelación; un aire en el que con frecuencia se habla de ella, pero no en su nombre. El hecho es que hay una amplia brecha entre la inspiración de la Revelación a la catequesis y la práctica misma.

Ello pone sobre el tapete dos cuestiones fundamentales: el sentido de la Sagrada Escritura y sus implicaciones para el lenguaje religioso. La aproximación a ella no es solo de comprensión de lo que dice; es, ante todo, de acogida, que en cierto modo es previa al conocimiento del mensaje. Tampoco es una aproximación como objetivación del texto ante un sujeto que lo acepta e interpreta: este es, más bien, para adentrarnos en una historia, para habitar en ella, y todo ello nos coloca más allá de la comprensión. Así, la Escritura no es un contenido, sino un acontecimiento, posibilidad de experimentar el fuego de dicho acontecimiento. La fuerza de la palabra no hay que ponerla tanto en el horizonte de lo que se dice, sino en el de quien lo dice y a quien se lo dice, pues son acontecimientos que pueden ser renovados, reactualizados.

En la práctica habitual, la palabra es capturada en el horizonte del comprender, reducida al conocimiento del mensaje; más que producir o reproducir el sentido del acontecimiento, de la Revelación y de una humanidad inspirada, queda encerrada y encasillada en los procesos de conocimiento más adecuado, más significativo. Se deja de lado que lo fundamental es habitar el acontecimiento, lo que pide acudir a vías narrativas de lectura de la Escritura; en otras palabras, abordarla desde las dinámicas de la misma narración. Lo propio de esta es aprender a descubrirse en el relato.

3.10. Cambios necesarios: pasar de los cursos a los itinerarios

En esta perspectiva, desde hace años y bajo lo que los directorios llaman inspiración catecumenal de la catequesis —y ahora, además, bajo el estilo o dinámica de laboratorio—, va tomando cada vez más fuerza la mentalidad de itinerarios, con el propósito de superar la de cursos y lecciones.

El modelo de inspiración catecumenal, y sus características, contiene en sí esta dinámica de itinerario de iniciación a modo de laboratorio, tal como puede verse en detalle en lo que dice al respecto el Directorio General:

La concepción del catecumenado bautismal como proceso formativo y verdadera escuela de fe proporciona a la catequesis postbautismal una dinámica y unas características configuradoras: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su vinculación a ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; su constante referencia a la comunidad cristiana (...). La catequesis postbautismal, sin tener que reproducir miméticamente la configuración del catecumenado bautismal, y reconociendo el carácter de bautizados que tienen los catequizandos, hará bien en inspirarse en esta “escuela preparatoria de la vida cristiana”, dejándose fecundar por sus principales elementos configuradores (DGC 91).

Un texto significativo que invita a dar este paso de los cursos a los itinerarios de inspiración catecumenal es un documento de la Asamblea de Obispos de Quebec, que aborda de modo explícito esta cuestión: “Pasar del río a la fuente pide otro cambio: pasar de los cursos a los itinerarios”. Según dicho texto, la palabra “curso” evoca inmediatamente la idea de programa, de una serie de lecciones sobre la doctrina cristiana, de verdades que se enseñan; actualmente, los cursos conllevan a veces el miedo a la repetición y al adoctrinamiento. La palabra “itinerario”, por su parte, indica que se aprende la verdad, pero dejando espacio para la persona, para su autonomía, para su caminar: nos transporta de la idea de verdad que se aprende a la de verdad que se experimenta, una verdad de la que nos apropiamos verificándola en la experiencia y convirtiéndola en convicción personal.

Los obispos subrayan que un itinerario personal es una experiencia vivida con resonancias en todo el ser y en todos los planos —físico, intelectual, afectivo, espiritual—; es algo más que un conjunto de actividades o de estrategias pedagógicas, es una inmersión en la realidad, de la que se sale en parte transformado. La fe se aprende fundamentalmente al modo de una experiencia compartida, de un proceso realizado en compañía de otros —hermanos y hermanas— cuyo ánimo y fuerza para vivir se inspiran en el Evangelio. Para los jóvenes, y para muchos creyentes, ya no se presenta como un gran camino señalizado de antemano, con sus etapas y sus cruces obligados; más bien se descubre a modo de “trechos de camino” que se recorren en compañía de otros y otras creyentes que conocen el nombre de Jesús o lo buscan, que lo descubren presente a ras de su vida, a partir de los interrogantes del momento, de una página de la Escritura, de los imprevistos y dramas de cada día, o de las locuras y la belleza del mundo.

A la dinámica de itinerarios se refiere también el documento conclusivo de Aparecida, en el cual encontramos una expresión que los califica: abiertos, flexibles, diversificados. En este sentido, destaca que “el itinerario formativo del seguidor de Jesús hunde sus raíces en la naturaleza dinámica de la persona y en la invitación personal de Jesucristo, que llama a los suyos por su nombre, y estos lo siguen porque conocen su voz” (DA 277). Ello pide una formación respetuosa de los procesos personales y de los ritmos comunitarios, con lo cual se hace necesario que la comunidad ofrezca itinerarios diversificados, continuos y graduales,

así como equipos de formación convenientemente preparados que aseguren la eficacia del proceso y que acompañen a las personas con pedagogías dinámicas, activas y abiertas.

Comprender esta dinámica de los itinerarios como estilo de laboratorio de diálogo solicita, como fue dicho antes, no confundir las mediaciones de salvación con el diálogo de salvación. Razón por la cual es conveniente ganar en claridad terminológica y diferenciar proceso e itinerario.

“Proceso” guarda relación con el diálogo de salvación: “itinerario” con las mediaciones de salvación. El primero describe lo que pasa por el sujeto que recorre el camino, lo que ocurre mientras se avanza por la ruta descrita; su descripción es la narración de lo que vive la persona al hacer un itinerario, los movimientos internos que experimenta al recorrer las distintas etapas. El proceso supone la asimilación de un itinerario, pero no a la inversa: se puede recorrer uno sin realizar aquel. El itinerario, por su parte, es la ruta que se sigue para llegar a un lugar determinado, con una dirección y un sentido, con unos espacios, unas etapas y una meta concreta.

3.1.1. Itinerarios mistagógicos

Apoyados en las anteriores reflexiones de Meddi y de Curró, y de muchos otros estudios, podemos sintetizar en el siguiente cuadro las distintas clases de itinerarios, entre los cuales el místico es el que se requiere para acompañar la interiorización de la fe.

Tabla 1. Clases de itinerarios

Itinerario como programa de instrucción		Itinerarios sacramentales	Itinerarios hermenéuticos	Itinerarios espirituales y místicos
Reconstruir el camino a través del cual se llega a la verdad y a la fórmula de la doctrina		Siguen la progresión de la exposición del mensaje de salvación o de santificación de los momentos de la vida (catequisis sacramental con ocasión de los sacramentos.	Se concentra en la progresión de la interpretación de fórmulas lingüísticas pasando de la narración biográfica a la comprensión de formas expresivas y culturales, a la confrontación con las formas bíblicas y teológicas.	Tienen como objetivo el desarrollo de la dimensión humana de la experiencia espiritual y la interiorización de la vocación cristiana.

Fuente: elaboración propia

Resalta que, entre las diversas corrientes de pensamiento sobre educación, los estudiosos de inspiración cristiana convergen en un paradigma caracterizado por un pluralismo pedagógico que sitúa en el centro a la persona como fin de la educación, desde el convencimiento de la posibilidad de educar al hombre de manera integral y desde la voluntad manifiesta de conseguir tal fin.

Por otro lado, destaca la crisis del dispositivo educativo eclesial y de la catequesis. Entre sus causas señala la falta de una elección compartida de los criterios inspiradores de la acción, por lo cual se hace necesaria una mirada comparada de los distintos modelos o figuras pastorales y de sus criterios, a fin de asumir el más correspondiente a la pedagogía de la fe, a sus fines y a la situación educativa actual.

A nivel eclesial, en relación con la educación, se pueden distinguir cuatro figuras pastorales:

- a. la “instrucción veritativa”, atenta a la comunicación y explicación del mensaje;
- b. la “instrucción pedagógica”, atenta al significado del lenguaje religioso;
- c. la “comunicación de la fe”, que en el fondo es una variante de la primera y reflexiona sobre la catequesis como acto comunicativo;
- d. la “catequesis educativa”, que se concentra en la tarea, complementaria a las anteriores, de la acogida e interiorización de la fe.

La elección del modelo no es indiferente, por lo cual los responsables a varios niveles están llamados a verificar la presencia o ausencia de estas figuras en la propia realidad, para examinar y valorar sus puntos fuertes o débiles en referencia al principio de la fidelidad a Dios y al ser humano.

A partir de las reflexiones y consideraciones de Montisci, presentamos unos cuadros que recogen de modo sintético lo propio de cada uno de estos modelos, con el propósito de destacar el de catequesis educativa como aquel que, a modo de laboratorio, está al servicio de la interiorización de la fe.

Tabla 2. Relación entre catequesis y educación

Instrucción veritativa	Instrucción pedagógica	La comunicación de la fe	La catequesis educativa
Atento a la comunicación y explicación del mensaje	Atenta al significado del lenguaje religioso	La catequesis como acto comunicativo (mensaje, de verdades)	Se concentra en la tarea de la acogida y la interiorización de la fe. Se centra en el sujeto y en el aprendizaje transformador. El elemento transformador no se piensa como exterior a la persona (Escritura, liturgia) sino descubierto también en la dinámica psíquica y espiritual de la persona.

Fuente: elaboración propia

Tabla 3. Elementos de la catequesis educativa – Parte I

Centralidad del papel del educando	De la enseñanza al aprendizaje	La experiencia
Es el reconocimiento de la centralidad del papel del educando, del cual se habla en términos de "sujeto", expresión sobre todo reciente en el discurso pedagógico con el cual se quiere dar empuje a la dimensión activa que se lleva en el proceso formativo y reconocer gradualmente el protagonismo, es decir la "causa primera eficiente", respecto a la cual otra intervención será siempre en el orden de las causas eficientes cooperativas y/o instrumentales. La libertad y la responsabilidad constituyen el presupuesto indispensable para la madurez humano-cristiana de cada individuo	Pone de relieve la "preciosidad" de la "educación", adquiere relevancia el término "aprender", concepto crucial que tiene la calidad de revalorizar la dimensión subjetiva de la que participa y de poner luz a la relevancia de la interacción, del intercambio, del diálogo, del aprender juntos. Todos los participantes - en sus papeles diferenciados- se consideran no como simples destinatarios sino interlocutores inter-creativo. Mas allá de la clásica dinámica <i>traditio-redditio</i> - examinan con más atención la " <i>receptio</i> ", es decir las dinámicas a través de la cuales la persona aprende, interioriza y expresa los contenidos de la fe que le son comunicados y muestran absoluta relevancia	Dentro del ámbito catequético y compartida la convicción que "sin experiencia religiosa no hay comunicación religiosa", que la transmisión de la fe tiene lugar a través de la narración de experiencias vividas y la propuesta de experiencias a hacer. Una tarea fundamental de la catequesis, por consiguiente, es el de "comunicar" experiencias y de "provocar" experiencias, suscitándolas, alargándolas y profundizándolas, ayudando a los diferentes interlocutores a comunicar a su vez.

Fuente: elaboración propia

Tabla 4. Elementos de la catequesis educativa - Parte 2

Formación permanente	La comunidad cristiana sujeto de educación	Comunidad hermenéutica y comunidad de práctica	El catequista facilitador
Nuevas fronteras de la educación permanente: hacia un rostro reconfigurado de creyente y de Iglesia en la sociedad de hoy. La importancia y centralidad de la autoformación.	El ambiente natural en que se da la catequesis es la comunidad cristiana ⁴⁹ y hoy se advierte particularmente la urgencia de llegar a la estructuración de comunidades educadoras, en grado de hacer interactuar con responsabilidad compartida y diversificada los diversos agentes pastorales con el fin de construir una "red educativa". Superar el parroquialismo y de la parroquia como único ámbito educativo.	La comunidad educa cuando se comprende en el dinamismo de comunidad hermenéutica, que sabe que ha llamado una vez por todas el contenido del Evangelio y que por consiguiente lo expresa, lo recomprende, se perfila. Se da así una construcción social de la realidad en el medium comunicativo	El educador puede ser visto como uno que "guía los procesos de liberación del potencial vital, de crecimiento y maduración orgánica y funcional, de inserción libre y activa en la realidad de la vida, de construcción de sistemas personales de cultura"

Fuente: elaboración propia

3.1.1. Itinerarios reorientados desde la experiencia

La mistagogía hecha itinerario nos plantea un reto fundamental: trabajar teológicamente la experiencia. Como lo hemos señalado repetidamente a lo largo de este estudio, la fe debe asentarse en una experiencia personal del encuentro con Cristo; de este modo, el actual contexto de búsqueda espiritual la solicita. Razón por la cual nos hemos ocupado de ella en otros apartados dedicados a la experiencia espiritual, religiosa, de fe y de Dios. De ahí que sean también muchos los estudios que, desde la fenomenología religiosa, la pastoral y la catequesis, se ocupan de este tema.

Para el Directorio para la Catequesis, la experiencia humana es constitutiva de la catequesis en su identidad y en su proceso, como también en su contenido y en su método, porque no solo es el lugar donde resuena la Palabra de Dios, sino también el espacio donde Él habla. Dios actúa en la vida de cada persona y en la historia, y el catequista, inspirándose en el estilo de Jesús, se deja alcanzar por esta presencia. Esto lo libera de pensar la persona y la historia solo como destinatarios de la propuesta, y lo abre a una relación de reciprocidad y de diálogo, escuchando lo que el Espíritu Santo ya está realizando en silencio (DC 197). Nótese, a partir de esta breve cita, la importancia y relevancia de asuntos tratados en este estudio en otros apartados, lo que resalta aún más la mistagogía como elemento constitutivo de la evangelización y de la iniciación cristiana.

Sobre la experiencia en la catequesis ya se había pronunciado el Directorio General de 1997. Afirma, en primer lugar, que la relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es puramente metodológica, sino que brota de la finalidad misma de la catequesis, que busca la comunión de la persona con Jesucristo (DGC 116). La experiencia asumida por la fe viene a ser, en cierto modo, el ámbito en el que se manifiesta y realiza la salvación, en el que Dios, de acuerdo con la pedagogía de la encarnación, se acerca a la persona con su gracia y la salva. En segundo lugar, destaca que ejerce diversas funciones en la catequesis, a la luz de las cuales la existencia misma debe ser siempre debidamente valorada. Una de ellas es que hace nacer en el ser humano intereses, interrogantes, esperanzas e inquietudes, reflexiones y juicios que confluyen en un cierto deseo de transformar la existencia. Es tarea de la catequesis procurar que las personas estén atentas a sus experiencias más importantes, ayudarlas a juzgar a la luz del Evangelio las preguntas y necesidades que de ellas brotan, y educar al hombre a vivir de un modo nuevo; de esta forma, la persona será capaz de comportarse de modo activo y responsable ante el don de Dios (DGC 152). De ahí que la iluminación e interpretación de la experiencia a la luz de la fe se conviertan en una tarea permanente de la pedagogía catequética, no exenta de dificultades, pero que no puede descuidarse, so pena de caer en yuxtaposiciones artificiosas o en comprensiones reduccionistas de la verdad (DGC 153).

A modo de ejemplo de la aplicación de estos principios, presentemos el modo en que Estrella Moreno Laiz invita a trabajar itinerarios desde la experiencia en el acompañamiento de la generación millennial. En la pedagogía de la experiencia se trata de partir de las que la persona vive y propiciar un espacio y un tiempo para detenerse en ellas, buscando una profundidad mayor que la ponga en conexión con sus necesidades, deseos, preocupaciones y preguntas, para poder llegar a descubrir en algún momento las huellas de Dios en ellas. Pero, junto a esto, se trata también de propiciar determinadas experiencias que, por su propia naturaleza, pueden generar más fácilmente una apertura a esa mayor profundidad. Promover este tipo de experiencias no garantiza que una persona acepte la presencia de Dios y se desencadene un proceso de conversión —esta es una cuestión que radica en la libertad de la persona humana—; pero la tarea eclesial se resume en facilitar que esto sea posible, generando unas condiciones que allanen el camino.

Lo que se persigue con la pedagogía experiencial, afirma Estrella Moreno, es favorecer que el sujeto tenga la ocasión de expresar, destilar o profundizar en lo que vive, porque ahí está Dios revelándose. Es un proceso que requiere una toma de conciencia sobre uno mismo, pero que se encamina a descubrirse como hijo o hija querido de Dios.

Como la experiencia está sujeta a la interpretación, dirá la autora a quien seguimos, en la pedagogía experiencial la Iglesia ha de presentarse y realizarse como comunidad hermenéutica que aporta a la persona un código particular, una manera de leer la vida abierta a la trascendencia y fundamentada en el modelo de Jesús de Nazaret. El presupuesto básico de esta pedagogía es que la vida de la persona, los hechos o experiencias por los que pasa, al ser iluminados e interpretados desde la palabra y vida de Jesús, permiten encontrar a un Dios que ama y llama a vivir bajo esa clave o código interpretativo. La Iglesia ejerce así un papel mistagógico, ofreciendo una hermenéutica cristiana ante las experiencias.

3.12. La Iglesia: comunidad hermenéutica y comunidad de práctica

En los itinerarios mistagógicos, la comunidad cristiana, además de ser lugar hermenéutico, es también comunidad de práctica. Sobre esta segunda característica resulta inspirador un estudio de Miguel Valera. A la luz del catecumenado antiguo, este autor invita a recuperar en la iniciación cristiana la perspectiva de noviciado de la vida cristiana, en la que sobresalen el ser un momento de entrenamiento, de ejercitación, de adiestramiento. De este modo, la iniciación cristiana tiene como tarea entrenar y acompañar a los catecúmenos y catequizandos en el camino de la fe, para capacitarlos a vivir una auténtica vida cristiana. A la luz de esta imagen del noviciado, del gimnasio, se entiende como un espacio comunitario de aprendizaje formativo y práctico en todas las dimensiones de la fe: conocimiento, oración, liturgia, comunión y testimonio. En este contexto cobra importancia tanto el protagonismo del propio sujeto que está siendo iniciado o entrenado, como el papel fundamental del acompañante-entrenador, que a su vez se articula con el acompañamiento de otros miembros de la comunidad y de esta en su conjunto.

La Asociación de Catequetas italianas dedicó un estudio profundo al tema de la Iglesia como comunidad de aprendizaje práctico, y lo hizo de un modo más amplio al analizarlo desde la perspectiva de la Iglesia como comunidad educadora. En dicho trabajo, realizado desde distintas miradas —psicológicas, sociales, teológicas—, se entiende el proceso formativo como una interacción entre persona y comunidad, y se mira dicha interacción tanto desde el punto de vista de la primera como del de la segunda. La de la comunidad es más amplia, porque exige entenderla como un agente social educativo que se abre, interactúa, aprende y se ofrece a otros espacios comunitarios y educativos presentes en el territorio.

De este modo, el estudio asume un principio del Directorio General para la Catequesis: “La comunidad cristiana es en sí misma catequesis viviente. Siendo lo que es, anuncia, celebra, vive y permanece siempre como el espacio vital indispensable y primario de la catequesis” (DGC 141). Es así llamada el mejor libro de catequesis o, en sí misma, método de aprendizaje. Así, la formación se entiende, jugando con las palabras, como “formación”: aprender siendo y aprender haciendo. En otras palabras, en la iniciación cristiana se ha de tener y hacer experiencia de ser cristiano, experiencia de Iglesia, y experiencia de serlo en ella y en el mundo.

Según este estudio, esta perspectiva se suma a otras de cara a un nuevo paradigma educativo en la Iglesia, que tiene como telón de fondo lo que se ha denominado itinerarios místicos o espirituales, cuyo centro es acompañar la respuesta de fe, la interiorización del mensaje, la formación y la autoformación en la comunidad, donde todos son sujetos de su respuesta personal y comunitaria.

Es claro, para terminar este apartado—que requerirá, por cierto, mayor profundización—, que se necesita un nuevo estilo de ser comunidad cristiana, en el que la sinodalidad y el modo de vivir las relaciones en su interior sean un factor fundamental en este camino de hacer de la Iglesia una comunidad educadora y educante.

3.13. El catequista es un facilitador

En el Directorio de 2020 encontramos una novedad no menor en su estructura, en comparación con el de 1997. Mientras que en este el catequista y su formación están en la parte dedicada a la catequesis en la Iglesia particular, en el actual estos asuntos aparecen tratados en la primera parte, luego de presentar la naturaleza y finalidad de la catequesis, la cual, a su vez, depende del modo como se entienden la revelación, la evangelización y la fe.

Decimos que es una novedad no menor, y no solo de estructura, porque lo que deja ver es que la identidad de la catequesis y de su formación es consecuencia y debe pensarse a partir de la identidad de aquella, entendida por ambos directorios como el elemento de palabra al servicio de la iniciación cristiana, segundo momento o etapa del dinamismo de la evangelización.

Tanto el Directorio como el Motu Proprio, en la línea del Magisterio actual, llaman al catequista testigo de la fe, custodio de la memoria de Dios, maestro, mistagogo, acompañante y educador (DC 113). Identifican así su ser y su quehacer "en virtud de la fe y de la unción bautismal, en colaboración con el magisterio de Cristo y como servidor de la acción del Espíritu Santo".

Ambos documentos, pero sobre todo el Directorio, describen brevemente cada una de estas características, y además las profundizan y las retoman al hablar de la formación de los catequistas:

La formación tiene como finalidad, en primer lugar, concienciar a los catequistas de ser, como bautizados, verdaderos discípulos misioneros, es decir, sujetos activos de la evangelización y, sobre este fundamento, capacitados por la Iglesia para comunicar el Evangelio, acompañar y educar en la fe. Por lo tanto, ayuda a desarrollar las habilidades necesarias para comunicar la fe y para acompañar el crecimiento de los hermanos. La finalidad cristocéntrica de la catequesis plasma toda la formación de los catequistas y les pide que sepan animar el camino catequístico resaltando la centralidad de Jesucristo en la historia de la salvación (DC 132).

La perspectiva que asumimos en estas reflexiones consiste en integrar todas estas dimensiones en una sola: la condición de mistagogo. Se opta por ella dada la centralidad de la dimensión espiritual, tal como se señaló en el apartado anterior, pero sobre todo porque la recuperación de la mistagogía hoy en la Iglesia va de la mano del reconocimiento del protagonismo del Espíritu Santo en la evangelización y en la catequesis. Esto permite hablar no solo del catequista mistagogo, sino de toda la Iglesia mistagoga: Iglesia y catequista como servidores e instrumentos de la acción del Espíritu Santo, maestro interior. Sobre esto último habría que leer y reflexionar en varios apartados del documento en cuestión, como el que, a modo de ejemplo, citamos a continuación:

El Espíritu Santo, verdadero protagonista de toda la misión eclesial, actúa tanto en la Iglesia como en aquellos a quienes ella acoge, ya que Dios obra en el corazón de cada persona. El Espíritu Santo continúa fecundando a la Iglesia, que vive de la Palabra de Dios, y la hace crecer siempre en la comprensión del Evangelio, enviándola y sosteniéndola en la obra evangelizadora del mundo. El mismo Espíritu, desde el interior de la humanidad, siembra la semilla de la Palabra; despierta

el deseo de obrar bien; prepara la recepción del Evangelio y concede la fe, para que, a través del testimonio de la Iglesia, las personas puedan reconocer la presencia y la comunicación amorosa de Dios. La Iglesia recibe con obediencia y gratitud esta acción misteriosa del Espíritu; actúa como su instrumento vivo y dócil para guiar hacia la verdad plena (cf. Jn 16, 13), enriqueciéndose a sí misma en el encuentro con aquellos a quienes entrega el Evangelio (DC 23).

Sobre el catequista y su tarea de servicio a la acción del Espíritu Santo son clarificadoras las siguientes afirmaciones:

- El verdadero protagonista de toda auténtica catequesis es el Espíritu Santo que, mediante la profunda unión del catequista con Jesucristo, hace que los esfuerzos humanos sean efectivos en la actividad catequética. Dicha actividad tiene lugar dentro de la Iglesia: el catequista es testigo de su Tradición viva y mediador que facilita la inserción de los nuevos discípulos de Cristo en el cuerpo eclesial (DC 112).
- El catequista es un servidor de la acción del Espíritu Santo, por lo cual es testigo de la fe y custodio de la memoria de Dios; maestro y mistagogo que introduce en el misterio de Dios; y acompañante y educador en la fe (DC 113).

El catequista es un educador que facilita la maduración de la fe que el catecúmeno o catequizando realiza con la ayuda del Espíritu Santo. Lo primero que hay que tener en cuenta en este decisivo aspecto de la formación es respetar la pedagogía original de la fe. El catequista, reconociendo que su interlocutor es un sujeto activo en el cual la gracia de Dios actúa dinámicamente, se presentará como un facilitador respetuoso de una experiencia de fe de la cual él no es el protagonista.

Esta línea de pensamiento sobre el ser del catequista ya venía siendo desarrollada por el directorio del año 1997, que afirma al respecto:

El catequista es intrínsecamente un mediador que facilita la comunicación entre las personas y el misterio de Dios, así como la de los hombres entre sí y con la comunidad. Por ello ha de esforzarse para que su formación cultural, su condición social y su estilo de vida no sean obstáculo al camino de la fe; más aún, ha de ser capaz de crear condiciones favorables para que el mensaje cristiano sea buscado, acogido y profundizado. El catequista no debe olvidar que la adhesión de fe de los catequizandos es fruto de la gracia y de la libertad, y por eso procura que su actividad catequética esté siempre sostenida por la fe en el Espíritu Santo y por la oración. Finalmente, tiene una importancia esencial la relación personal del catequista con el catecúmeno y el catequizando. Esa relación se nutre de ardor educativo, de aguda creatividad, de adaptación, así como de respeto máximo a la libertad y a la maduración de las personas. Gracias a una labor de sabio acompañamiento, el catequista realiza uno de los servicios más valiosos a la catequesis: ayudar a los catequizandos a discernir la vocación a la que Dios los llama (DGC 156).

Un estudioso ya citado, el español Juan Carlos Carvajal, señala que, también para el caso del catequista y su formación —así como lo hizo para la catequesis—, este modo de entender exige algunos cambios. En este caso concreto, destaquemos dos: a) pasar de unos catequistas

que, a modo de "profesionales de la enseñanza", transmiten contenidos y realizan actividades, a unos catequistas puestos al servicio del Espíritu Santo, que, a partir de su propia experiencia cristiana, se presentan ante quienes se inician como testigos, acompañantes y mistagogos de la fe; b) pasar de una formación de los catequistas centrada exclusivamente en la adquisición de conocimientos doctrinales y técnicas pedagógicas a una formación que ponga en el centro la propia experiencia de fe, contrastada y configurada con la experiencia que la Iglesia hace hoy del Evangelio.

3.14. Acompañar para iniciar la vida cristiana

El acompañamiento es una acción que ha tomado en la Iglesia de hoy gran relevancia, gracias a que el papa Francisco acuñó la expresión "Iglesia en salida", que sale al encuentro y acompaña. De hecho, afirma:

La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan (...). La comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo. Los evangelizadores tienen así 'olor a oveja', y estas escuchan su voz. Luego, la comunidad evangelizadora se dispone a 'acompañar'. Acompaña a la humanidad en todos sus procesos, por más duros y prolongados que sean; sabe de esperas largas y de aguante apostólico. La evangelización tiene mucho de paciencia, y evita maltratar límites (EG 24).

Dada esta característica acompañante de la comunidad y de la evangelización, el papa Francisco insiste en la necesaria y urgente formación de todos en la Iglesia en el arte del acompañamiento espiritual: "la Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos —sacerdotes, religiosos y laicos— en este 'arte del acompañamiento', para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro" (EG 169).

Una manera cada vez más consolidada de hablar del catequista es denominarlo acompañante. Así se refiere el Directorio a su ser:

Acompañante y educador de quienes le han sido confiados por la Iglesia. El catequista es un experto en el arte del acompañamiento: tiene competencias educativas, sabe escuchar y guiar el dinamismo de la maduración humana, se hace compañero de viaje con paciencia y con sentido de la gradualidad; dócil a la acción del Espíritu, en un proceso de formación, ayuda a sus hermanos a madurar en la vida cristiana y a caminar hacia Dios. El catequista, experto en humanidad, conoce los gozos y las esperanzas del hombre, sus tristezas y angustias, y sabe cómo relacionarlas con el Evangelio de Jesús (DC 113).

Reflexionando sobre el acompañamiento en la iniciación cristiana propio del catequista, Juan Carlos Carvajal afirma que esta es una dimensión esencial, por la que la iniciación cristiana se articula como un servicio eclesial a la acción de la gracia divina y a la respuesta libre del ser humano en el proceso de configurarse con Cristo. Es, ante todo, una labor de acompañamiento

y de discernimiento del camino de fe y de conversión que siguen quienes se inician. Esto es así porque, como ya se subrayó, la catequesis y la liturgia están al servicio del proceso interior que genera la iniciación cristiana. De ahí que acompañamiento y facilitación se entrecrucen en la tarea del catequista.

Todo el acompañamiento iniciático, subraya Carvajal, ha de tener un carácter mistagógico, es decir, estar al servicio del encuentro con el misterio de Cristo. Esto exige que el catequista y demás acompañantes mantengan siempre en el horizonte que quienes se inician entren en contacto y se abismen en el misterio divino revelado por Jesucristo. Este tipo de acompañamiento requiere, a su vez, un acompañante mistagogo, es decir, alguien que tiene experiencia del misterio cristiano y está en disposición de acompañar a otros hacia él. En su dimensión humana, está al servicio de la respuesta en libertad a la gracia y a la acción del Espíritu Santo.

Por otro lado, el acompañamiento en la iniciación cristiana es iniciático. En continuidad con la reflexión del apartado anterior, es un acompañamiento parecido al de un entrenador que orienta el entrenamiento. Esto es así porque el nuevo modo de vida en Cristo no es el resultado espontáneo del proceso espiritual: sin duda está acompañado por la gracia, pero requiere un aprendizaje por ejercitación o entrenamiento en las diferentes dimensiones de la vida cristiana. La iniciación cristiana no se reduce a la mera transmisión del mensaje —esa es una reducción doctrinal que hay que superar—. La catequesis pasa necesariamente por la experiencia de la vida cristiana que se adquiere mediante los distintos entrenamientos. En este sentido, la catequesis, como función particular del ministerio de la Palabra, tiene como tarea proponer el mensaje cristiano en correspondencia con esos entrenamientos y las experiencias que procuran. El catequista acompaña cuando sabe orientarlos y está atento a las respuestas de quienes son iniciados.

Como dirán Carvajal y Ginel, el catequista entrenador no vive la vida cristiana de ninguno de los bautizados o catecúmenos, pero sí los inicia y entrena en la vida que han de vivir como cristianos en medio de la realidad del mundo. Acompaña para que el propio sujeto, o acompañado, se haga sujeto de su propia respuesta de fe y de su propia ejercitación. Ello responde al hecho de que los itinerarios de iniciación místicos o espirituales se entienden como itinerarios de personalización de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

- Aerens, L. (2005). *La catequesis del camino: Una apuesta practica familiar comunitaria e intergeneracional*. Sal Terrae.
- Alberich, E. (1991). *La catequesis en la Iglesia*. CCS.
- Alberich, E. (2000). *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*. Elle di Ci.
- Alcedo Ternero, A. (2015). *Iniciar en la fe*. PPC.
- Asamblea de Obispos de Quebec. (2000). *Proponer la fe hoy a los jóvenes. Una fuerza para vivir*.
- Asociación Española de Catequetas. (2014). *La catequesis que soñamos*. PPC.
- Asociación Española de Catequetas. (2019). *Acompañar para iniciar en la vida cristiana*. PPC.
- Associazione Italiana Catecheti. (2012). *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi*. Elledici.
- Borobio, D. (1986). Bautismo, sociedad y futuro de la Iglesia. *Teología y Catequesis*, 18, 201–215.
- Borobio, D. (1996). *La iniciación cristiana: Bautismo, educación familiar, primera eucaristía, catecumenado, confirmación, comunidad cristiana*. Sígueme.
- Carvajal Blanco, J. (2018). *Evangelizadores al servicio del Espíritu*. PPC.
- Carvajal Blanco, J. (2019). El catequista mistagogo, en el seno de una comunidad mistagógica. *Actualidad Catequética*, (261–263), 185–218.
- Caspani, P., & Sartor, P. (2007). *Iniziazione cristiana: L'itinerario e i sacramenti*. EDB.
- Castaño Félix, A. (2021). Una catequesis que inicie en el misterio del Dios vivo. *Teología y Catequesis*, 137, 151–183.
- Castellano, J. (2005). *La mística de los sacramentos de la iniciación cristiana*. Centre de Pastoral Litúrgica.
- Comisión Teológica Internacional. (2018). *La reciprocidad entre fe y sacramentos en la economía sacramental*. Santa Sede. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_sp.html

- Conferencia Episcopal de Bélgica. (2010). *Hacerse adulto en la fe: Catequesis y signos de los tiempos*. Sal Terrae.
- Conferencia Episcopal Española. (1998). *LXX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*. <https://www.conferenciaepiscopal.es>
- Conferencia Episcopal Española. (2002). *LXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: Orientaciones pastorales para el catecumenado*. <https://www.conferenciaepiscopal.es>
- Conferencia Episcopal Española. (2014). *CIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: Custodiar, alimentar y promover la memoria de Jesucristo. Instrucción pastoral sobre los catecismos de la Conferencia Episcopal Española para la iniciación cristiana de niños y adolescentes*. <https://www.conferenciaepiscopal.es>
- Curró, S. (2014). *Para que la palabra resuene: Consideraciones actuales de catequética*. PPC.
- Derroitte, H. (Dir.). (2004). *Catéchèse et initiation*. Lumen Vitae.
- Domínguez, R. (1988). *Catequesis y liturgia en los padres: Interpelación a la catequesis de nuestros días*. Sígueme.
- Equipo Europeo de Catequetas. (2008). *La conversión misionera de la catequesis: Relación entre fe y primer anuncio en Europa*. PPC.
- Facoltà di Scienze dell'Educazione, Pontificia Università Salesiana. (2002). *Andate & insegnate: Manuale di catechetica*. Elledici.
- Francisco. (2013). *Lumen fidei* [Carta encíclica].
- García Macías, A. (2019). La iniciación cristiana, itinerario catequético sacramental para madurar en la fe. *Actualidad Catequética*, (261–261), 131–154.
- Ginel, A. (2009). *Repensar la catequesis*. CCS.
- Jiménez, M. J. (2024). *La catequesis como laboratorio de diálogo: Reflexiones abiertas*. Editorial Casa del Catequista.
- Keller, M. (1995). *La iniciación cristiana: Bautismo, Confirmación*. CELAM.
- Maideu, J. (2009). *Caminos para la fe: Líneas básicas sobre itinerarios de educación en la fe*. Editorial Claretiana.

- Martínez, D. (2005). *Proponer la fe hoy: De lo heredado a lo propuesto*. Sal Terrae.
- Meddi, L. (2023). *Catequética fundamental: Manual de catequética fundamental*. PPC.
- Montisci, U. (2010). Contributo teologico sull'iniziazione cristiana. En *L'urgenza di evangelizzare e il rinnovamento dell'iniziazione cristiana* (pp. 63–97).
- Montisci, U. (2012). Catequesis y educación. *Revista de Pedagogía Religiosa*, 53(159–160), 267–290.
- Moreno Laiz, E. (2025). *Identidades líquidas y conversión cristiana: La propuesta del Evangelio a la generación millennial*. Sal Terrae.
- Ruiz Arenas, O. (2023). *Catequizar para la vida*. PPC.
- Zazo Rodríguez, J. (2010). *El encuentro: Propuesta para una teología fundamental*. Secretariado Trinitario.



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

