

JAVIER DÍAZ TEJO & LORENA BASUALTO PORRA
(COORDINADORES)

OBRAS PASTORALES
DE MARIO BORELLO

*Claves para una
lectura actualizada*



Colección Educación Religiosa

JAVIER DÍAZ TEJO & LORENA BASUALTO PORRA
(COORDINADORES)

**OBRAS PASTORALES
DE MARIO BORELLO**

Claves para una lectura actualizada



www.escueladelafe.cl

Edición general: Javier Díaz Tejo
Corrector de estilo: Patricio Varetto Cabré
Diseño: Francisca Monreal

Primera edición: noviembre de 2023

Este libro fue sometido a referato externo.
Este libro es de formato digital y de acceso abierto.
Prohibida su venta.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.



JAVIER DÍAZ TEJO & LORENA BASUALTO PORRA
(COORDINADORES)

**OBRAS PASTORALES
DE MARIO BORELLO**

Claves para una lectura actualizada



Presentación

Es para nosotros motivo de mucha alegría presentarles esta obra que reúne algunos de los libros más destacados del P. Mario Borello Gillardi, sdb (1923-2017).

Varias son las razones que justifican este sentimiento. En primer lugar, brota de poder ofrecer un signo concreto de nuestro aprecio y cariño a un maestro de la catequética y de la teología pastoral; a un extraordinario ser humano que, aunque nacido en otras latitudes, se hizo uno de nosotros, influyendo profundamente en la vida de diversos agentes pastorales de la Iglesia que peregrina en Chile.

Al mismo tiempo, hay muchos hermanos y hermanas que en la actualidad prestan servicios en diversos ámbitos de la pastoral en el país y en el continente que no tuvieron la oportunidad de conocerlo personalmente; sin embargo, somos testigos y/o favorecidos de su herencia y del sello que dejó en el ámbito de la educación de la fe. Así ocurre con numerosos catequetas, coordinadores de catequesis, profesores de Religión y agentes pastorales en general, cuyo desarrollo profesional se fundamenta en gran medida en las enseñanzas y contribuciones del P. Mario.

Asimismo, nos alegra la publicación de esta obra porque es fruto de un trabajo colaborativo entre integrantes del Instituto “Escuela de la Fe” (de la Facultad de Educación, Psicología y Familia de la Universidad Finis Terrae) y de la Congregación Salesiana en Chile. Mediante vínculos

como estas instituciones académicas pueden aportar mucha profundidad teórica, formación e investigación, mientras que las entidades educativas pastorales pueden ofrecer creatividad, fuerza carismática y un amplio contingente de evangelizadores de base, así como variedad de interlocutores. Esperamos que este proyecto sea el primero de una serie de colaboraciones entre ambas instituciones, y que otras entidades eclesiales también busquen la generación de vínculos y alianzas tanto entre sí como con instituciones y personas fuera del ámbito eclesial, a fin de activar o fortalecer la tarea evangelizadora de la Iglesia, superando las actitudes centrípetas que a veces limitan la participación de diversos actores.

Valoramos enormemente esta publicación debido a su contribución significativa al campo de la catequesis y la teología pastoral en general, para su desarrollo como áreas del conocimiento. Aunque los libros del Padre Mario tuvieron un impacto importante décadas atrás cuando se publicaron por primera vez, creemos que, al ser revisados y actualizados, pueden continuar siendo no solo un punto de referencia, sino también una fuente enriquecedora para la teología pastoral en la actualidad. Nos asiste la convicción de que también pueden servir como un estímulo para fomentar diálogos más enriquecedores, tanto dentro de las diversas áreas de la teología como entre esta disciplina y las diversas ciencias que exploran la naturaleza humana y la sociedad contemporánea.

Y aquí reafirmamos lo expresado anteriormente. Es probable que no solo exista un amplio aprecio por la figura del P. Mario, sino también un reconocimiento generalizado por su destacada labor en la formación. Fueron centenares de personas, desde obispos a catequistas, pasando por seminaristas, catequetas y distintos tipos de agentes (de pastoral litúrgica, rural, con personas discapacitadas, entre otros), quienes asistieron a los cursos que dictó por más de cuatro décadas. Es una razón más para que los obispos de Chile lo hayan reconocido como “pilar fundamental de la renovación de la catequesis en Chile”¹.

Las obras que presentamos no fueron los primeros frutos de la “pluma” del P. Mario. Ya a mediados de los 80 del siglo pasado había comenzado a publicar algunos textos²:

- ▶ *Cinco entrevistas sobre Jesús de Nazaret*, Editorial Salesiana, 1985.
- ▶ *María Auxiliadora de la Iglesia*, CEEC, 1985.
- ▶ *El catequista latinoamericano*, Hogar Catequístico, 1986.
- ▶ *El año litúrgico en la catequesis y en la pastoral*, Editorial Salesiana, 1989 (con edición posterior titulada *El año*

1 Comisión Nacional de Catequesis (2009). *Orientaciones para la Catequesis en Chile*. Santiago, CECH, p. 7.

2 Aporte del ilustre catequeta chileno Enrique García Ahumada, fsc.

litúrgico, breve introducción para catequistas y equipos de liturgia, Librería Pastoral, 2000 y 2006).

- ▶ *La liturgia de las horas y su pastoral*, Librería Pastoral, 1991 y 2005.
- ▶ *La pastoral de la misa*, Editorial Salesiana 1989 y Diakom 1994.
- ▶ *Semilla en tierra buena, catequesis para coordinadores de comunidades campesinas*. Obispado de Temuco, Imprenta Wesaldi, 1997.

La experiencia acumulada en cursos y charlas, y la redacción de artículos en *Revista Noticia*³ llevaron al P. Mario, a inicios de la década de los 90, a sistematizar paulatinamente parte importante del material que ocupaba en sus clases y a darle formato de libro. Se generaron así varias obras, hoy altamente estimadas por profesionales de la educación religiosa. Principalmente son:

- ▶ *Teología pastoral fundamental*⁴
- ▶ *Catequética fundamental para educadores de la fe*⁵

3 Destacada revista de catequesis de la Provincia Salesiana en Chile, publicada entre 1973 y 2000, en la que el P. Mario ejerció de director y columnista fijo.

4 Originalmente publicada en 1993 como *Teología pastoral fundamental: aproximaciones*, por el Seminario Pontificio Mayor de Santiago.

5 Originalmente publicada en 1991 como *Catequética breve* por el Seminario Pontificio Mayor, Publicaciones Teológicas, colección Fe y Teología n.º 20, Santiago, Chile. En 2005 se publicó una edición renovada por el Equipo de Evangelización y Catequesis de la Congregación Salesiana (EDEC).

- ▶ *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*⁶
- ▶ *Psicopedagogía de la religiosidad desde la catequética*⁷

Aunque en 2013 y 2014 publicó, a través de Editorial Don Bosco, una obra en cuatro tomos también muy valorada⁸, los textos antes mencionados pueden considerarse sus obras clave dentro del campo de la teología pastoral.

Estas obras fueron publicadas en distintos momentos y algunas tuvieron varias ediciones, como ya indicamos a pie de página. Dos momentos son particularmente destacados de este itinerario:

1. En 1999, Editorial Tiberíades, del Arzobispado de Santiago, en conjunto con Diakom, una editorial de propiedad de Eduardo Valenzuela, impresor y amigo del P. Mario, publicaron por separado los cuatro textos señalados en la sencilla edición de una serie denominada “Katejeo”;

6 Documento originalmente entregado en clases por el P. Mario bajo el título *Reflexiones metodológicas para una catequesis inculturada*. En 1999 se publicó en una coedición entre Ed. Diakom y Ed. Tiberíades, parte de la colección Katejeo, como *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*.

7 Libro publicado por primera vez, con este mismo nombre, en la colección Katejeo, antes mencionada, una coedición de las editoriales Diakom y Tiberíades de 1999.

8 Tales textos desarrollan las cuatro partes del Catecismo de la Iglesia Católica: el Credo (“*¡Esta es nuestra fe!*”), la liturgia (“*Somos un pueblo que celebra*”), la moral (“*Ven y sígueme*”) y la oración (“*Escucha nuestra oración*”).

2. A fines de 2009, Editorial Diakom revisó y editó los cuatro textos en un único volumen, titulado *Obras catequéticas*.

¿Por qué, entonces, proponer ahora una reedición? También son varias las razones:

- ▶ Porque, por una parte, ya no están accesibles en el mercado ejemplares de las ediciones mencionadas, lo cual deja al público especializado o interesado sin acceso fácil a estas obras;
- ▶ Porque, por otra parte, tales obras, aunque siguen siendo muy iluminadoras para la formación de agentes de diversas áreas de la educación religiosa católica, tienen hoy el problema de no estar plenamente actualizadas. Aquello es razonable: el autor en cuestión escribió, originalmente, pensando en sus interlocutores presentes en sus cursos de inicios de los 90 del siglo pasado y, quizás, futuros, pero que hoy están en un contexto bastante distinto al que era posible prever hace casi tres décadas;
- ▶ Porque nos interesa hacer llegar estas obras a las manos de un mayor número de interesados del ámbito hispanoparlante, aprovechando las bondades que tiene el mundo digital, y no dejarlas solo en formato impreso en papel;
- ▶ Porque nos interesa un reconocimiento a la persona y obra del P. Mario de un mayor número de instituciones

expertas vinculadas a la catequética, tanto nacionales como internacionales;

- ▶ Además, y como asunto no menos importante, en 2023 se cumple el centenario del nacimiento del autor, de modo que este proyecto puede considerarse un homenaje a su memoria y una proyección de su legado, más allá de los límites de Chile.

En pocas palabras, siendo muy válidas, estas obras requieren una actualización.

Lo anterior nos movió a pensar en publicar una nueva edición de los cuatro textos mencionados del P. Mario Borello. Los criterios de base de este nuevo enfoque serían:

- ▶ Revisar todos los textos para mejorar su redacción, y establecer todas las citas (tanto las indicadas por el autor como las que debió indicar) bajo el formato de APA 7. En esto el éxito fue sólo parcial;
- ▶ Complementar algunas citas originales con citas destacadas del último magisterio eclesial, tanto universal como latinoamericano;
- ▶ Agregar una biografía del autor junto con algunas imágenes, a fin de acercar al autor a los lectores;
- ▶ Ofrecer algunas claves de lectura actualizadas acerca de cada una de las obras mencionadas, elaboradas por destacados expertos, que señalen lo que permanece válido y nuevas interpretaciones de aspectos ya superados;

- ▶ Ofrecer el producto final en formato digital de acceso abierto; y
- ▶ Contar con el patrocinio de diversos organismos expertos relacionados con la catequética.

Pensamos que cualquier persona interesada puede resultar enriquecida de la lectura de esta obra, especialmente los catequistas de base, los coordinadores parroquiales, diocesanos y nacionales de catequesis; catequetas y teólogos pastorales; seminaristas, diáconos y profesores de Religión. Todos ellos de América Latina, España y de las comunidades latinas de Estados Unidos.

Se afirma que parte de las últimas palabras del P. Mario fueron: “Descubrí que en este mundo hay mucho más amor de lo que vemos”. Que el Señor Jesús y María Auxiliadora nos permitan, mediante el estudio acucioso y la puesta en práctica de esta obra, darnos cuenta de ello y colaborar en su crecimiento.

Javier Díaz Tejo & Lorena Basualto Porra
Santiago, mayo de 2023

Saludo del P. Provincial

Tuve la suerte de conocer al Padre Mario Borello personalmente y de experimentar su sabiduría y testimonio como confesor en mi formación inicial. Fue siempre hombre de ánimo amable, trato acogedor, pronto a escuchar, prudente en aconsejar y acompañar. Su vida ha sido un luminoso testimonio de fe, de vida religiosa y sacerdotal creíble y auténtica.

Este año el Padre Mario habría cumplido 100 años el 10 de enero. Con motivo de esta fecha significativa sus hermanos salesianos, en convenio con la Universidad Finis Terrae, hemos querido publicar este texto en el que tratamos de dar a conocer la vida y la obra de este hombre de Dios que supo amar como Cristo, cuya pasión por evangelizar y formar en el Evangelio consumieron todas sus energías.

Relevar la persona y obra del P. Mario Borello es una forma de agradecimiento a Dios por tanto bien que ha hecho a la catequesis y a la formación de tantos catequistas de Chile y América Latina.

P. Carlo Andrés Lira Airola, sdb
Provincial de los Salesianos en Chile
Junio de 2023

Breve biografía⁹

“P. Mario: una catequesis hecha vida”

SU INFANCIA

Mario Borello Gillardi nace en Turín, Italia, el 10 de enero de 1923, a pasos de Valdocco, lugar donde san Juan Bosco fundó la Congregación Salesiana. Su núcleo familiar más cercano lo conformaron sus padres Giuseppe y Secondina, y tuvo una hermana, Carla, quien tomará el nombre religioso de sor Auxilia. Pertenece a la Congregación de las Hermanas de la Caridad de la Inmaculada Concepción. También misionera, pero en Argentina.

Sus padres participaban en la eucaristía celebrada en la Basílica de María Auxiliadora, de modo que le hicieron conocer a Don Bosco, a María Auxiliadora y a los salesianos desde muy temprana edad. Sintió así, desde pequeño, el deseo de ser sacerdote.

Su padre fue un misionero laico, salesiano cooperador, que destinó varios años de su vida, algunos con toda la familia, al trabajo en la educación y evangelización en

9 Datos extraídos de la homilía de sus exequias (Mons. Alberto Lorenzelli, provincial en ese entonces de los salesianos en Chile, 2017), de su carta mortuoria (Teologado Salesiano Don Bosco, 2018), del *Boletín Salesiano* y de diversos otros testimonios.

Medellín, Colombia. En la ciudad de Barranquilla, el P. Mario recibe la confirmación.

CON DON BOSCO

En 1937 ingresó al aspirantado salesiano y misionero de Bagnolo, donde madurará su vocación al sacerdocio y la vida misionera. Desde allí pedirá ingresar al noviciado que se realizaba en Villa Moglia, argumentando que el motivo que lo llevaba a pedir ser novicio: *“es la mayor gloria de Dios, es decir, poder salvar mi alma y alcanzar más fácilmente la perfección cristiana; además, la salvación de muchas otras almas, si Dios me da la santa gracia, en tierras de misión o donde el Señor quiera”*. Los superiores aceptan su petición y realiza su año de formación desde agosto de 1940.

Hace sus primeros votos el 16 de agosto de 1941, en Villa Moglia. Sus formadores afirmarán de él que *“es piadoso, inteligente, carácter sereno, fiable y de buena salud”*. Seguirá su formación en la casa de Foglizzo, donde los formadores constatarán problemas de salud al estómago que deberá tratarse.

MISIONERO EN CHILE

Lo enviarán a hacer los dos primeros años de tirocinio o práctica pastoral (1945 y 1946) en la casa salesiana de Turín, atendiendo a los numerosos internos. Su vocación misionera sigue presente y por fin es destinado a América, a un remoto país llamado Chile. La fecha de partida de su

tierra natal quedará grabada en su memoria: 11 de febrero de 1947. Se integrará a Macul, la casa de formación de la época, para prepararse para los votos perpetuos que emitirá el 29 de junio de 1947. Los superiores lo dejarán todo ese año de 1947 como asistente de los estudiantes de filosofía, completando así su tercer año de tirocinio.

Entre 1948 y 1952, realizará sus estudios de Teología, el primer año en el estudiantado de La Cisterna y, luego, en la Pontificia Universidad Católica, viviendo en la casa de Salesianos Alameda. En esta casa, que lo acogió cuando llegó a Chile, hará su solicitud para la ordenación sacerdotal, que se celebrará el 20 de septiembre de 1952, por imposición de manos del cardenal José María Caro, arzobispo de Santiago, junto a otros dos hermanos salesianos: P. Quintín García y P. José Fanoni. En su carta de petición señalaba: *“El motivo que me impulsa es únicamente el deseo de unirme a Cristo Sacerdote y por Él unirme siempre más al Padre y al amor sustancial. Con Cristo espero ser víctima y sacerdote en la salvación de las almas, realizando en su plenitud el ‘Mihi vivere Christus est’ (‘Para mí la vida es Cristo’) de San Pablo (Flp 1:21)”. Será aprobado y destacarán de él: “Buena salud, inteligente, dócil y piadoso, amante de la liturgia, hay grandes esperanzas sobre él”.*

PASTOR Y EDUCADOR EN LAS CASAS SALESIANAS

Desde 1953 hasta 1955 estará en La Cisterna como asistente y profesor de Teología. Los años 1956 y 1957 en Macul como catequista de los aspirantes y estudiantes de filosofía. Entre

1958 y 1961, en Quilpué, es el catequista de los novicios y estudiantes de filosofía.

En Concepción, en los años 1962 y 1963, es catequista de los estudiantes. Entre 1964 y 1966, lo encontramos en Lo Cañas como confesor y profesor de los estudiantes de teología.

Desde 1967 hasta 1972, en el San José de Punta Arenas como párroco de la catedral y vicario de la diócesis. En 1973 y 1974, en el Don Bosco de la misma ciudad, ejerce como vicario parroquial de María Auxiliadora.

En 1975 vuelve a Macul, esta vez como vicario de los estudiantes de teología que en un pequeño grupo se ubicaban en dependencias del colegio. Al mismo tiempo, comienza su servicio como secretario de catequesis del CELAM.

Entre 1976 y 1979 vivirá en la Casa Inspectorial y prestará sus servicios en el CELAM. El año 1979 será también secretario inspectorial.

De 1980 a 1983 vivirá en Lo Cañas, en el teologado, donde será profesor de catequética y vicario del director.

En 1984 volverá a la Casa Inspectorial como director nacional de catequesis del episcopado de Chile. Luego será trasladado a la casa del oratorio Don Bosco con los mismos servicios nacionales. Los años 1986 y 1987 como personal del noviciado de Macul, para seguir después entre 1988 y 1990 en el oratorio.

Entre 1991 y 1996 vivirá en la casa del Patrocinio de San José. En 1997 vuelve al noviciado de Macul, donde

estará hasta el 2012. Luego, ese año, pasa al prenoviciado y aspirantado de Lo Cañas, como confesor. Los últimos años los pasó en el teologado de Lo Cañas, como confesor y capellán de religiosas.

AL SERVICIO DE LA IGLESIA CHILENA Y LATINOAMERICANA

El Señor hizo descubrir al P. Mario que su sacerdocio no era solo para Chile, sino que pertenecía a toda Latinoamérica. Y así lo fue. Partió a Medellín, Colombia, donde reflexionó cómo ir más allá de la catequesis de niños para alcanzar una catequesis para jóvenes y adultos. Luego fue a México, Puebla, donde se preguntaba cómo hacer de la evangelización y la catequesis un proceso de crecimiento en la fe en comunión y participación. En Argentina, ayudó a preparar el sínodo episcopal de 1977, donde la gran pregunta era ¿qué es educar la fe del hombre en su situación? Y seguirá su peregrinación pastoral por otros muchos países del continente, participando de reuniones, sínodos, asambleas, seminarios y otras convocatorias.

El episcopado chileno lo llamó varias veces a las Asambleas Plenarias para informar y confiarle, en dos periodos diferentes, la catequesis nacional. Durante ese tiempo pudo sugerir a los obispos que establecieran el día anual del catequista y del profesor de Religión; también que instituyeran la semana de la Biblia, que ahora es el mes. Después vino la ocasión de fundar el Instituto Superior de Catequesis (Catechetikum), agregado a la

UPS de Roma, en el cual se otorgaron títulos académicos en catequética y pastoral educativa a un grupo notable de laicos, religiosas y sacerdotes de América Latina. Llegaron a ser en total 269 egresados y titulados durante los 12 años de funcionamiento. A su vez, a petición de la CECH, redactó las Líneas generales para la Catequesis en Chile, en 1973.

Contemporáneamente, en nuestra Inspectoría trabajó en el CEEC junto, entre otros, al entonces P. Ricardo Ezzati. Produjeron en conjunto los famosos textos de religión *Ven y verás*, que en algunos de sus niveles causaron problemas con el gobierno militar, pero que recibieron el respaldo unánime del episcopado chileno de la época. No le faltaron las clases en el Seminario Pontificio Mayor de Santiago (por 25 años consecutivos) y en la Escuela de Diáconos permanentes. También tuvo aventuras con los scouts y sus campamentos.

Su obra magna se concretó en la sistematización de las *Obras catequéticas*, que justamente serán reeditadas al conmemorar los 100 años de su nacimiento.

Sus últimos textos de pastoral fueron publicados el 2013 en la colección de cuatro libros: “Cómo vivir la fe”, editada por Editorial Don Bosco. De forma magistral, y con estilo narrativo, procuró dejar un valioso e inigualable material catequístico: Volumen I: *Esta es nuestra fe*, en el que presenta de forma pastoral el Credo bautismal; Volumen II: *Somos un pueblo que celebra*, donde aborda el tema de la liturgia y los sacramentos; Volumen III: *Ven y*

sígueme, sobre moral cristiana; y el Volumen IV: *Escucha nuestra oración*, donde su idea de fondo será que la oración es un vínculo de amistad. Todo este trabajo fue elaborado y sistematizado cuando el P. Mario ya era muy mayor, en la edad en que muchos se jubilan o descansan.

Es autor de múltiples artículos y textos catequísticos publicados en decenas de revistas. Su trabajo metodológico claro y preciso, siempre con orientación pastoral, lo hizo brillar como un gran catequista y formador de laicos, sacerdotes y consagrados. Supo hacer fácil lo que se veía difícil y lejano cuando se trataba de explicar el misterio divino y de la fe del creyente. Aún se recuerda su escrito titulado *Cinco entrevistas sobre Jesús de Nazareth* o el otro, *Hablemos de Jesús*.

Se adecuó a los tiempos, con una mentalidad amplia y robusta, para vivir en la Iglesia, Congregación y Mundo que asumió, sin añoranzas de cosas pasadas, sino con la mirada puesta en el bello horizonte de la vida con toda la confianza en Dios. Estaba al día en la reflexión teológica y pastoral de la Iglesia, del Magisterio del Papa y de la Congregación. Su sabiduría le permitía hacer bellas síntesis de lo que reflexionaba y que compartía con maestría.

Supo cumplir a fondo su deseo: salvar almas, identificarse con Cristo Sacerdote, anunciando la belleza del Evangelio en tierras lejanas, identificándose con la gente sencilla y humilde. El 24 de julio de 2016 la Iglesia de Santiago le reconoció sus méritos con la Cruz del Apóstol Santiago,

destacando su enorme aporte y servicio a la Iglesia en la catequesis y formación del personal apostólico.

EL P. MARIO: LEGADO DE HUMANIDAD Y ESPIRITUALIDAD

El P. Mario fue siempre hombre de ánimo amable, trato acogedor, pronto a escuchar, prudente en aconsejar y acompañar. Su vida ha sido un luminoso testimonio de fe, de vida religiosa y sacerdotal creíble y auténtica. Numerosos mensajes de tantas partes evidencian un recuerdo agradecido y un reconocimiento de que fue sobre todo un maestro de vida.

En representación de tantas personas que han sido parte de este camino y que han compartido con el P. Mario su amor a la catequesis, sor Cecilia Sánchez, fma., expresa: *“Quiero breve y sencillamente reconocer sus actitudes humanas de bondad, cercanía, transparencia (reflejada en su mirada), sencillez, humildad, paciencia, alegría, trabajo, actitudes fuera de lo común, y que sin duda se suman a todas las habilidades que él tenía para hacer de su enseñanza una experiencia de aprendizaje y de encuentro con Jesús, altamente significativo y experiencial”*.

De la experiencia como docente en el Instituto Profesional Hogar Catequístico se puede decir por múltiples testimonios que: *“todos los que fuimos alumnos/as lo reconocimos como el Maestro y Educador. Religiosas, laicos comprometidos fuimos testigos de su fidelidad a la Iglesia chilena. Su testimonio como sacerdote salesiano sobresale en*

su entrega fiel, disponible, profunda y dispuesto a servir con corazón apasionado por anunciar la Buena Noticia, con un profundo amor a María Auxiliadora”.

El P. Jorge Barros, director en su momento del Departamento de Catequesis del Arzobispado de Santiago, expresa: *“El padre Mario Borello fue un sacerdote simple, con una mirada transparente, dotado de una inteligencia penetrante que lo llevaba a lo esencial de la vida y a donarse buscando cómo evangelizar y catequizar con todos los medios que el Señor y su Madre colocan en sus manos”* (Barros, 2018, p. 4). Su labor pastoral incansable se plasmó en una fecunda misión evangelizadora en el Iglesia de Chile y Latinoamérica. Por este motivo, el Departamento de Catequesis del Arzobispado de Santiago (2018), le dedica un número completo de la *Revista Contactos* con diversos testimonios que recogemos nuevamente.

Javier Díaz Tejo, amigo y estrecho colaborador del P. Mario, nos comparte: *“Imposible sintetizar en unos pocos párrafos el impacto que tuvo el P. Mario en la vida de varias personas que conozco. Y esto me permite afirmar que la renovación de la catequesis en Chile pasó, en parte, gracias a que el padre Mario Borello hizo vida aquello que enseñó académicamente; dejó que en su vida nos hablara Jesús. Eso lo hizo un maestro de vida. Y si hoy, en esta hora difícil para nuestra Iglesia, nos preguntamos por dónde renovarnos, el testimonio del padre Mario nos indica la dirección adecuada”* (Díaz, 2018, p. 9).

Del mismo modo, el hermano Enrique García Ahumada, fsc., amigo y compañero de búsquedas catequísticas, relata sobre el P. Mario: *“Su congregación lo encargó de su Equipo de Educación y Catequesis. Escribió artículos y libros dando cursos sobre ambos temas mientras vivía en comunidades de distintas etapas a la formación de jóvenes salesianos. Así maduró también como padre espiritual”* (García Ahumada, 2018, p. 11).

Nelson Castañeda, amigo personal del P. Mario, presenta una hermosa síntesis de su pensamiento teológico-catequístico: *“El Padre Mario dedicó su vida a la catequesis y a la formación catequética de muchas personas en la Iglesia; al respecto le escuché comentar: ‘la Catequética es una ciencia autónoma que se nutre de otras ciencias auxiliares. Ante todo, fija su mirada en la Sagrada Escritura, que es su primera fuente; en seguida, recibe el aporte del Magisterio y de la Teología. Pero también, necesita ser orientada por la Psicología Religiosa, por la Sociología Religiosa, la Antropología, la Metodología, la Semiótica, la Didáctica, etc., en general, por todas las ciencias que le dan un mejor conocimiento del hombre al que hay que evangelizar y de los métodos mejores para la comunicación del mensaje evangélico”* (Castañeda, 2018, p. 16).

Nelson Godoy, compañero de camino, dirá: *“Padre Mario, fuiste refugio, amigo y padre bueno de muchos a quienes animaste poco a poco los anhelos y las ganas de vivir. Enseñaste que nada es imposible si confías siempre en Dios y en su Madre. Has tenido el coraje y la entrega, sin*

medida, de tu forma de vivir. Con la emoción en tus ojos, me diste sabios consejos que proporcionaron esperanza y una alegría desbordada en mi corazón. En ti se han hecho vida las palabras de Don Bosco... 'hasta mi último aliento será para mis queridos jóvenes, por ustedes trabajo, estudio y vivo hasta morir'" (Godoy, 2018, p. 26).

Rosa Duarte, estrecha colaboradora y académica del Catecheticum, recuerda: *"El Padre Mario siempre fue sencillo, cordial, comprensivo y acogedor en las relaciones humanas. No por eso dejó de ser exigente en el nivel académico de sus cursos y el desarrollo de las capacidades de sus alumnos. Era bondadoso con todos. Fue una excelente persona. Alguien que mostró amor, alegría, paz, amabilidad, bondad, humildad, paciencia y, además, fue capaz de resistir y permanecer leal a su vocación sacerdotal y religiosa, ante todo. Fue una persona que consideró a los demás más importantes que él mismo"* (Duarte, 2018, p. 29-30).

SU PASCUA

El 2 de diciembre del 2017, el P. Mario, luego de una larga enfermedad, parte al encuentro con el Padre Dios, acompañado por sus hermanos salesianos del teologado de Lo Cañas. Sus funerales, realizados en el Santuario de María Auxiliadora de Alameda (Gratitud Nacional), espacio en el cual vivió y compartió sus primeros pasos como sacerdote, son un reflejo patente de los caminos del Señor que nos muestran ese inmenso amor y vocación que parte en un lejano Turín de la mano de nuestra Madre

Santísima. Del mismo modo, pudo ser despedido por una cantidad importante de salesianos, hijas de María Auxiliadora, sacerdotes, diáconos, laicos y laicas que por tantos años compartieron la vida y la fe.

La Pascua del P. Mario nos recuerda una vida hecha catequesis, es decir, un camino, una búsqueda y un encuentro constante con Dios, que nos ama y nos invita a estar con él.

REFERENCIAS

- Área de comunicación social - Congregación Salesiana (2018). Memoria agradecida. P. Mario Borello Gillardi, sdb. *Boletín Salesiano. Revista de la familia salesiana*, 196.
- Barros, Jorge (2018). Editorial: Para mí la vida es Cristo. *Contacto*, (366), 3-4.
- Castañeda, Nelson (2018). Una catequesis desde la vida. *Contactos* 366.
- Díaz, Javier (2018). Mario Borello, maestro de vida. *Contacto*, (366), 5-10.
- Duarte, Rosa (2018). Consideró a los demás más importantes que él mismo. *Contacto*, (366), 29-30.
- García Ahumada, Enrique (2018). El P. Mario Borello y el Catecheticum. *Contacto*, (366), 11-14.
- Godoy, Nelson (2018). Caminando entre las montañas para construir esta vida y la otra. *Contacto*, (366), 24-26.
- Teólogo Salesiano Don Bosco (2018). *Carta mortuoria del P. Mario Borello (10 de enero de 1923-2 de diciembre de 2017). Para mí la vida es Cristo y la muerte, una ganancia (Flp 1:21)*.

I.
**Teología pastoral
fundamental**



Comentario introductorio a la obra *Teología pastoral fundamental*

Dr. José María Siciliani Barraza¹

La teología pastoral es una disciplina teológica cuya importancia aún no se logra captar con total profundidad, tanto en la formación de los presbíteros como de los laicos. Pareciera que el conocimiento de las culturas contemporáneas, o que la profundización de los recursos didácticos como la narración, las nuevas tecnologías de la comunicación, las técnicas de animación de un grupo eclesial o el arte de la retórica para elaborar una buena homilía, entre muchos otros, fuera una cuestión meramente técnica o práctica, desligada de los graves problemas que tradicionalmente han ocupado un lugar privilegiado en la teología: el misterio de Dios, la Encarnación, la Salvación otorgada por la Pascua de Cristo, el misterio de la Iglesia, la eficacia de los sacramentos o la exégesis bíblica. Ante estos “temas” sublimes de la teología tradicional, pareciera que los asuntos pastorales cotidianos fueran de segundo orden.

¹ Profesor investigador de la Universidad de La Salle y de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia.

Uno de los méritos más notables de esta obra del P. Borello, *Teología pastoral fundamental*, consiste justamente en aportar muchas luces sobre esta lamentable confusión, a mi modo de ver profundamente dañina en la vida de la comunidad eclesial. En efecto, se puede percibir, desde el comienzo del texto, que su autor ha querido mostrar la profundidad teológica implicada en los problemas pastorales más acuciantes de nuestra época: la necesidad de encontrar nuevos métodos —una nueva evangelización— ante el cambio sociocultural, la urgencia de inculturar la fe, la ineludible tarea de diagnosticar teológicamente la realidad mediante una lectura de los signos de los tiempos a partir del prisma evangélico, la promoción de la dimensión social del proyecto de Jesús y su articulación con una honda vida espiritual, la consideración del diálogo de la Iglesia con una cultura plural, entre otros.

Así lo dice expresamente el P. Borello desde el comienzo de esta obra, en su primer capítulo, al abordar la epistemología que sustenta a la teología pastoral:

La Teología Pastoral, por un lado, saca de la teología especulativa los principios que iluminan la acción pastoral; y, por otro lado, analiza la acción pastoral para *descubrir cuál es la teología que está detrás de lo que hace la acción pastoral*: observa y saca conclusiones útiles para iluminar las decisiones y la acción de quienes hacen pastoral (p. 2)².

2 Las cursivas son mías.

Nótese bien: detrás de toda acción pastoral hay una teología que la orienta o la inspira. Por tanto, la pastoral no puede desligarse de la reflexión teológica, puesto que este cometido no podría llevarse a cabo si el teólogo pastoralista, por falta de sólidos conocimientos teológicos, no supiera discernir críticamente las concepciones de Dios, de ser humano, de Iglesia, de sacramento, o la noción de pecado —entre muchos otros aspectos— que están “detrás” de determinadas formas de pastoral eclesial. ¿Pero cómo entender esa relación entre teología pastoral y teología especulativa?³ Ciertamente hoy ya no se suele dar a esa rama de la teología ese nombre: se prefiere

3 La distinción entre teología positiva y teología especulativa se fundaba en otra distinción: lo dado y lo construido, propia de la teología tradicional. En ese horizonte de pensamiento se separaba razón e historia en el quehacer teológico, y eso llevaba a la teología a distanciarse indebidamente de su fuente principal, a saber, la Sagrada Escritura. Se caía en un racionalismo teológico desconectado de los hechos reveladores de la Historia de la Salvación. “La teología llamada positiva se limitaba a registrar los documentos del pasado. La teología especulativa podía emprender su trabajo de construcción teórica, como si fuera posible contentarse con una distinción ingenua entre un dato, cuyo sentido podría leerse poniendo entre paréntesis nuestra comprensión de hoy y una elaboración que solo tendría con este dato relación lejana. Sabemos muy bien que no podemos hacer el inventario de las fuentes de la fe sin entregarnos, al mismo tiempo, a un trabajo de interpretación”, Geffré, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 33-34. La lectura del texto del P. Borello parece ir más bien en una perspectiva que se toma radicalmente en serio los cambios socioculturales para ponerlos en diálogo con el evangelio. Por eso creo que la teología pastoral del P. Borello se sitúa más bien en un horizonte teológico-hermenéutico. Así se pueden leer estas líneas que atacan cualquier dualismo o dicotomía en la teología pastoral: “En realidad aquellos términos (pre-evangelización, evangelización y catequesis) eran empleados con cierto contenido dualista: se separaban los aspectos de la promoción humana de la evangelización; se separaba también la evangelización de la catequesis y se creaba una dicotomía entre la evangelización y la sacramentalización” (p. 58).

hablar de teología sistemática, y algunos aún mantienen la categoría de teología dogmática⁴.

El P. Borello afirma que la teología pastoral necesita de la teología especulativa, pero también de las “ciencias del hombre” (lo que hoy preferimos llamar “ciencias humanas y sociales”), de cara a orientar, fortificar o mejorar la acción pastoral de la Iglesia. Además, afirma que la teología pastoral “es una ciencia teórico-práctica” (p. 3) y contextual-cultural. La respuesta a la pregunta por la articulación entre las dos teologías, incluso la articulación de estas con las ciencias del hombre, es una de las cuestiones que amerita actualmente un desarrollo más cuidadoso, habida cuenta de los debates que el análisis de la complejidad de las acciones pastorales implica⁵.

4 Incluso un teólogo profundamente hermenéutico como C. Geffré prefiere hacer la distinción entre “teología dogmatista” y “teología dogmática”, mostrando el valor del dogma en la articulación del pensamiento teológico católico. Cfr. Geffré, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, p. 69. Este importantísimo teólogo afirma: “Al decir que la teología contemporánea se entiende como una hermenéutica no se afirma que se haya vuelto *adogmática*, sino que se toma en serio la historicidad de toda verdad, hasta de la verdad revelada, y la historicidad del hombre como sujeto que interpreta, y que se esfuerza por actualizar el sentido del *mensaje* cristiano”, p. 73. Ver también: Michel, Marc, *Voies nouvelles pour la théologie*, París, 1980. Particularmente el capítulo titulado: “La desaparición del modelo dogmático”, pp. 55-69.

5 Ténganse en cuenta los debates sobre esta articulación delicada en la denominada “teología práctica”. Cabe señalar que esta corriente teológica ha suplantado el adjetivo ‘pastoral’ por el de ‘práctica’, entre muchas otras razones, con el fin de destacar con fuerza que la pastoral no es un asunto exclusivo de los pastores de la Iglesia. Cfr. Routhier, Gilles y Viau, Marcel (dirs.) *Précis de théologie pratique*, Bruxelles – Montréal, Ivry-sur-Seine, Lumen Vitae, Novalis, Éditions de l’Atelier, 2007. Ver particularmente el capítulo de Marcel Viau, titulado: “De la théologie pastorale à la théologie pratique”, pp. 41-53.

El texto del P. Borello tiene el mérito de acentuar con nitidez el diálogo con las ciencias humanas y sociales, sin el cual la teología pastoral perdería uno dos sus rasgos decisivos: el hecho de situarse en una cultura concreta. Y puesto que la comprensión de cualquier contexto cultural no se realiza adecuadamente recurriendo únicamente a la Escritura y la Tradición magisterial, sino que demanda un conocimiento más documentado, ojalá científicamente, de las situaciones en medio de las cuales el evangelio quiere ser una luz y una guía para los hombres y las mujeres de hoy⁶, el P. Borello incluye a las ciencias humanas y sociales como una de las fuentes de la teología pastoral.

Planteados estos elementos fundamentales de la teología pastoral, que a mi modo de ver son una provocación enorme para seguir pensando el estatuto de la teología pastoral en la vida de la comunidad eclesial, especialmente en los “lugares”⁷ de formación teológica, ¿con qué otros aspectos se encuentra el lector en el resto de esta obra? Se puede afirmar que la disposición de la materia es muy rica, amplia y muy sugestiva. En efecto,

6 En la página 4 del texto del P. Borello podemos leer: “También el *contexto cultural* es importante que sea tomado en cuenta, de otro modo la acción pastoral no respondería a la realidad. Cuando hablamos de la Nueva Evangelización se entiende precisamente en vista de la nueva cultura, a la cual la evangelización quiere interpelar y responder”.

7 Pienso aquí obviamente en las facultades de Teología, en los seminarios, en las casas de formación de los religiosos y religiosas. Pero también en los cursos teológicos de formación continua (seminarios, talleres, diplomados, entre otros), ofrecidos por instituciones como el CEBITEPAL, la Sociedad de Catequetas de América Latina (SCALA) y tantos otros organismos eclesiales que brindan formación teológica a los laicos y a los ministros ordenados en la Iglesia católica y fuera de ella.

desde el capítulo 2 (“Los ámbitos de la teología pastoral”), hasta el capítulo 9 (“La mediación práctica”), donde se analizan pormenorizadamente los procesos de planeación pastoral, pasando por las funciones de la teología pastoral (cap. 3), la espiritualidad de la teología pastoral (cap. 4) o la historia de la misma (cap. 5), hasta llegar a las diversas mediaciones de la teología pastoral (caps. 6-9), la materia es abundante, sustentada constantemente en la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, particularmente en la perspectiva del Concilio Vaticano II y de los papas Pablo VI y Juan Pablo II, así como en los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana: Santo Domingo y Puebla, especialmente.

Los problemas y temáticas abordados en estos capítulos van acompañados por un estilo claro, preciso, que va a lo esencial, pensando en que el lector o la lectora, estudiosos de la obra, adquieran las orientaciones fundamentales de esta disciplina teológica. Esta preocupación pedagógica se acompaña todo el tiempo del recurso a esquemas o representaciones gráficas que sintetizan ante los ojos atentos el contenido esencial de los conceptos y problemas abordados. Esto es de una gran ayuda para los y las lectoras, que pueden así visualizar y retener lo más importante de las temáticas tratadas.

Ahora bien, no se trata en estas líneas de hacer un resumen del texto, sino más bien de destacar algunos puntos que inviten a la lectura y a ulteriores profundizaciones, en virtud de los avances de la teología pastoral contemporánea,

en diálogo con las nuevas situaciones del mundo cambiante en que viven la fe las personas discípulas de Jesús. He aquí tres de esos puntos. El primero es el arraigo en la persona de Jesucristo. ¿Cómo? La respuesta encuentra en la obra del P. Borello diversas declinaciones. La primera es la relación directa con Jesús como Buen Pastor y su estilo específico de pastorear (p. 7): como rey-servidor, como profeta y como sacerdote (pp. 7-9). Las citas evangélicas convocadas allí señalan un estilo pastoral caracterizado por el servicio, la entrega total de sí y la proclamación de una Palabra divina capaz de tocar la vida del Pueblo de Dios. En contraste, el estilo pastoral de Jesús no está caracterizado por el poder, ni por una sacralidad separada de la vida, ni por discursos religiosos incapaces de interpretar y transformar desde Dios el acontecer de la vida menuda de cada día.

Un segundo punto es la profunda dimensión comunitaria que impregna a la teología pastoral planteada por el P. Borello. En ese horizonte se destacan como rasgos de esa comunidad la enseñanza, la vida fraterna y el compartir fraterno, según lo plantea el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 2:32). En esa comunidad todos reciben dones del Espíritu (LG, #12), sin ninguna excepción, sin ningún exclusivismo. Pero lo más importante, quizá, es la insistencia en que esa comunidad es “sirvienta de la humanidad”, tal como la describiera el Papa Pablo VI al clausurar el Concilio Vaticano II en 1965 (p. 10). No es tanto la Iglesia que denuncia los errores de pensamiento,

la que “da patadas a los descarriados que se pierden” (p. 17), ni la que está controlando las conciencias de los fieles, sino la Iglesia que sirve como Jesús, que “pone sobre sus hombros a los pecadores” (p. 17). Ciertamente, el P. Borello no descuida otras dimensiones características de la pastoral eclesial, pero este acento en lo comunitario me parece crucial en la hora actual, en que los discípulos y discípulas de Jesús hemos de pensar si aparecemos ante los ojos del mundo como una comunidad que realmente sirve, y cuyo servicio es percibido como valioso e indispensable por los hombres y mujeres de hoy⁸.

En ese orden de ideas, quiero resaltar también un dato que considero muy desafiante para la pastoral contemporánea: que “la fe se aprende a vivir en comunidad” (p. 14). Quiero poner esta afirmación fundamental en relación con uno de los aspectos del diagnóstico hecho por el P. Borello a la cultura contemporánea: la “valoración de la intimidad” en la posmodernidad (p. 31). A pesar de las ventajas presentes en esta consideración posmoderna de la persona, hay un riesgo de privatización de la fe, de reducción de la experiencia cristiana a un emocionalismo individualista que se desentiende ligera e irresponsablemente de las tareas de la fe en los contextos

8 Me parece muy pertinente la división que el P. Borello establece entre el *ad intra* y el *ad extra* de esta ministerialidad —servidora—: “Sin embargo, si queremos hablar de la pastoral de toda la comunidad, es necesario distinguir la acción pastoral que construye la comunidad (*koinonía*), de la acción pastoral que sirve y se inserta en el mundo (*diakonía*)”, p. 12.

sociales, económicos, políticos, educativos y culturales⁹. Una fe que hace de la comunidad cristiana “una cofradía de ausentes” de los grandes interrogantes y angustias de los hombres y mujeres de hoy en las diferentes culturas. Así, la comunidad que está en la mira del P. Borello no corresponde a la de un grupo cerrado, satisfecho de sí mismo, sino abierto decididamente al mundo —“en salida”, diríamos, según el vocabulario del Papa Francisco—, pero a la vez sólidamente anclado en una experiencia comunitaria en donde se aprende y se vive la vida de fe.

Finalmente, quisiera destacar un tercer aspecto, que toca profundamente mis intereses investigativos y pastorales, de corte teológico-narrativos. Entre otras, se trata de la centralidad de la Sagrada Escritura en la praxis pastoral de la comunidad creyente: “La base de la Teología Pastoral es la Biblia y la historia de la Salvación” (p. 18)¹⁰. De una forma ciertamente no desarrollada, el P. Borello acentúa el valor de la teología narrativa, situándolo con exactitud en sintonía con el modelo teológico-pastoral lanzado por el Concilio Vaticano II, inspirado en una visión renovada de la Revelación, hecha por Dios mediante

9 “Valorar solo la dimensión comunitaria (*ad intra*, agrego yo aquí) lleva a una experiencia puramente psicológica: desarrolla la emoción y la afectividad. Dice Pedro Morandé: ‘Como sacramento de la presencia de Dios en la historia, la Iglesia no existe para la gratificación emocional de los que a ella pertenecen, sino para dar testimonio de la vida nueva que en ella se regala’” (p. 65).

10 En otro pasaje de la obra, escribe el P. Borello: “Para una auténtica evangelización es necesario colocar al centro del grupo la Biblia: la Biblia es Jesús mismo; especialmente si privilegiamos los evangelios y, a partir de ellos, los demás libros del Nuevo y del Primer Testamento” (p. 61).

“hechos y palabras” (DV, #2) (p. 20). La comunicación de Dios a los seres humanos no ha consistido primero en revelarles ideas o doctrinas, ni tampoco en darles normas de conducta. Es Dios mismo quien ha querido darse a conocer, para que, a semejanza de Moisés, todo ser humano pueda hablar con Él como lo hacía el patriarca liberador de Egipto: en un diálogo de amistad, cara a cara, y en la confianza más hermosa y redentora que una persona puede experimentar ante Dios (DV, #2).

La teología de la Revelación que sustenta a la teología narrativa está en la base de una visión renovada de la presencia de Dios en la historia humana y cósmica, que supera los modelos pastorales eclesiocéntricos o de cristiandad. En efecto, esta visión teológica de la Revelación bíblica abre a la Iglesia a la presencia de los signos de los tiempos, a un diálogo audaz y exigente con una sociedad plural, al descubrimiento de la presencia de Dios en la historia, a identificar las semillas del Verbo (*semina Verbi*) en la cultura y en las realizaciones humanas, a revisar una teología antropocéntrica de la creación, acreedora de no pocas críticas por su complicidad con el deterioro alarmante de la casa común¹¹.

11 El P. Borello indica que la persona humana está hecha para vivir las tres relaciones que vive Cristo, con el Padre, con los hombres y con el cosmos y la historia. Sobre esta última escribe puntualmente: “comunión con el cosmos y la historia, como Señor: este concepto renueva la visión de una creación estática por otra más dinámica” (p. 56). Cfr. Papa Francisco, *Carta encíclica Laudato si’. Sobre el cuidado de la casa común*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2015, 115-121. Sitio web: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Este trabajo es posible gracias a un diálogo entre la Sagrada Escritura y la cultura contemporánea. En el centro de ese diálogo hay una metodología, cuidadosamente analizada por el P. Borello, a través de lo que él denomina las “mediaciones” de la teología pastoral, y que comienza siempre con el análisis de la situación presente. Allí se inserta una tarea constante, desafiante e inacabada: escrutar los signos de los tiempos. Cabe señalar que esta obra del P. Borello es un ejemplo de coraje en ese sentido: se atreve a realizar un análisis de la cultura posmoderna, observando finamente varios de sus rasgos: la mundialización, la valoración de la intimidad, la presencia de un sistema económico capitalista financiero que a la luz del pensamiento social de la Iglesia resulta muy cuestionable, su carácter electrónico, audiovisual e informático.

Así, sin entrar en mayores desarrollos —por ser una obra que va a lo fundamental—¹², el P. Borello está en armonía con algunos de los más recientes desarrollos de la exégesis y la teología contemporáneas, frutos en gran parte de la recepción de la narratividad en su seno. A partir de dicha recepción, se ha podido destacar el

Ver también: Siciliani, José María, ¿Puede la antropología teológica cristiana extender el concepto de dignidad a los animales? En: Muñoz González, Diana María (ed.). *La dignidad humana puesta en cuestión. Aportes críticos en torno a una idea fundamental*. Bogotá: Bonaventuriana, 2020, pp. 85-125.

Sitio web: <http://www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co/index.php/libros/inv/item/11-humanidades/531-la-dignidad-humana-puesta-en-cuestion>

12 Ver, sin embargo, los planteamientos elaborados por el P. Borello en el subtítulo “Teología narrativa”, pp. 46-49.

carácter principalmente narrativo de la Biblia y la acción reveladora de Dios en una sola historia. Igualmente, se ha llegado a elaborar una historia al interior mismo del misterio trinitario de Dios (B. Forte)¹³ y una nueva visión del tiempo, en la que la memoria cristiana articula de forma armoniosa el pasado, el presente y el futuro (pp. 47-48). Asimismo, una nueva epistemología teológica, que concibe la verdad, y que se encuentra expresada con exactitud en la página 46 de esta obra, no como una “información teológica”, sino como un “acontecimiento”. Creo también que esta perspectiva narrativa lleva al P. Borello a calificar al Concilio Vaticano II como el “Concilio de la Historia”, en un sentido profundamente narrativo, según el cual lo que importa realmente a la teología pastoral es el desarrollo de la capacidad para pensar la acción de Dios en el presente, y así redefinir teológicamente la visión del ser humano, de la Iglesia y de su tarea en el *kairós* actual (p. 46).

La importancia de la narratividad en la teología contemporánea no conduce, en ninguno de sus grandes exponentes, a un desprecio de la capacidad argumentativa de la fe cristiana. Se constata incluso que el arte narrativo bíblico responde a una voluntad de tocar a lectores y lectoras u oyentes del relato. Por eso no se cuenta de cualquier manera, porque hay una teología que orienta a la narración, escondida en su trenza narrativa y en sus

13 Forte, Bruno, *La Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1988; Rondet, Michel, *La Trinidad narrada*, Santander, Ed. Sal Terrae, 2008.

recursos narrativos, que no quiere limitarse a ilustrar, sino que busca agradar, conmover y transformar, según los principios de la retórica clásica (enseñar, agradar y conmover). Esta perspectiva la encontré muy presente en la obra del P. Borello, al leer entre sus páginas una descripción del estilo pastoral de Jesús, modelo de cualquier acción pastoral:

Su predicación la realizó en contacto con la gente. A partir de las experiencias humanas y religiosas del pueblo. Sus admirables parábolas están sacadas de la vida, especialmente del trabajo de los hombres y de las mujeres. La buena noticia la propagaba por medio de la gente misma: enviaba a los apóstoles y a los discípulos y a quienes sanaba, a veces les recomendaba que anunciaran lo que el Señor había hecho por ellos (p. 66).

Nos encontramos finalmente en el plano de las posibilidades concretas, de los métodos que emergen del horizonte teológico que impregna esta obra. Subrayemos entonces cómo el P. Borello recuerda que Jesús partía de la vida, de las vivencias tanto humanas como religiosas de la gente de Galilea. Si Jesús contaba parábolas extraídas de la vida, no lo hacía únicamente como un recurso didáctico, para que la gente sencilla, no acostumbrada a elucubraciones teológicas abstractas, lo entendiera. Lo hacía porque en la vida misma estaba Dios actuando, porque es en la vida donde hay que descubrir a Dios. Por eso hay que promover una praxis pastoral que arranque de lo que Dios ha hecho con cada persona de la comunidad creyente:

“Vete a tu casa, donde los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti” (Mc 5:19); y con lo que Dios ha hecho con toda la comunidad: *“El Señor ha estado grande con nosotros y estamos alegres”* (Slm 126:13). La pastoral es la memoria actualizada de un relato compartido, que cuenta de forma pertinente lo que Dios hizo y lo que sigue haciendo al encarnarse en el mundo y en la historia¹⁴. La conclusión impresionante que saca el P. Borello para la pastoral en América Latina es la siguiente (por su agudeza, su actualidad y por el desafío que entraña, me permito citar un poco extensamente):

Esta conducta de Jesús nos invita a superar una evangelización marcadamente centrada en lo conceptual y lo discursivo. Las culturas no se transforman principalmente por una supuesta “transmisión de información”, sino más bien por la incorporación o mutación de factores que tienen que ver con la afectividad y la acción. La mayoría de nuestra gente es más afectiva que conceptual, más práctica que abstracta. De ahí la importancia de aprender haciendo.

El racionalismo y el dualismo de la modernidad cartesiana eran “logocéntricos”: ponían el acento en el concepto y en la palabra. Dice el ya citado Pedro Morandé que esto se remedó malamente en América Latina; en circunstancias que el eje central de la constitución de la identidad de

¹⁴ “La encarnación no es un hecho puntual en la historia, por el cual el Hijo de Dios se hizo hombre, sino que es un hecho dinámico que inunda toda la historia: porque Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios” (p. 59).

nuestros pueblos es el “rito”. El rito evoca la acción, más que el concepto, el logos o el discurso. Ciertamente, entre nuestra gente hay un grupo que es intelectual, pero no es la mayoría.

Por tanto, es preciso evaluar los medios de evangelización, acerca de la preponderancia de lo “discursivo”, con detrimento de la acción y del rito. Esto nos lleva a privilegiar los métodos de evangelización que tienen la visibilidad, la corporeidad, lo activo y lo sacramental del mensaje evangélico y su dimensión litúrgica. Así lo hace la religiosidad popular. Así lo comprendieron nuestros hermanos evangélicos.

¿No está lanzada aquí una revisión, quizá pendiente aún, de la renovación litúrgica y pastoral propuesta por el Concilio Vaticano II?

Ojalá estas líneas introductorias despierten en el lector el deseo eficaz de introducirse en esta obra importante del P. Mario Borello Gillardi, sdb.

Introducción

La teología pastoral es una ciencia muy joven dentro de las disciplinas teológicas. En nuestros tiempos, sin embargo, se hace muy útil porque tiene el rol de ser puente entre las reflexiones teológicas y la práctica pastoral.

Por un lado, la práctica pastoral necesita ser reflexionada; y, por otro lado, las disciplinas teológicas necesitan ser aplicadas en el terreno práctico de la pastoral. Esta es la tarea de la teología pastoral o teología práctica.

Aquí presentamos un breve estudio de esta ciencia, que puede ser muy útil para todo agente pastoral que necesita fundamentar teológicamente lo que está realizando en el campo de la evangelización concreta.

También creemos que puede ser útil para los estudiantes de teología, quienes, a menudo, preguntan cuál es el sentido pastoral de las asignaturas que están aprendiendo.

Este trabajo es fruto de la experiencia pastoral, al mismo tiempo que lo es de la reflexión, el estudio y la docencia.

La inspiración nace del mismo Jesús, el Buen Pastor (Jn 10), de su Espíritu que es el Maestro interior y guía de la Iglesia (Catechesi tradendae, #71), de la comunidad eclesial con su experiencia de veinte siglos. Todo es leído a la luz del Concilio Vaticano II y del Magisterio posterior.

Aunque el libro es muy breve, pensamos que contiene algunos aportes novedosos importantes que no hemos

hallado en ninguno de los manuales que se han escrito sobre la materia.

Por su brevedad, contiene solamente los aspectos fundamentales de la teología pastoral. No abarca los temas que se refieren a las pastorales especiales: litúrgica, catequística, familiar, juvenil, educativa, etcétera; sin embargo, les sirve de fundamento.

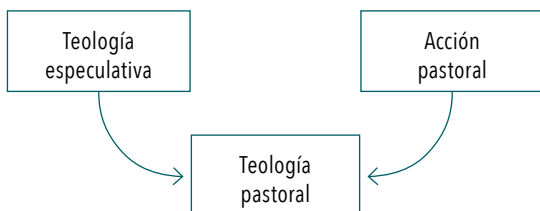
Confío este trabajo al Espíritu, que desde los comienzos guía a la Iglesia en su pastoral, para que lo haga fecundo.

I. Epistemología

La epistemología es la doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento de una ciencia. Queremos conocer qué es la teología pastoral. Por lo tanto, estudiaremos su epistemología.

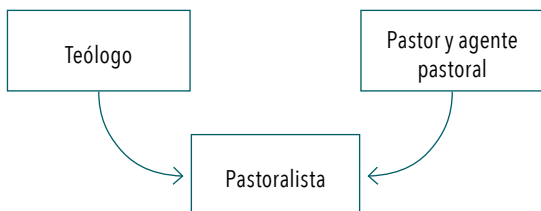
I.I. TEOLOGÍA Y ACCIÓN

La teología pastoral coloca frente a frente la teología especulativa y la acción o praxis pastoral.



La teología pastoral, por un lado, saca de la teología especulativa los principios que iluminan la acción pastoral; y, por otro lado, analiza la acción pastoral para descubrir cuál es la teología que está detrás de lo que hace la acción pastoral: observa y saca conclusiones útiles para iluminar las decisiones y la acción de quienes hacen pastoral.

Por tanto, podemos descubrir en la comunidad eclesial diferentes roles entre sus miembros: el teólogo, el pastor, el agente pastoral y el pastoralista.



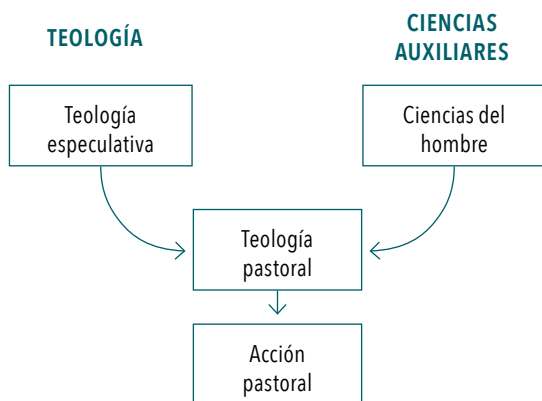
El pastoralista hace de puente entre el teólogo y los pastores y agentes pastorales. Con otras palabras: la teología pastoral es una mediación entre la teología especulativa y la acción o praxis pastoral.

Hay otro elemento importante que es necesario tomar en cuenta: la acción pastoral no es nunca abstracta; siempre actúa en un contexto. Este contexto tiene dos elementos que inciden en él: el tiempo y el espacio. No fue lo mismo realizar una acción pastoral en el tiempo de la Colonia, que realizarla hoy día en los albores del siglo XXI. Tampoco es lo mismo realizar una acción pastoral en Alemania o en Chile. Por esta razón, la teología pastoral debe tomar nota del tiempo en que se efectuó dicha acción pastoral y del lugar donde se realizó.

El ser humano, al actuar en el tiempo y en el espacio, crea la cultura. También por esta razón la teología pastoral no puede descuidar el estudio de la cultura del grupo humano que se pastoraliza en ese tiempo y en ese lugar.

Resumiendo: la teología pastoral es una ciencia que se alimenta de la teología especulativa, de la observación de la praxis pastoral, del estudio de las culturas en su aquí y ahora (su espacio y su tiempo). Necesita de todos estos

elementos para poder realizar su estudio. En síntesis, se suele decir que la teología pastoral se sirve de algunas ciencias auxiliares que son, por un lado, la teología especulativa y, por otro lado, las ciencias del hombre que nos ayudan a conocer la cultura (como la antropología, la sociología y la psicología)¹⁵.



1.2. DEFINICIÓN DESCRIPTIVA DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

Estamos ahora en condiciones de formular una definición descriptiva de lo que es la teología pastoral. La podemos formular así:

15 “La ciencia teológica hace su contribución a la catequesis y a la práctica catequística en general a través de las diversas especializaciones que la caracterizan: la teología fundamental, la teología bíblica, la teología dogmática, la teología moral, la teología espiritual...; y más específicamente con la catequética, la teología pastoral, la teología de la evangelización, la teología de la educación y de la comunicación” (Directorio para la Catequesis, 2020, #101).

La Teología pastoral es una ciencia teórico-práctica que, con los principios de la teología especulativa y con la ayuda de algunas ciencias del hombre, estudia e ilumina la acción evangelizadora de la comunidad eclesial, en su contexto cultural, aquí y ahora.

Algunas explicaciones:

- ▶ Decimos que la teología pastoral es una ciencia teórica porque su finalidad es estudiar, sacar elementos de la teología especulativa, y formular principios que iluminen a los agentes pastorales en sus decisiones. No realiza acciones; estudia, es una ciencia.
- ▶ Decimos también que es una ciencia práctica porque observa y estudia la praxis pastoral, y pronuncia principios que tienen en vista servir a la práctica de los agentes pastorales.
- ▶ Decimos que estudia e ilumina la acción evangelizadora de la comunidad eclesial, porque se trata de la acción de todos los bautizados y no solamente de los pastores: cada uno con su vocación y roles en la Iglesia.
- ▶ También el contexto cultural es importante que sea tomado en cuenta, de otro modo la acción pastoral no respondería a la realidad. Cuando hablamos de la Nueva Evangelización se entiende precisamente en vista de la nueva cultura, a la cual la evangelización quiere interpelar y responder.

1.3. POR QUÉ LA TEOLOGÍA PASTORAL ES VERDADERA TEOLOGÍA

Queremos saber por qué la teología pastoral es teología y no una ciencia puramente humana. Estudiaremos, por tanto, su objeto material y su objeto formal.

Cada una de las ciencias se diferencia de las demás por su objeto de estudio. A veces el objeto material es común a varias ciencias, pero no es común el objeto formal. Por tanto, no solo el objeto material, sino también el objeto formal es el que distingue una ciencia de otra.

Pongamos un ejemplo. El cuerpo humano es estudiado por numerosas ciencias: la biología, la medicina, la antropología, la anatomía artística... El cuerpo humano, entonces, es el objeto material de muchas ciencias. Sin embargo, estas ciencias se distinguen entre sí porque estudian formalmente el cuerpo humano desde un punto de vista muy distinto. Este punto de vista y el aspecto particular de estudio es el objeto formal de cada una de estas ciencias.

Preguntémonos ahora cuál es el objeto material de estudio de la teología pastoral. Respondemos que *es la vida y la acción de la Iglesia como comunidad*.

Este objeto material, ciertamente, es común a otras ciencias, como la eclesiología, la historia de la Iglesia, el derecho canónico...; podríamos decir que también es objeto material de las ciencias sociales, de la sociología, de las ciencias políticas, etcétera.

Por lo tanto, lo específico de la teología pastoral lo debemos buscar en su objeto formal. Antes de decir cuál es, es necesario todavía anticipar que se distinguen dos elementos dentro del objeto formal: se llaman, con términos latinos, objeto formal *quod* y objeto formal *quo*. El *quod* es el objeto particular mismo, el punto de vista del estudio; en cambio, el *quo* es el instrumento con que se conoce el objeto *quod*. Veamos.

a. EL OBJETO FORMAL QUOD

Objeto formal *quod* de la teología pastoral es el aspecto dinámico de la Iglesia, es su vida, su praxis y su acción evangelizadora en un determinado tiempo y en un determinado lugar en vista de realizar el plan de Dios con la evangelización misma.

Juan Pablo II lo dice así:

La teología pastoral o práctica es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia; una reflexión sobre la Iglesia como sacramento universal de salvación, como signo e instrumento vivo de la salvación de Jesucristo en la Palabra, en los Sacramentos y en el servicio de la caridad. La pastoral no es solamente un arte ni un conjunto de exhortaciones, experiencias y métodos; posee una categoría teológica plena, porque recibe de la fe los principios y criterios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia. (Pastores dabo vobis, #57)

Esto distingue la teología pastoral de la eclesiología, que estudia más bien los elementos permanentes, diríamos, estáticos de la Iglesia, su fundación, su sacramentalidad, su constitución, su misión, lo que es permanente en el tiempo y en los lugares... su ser, más que su acción concreta histórica.

Debemos advertir que también la ciencia conocida como historia de la Iglesia estudia la vida y la acción de la Iglesia en el tiempo y en el espacio; sin embargo, su finalidad no es la de hallar el plan de Dios para actuar en el momento presente. Esto es lo que busca la pastoral: encontrar lo mejor para realizar el proyecto de Dios aquí y ahora; lo hace en vista a tomar decisiones en las actividades pastorales que la comunidad realiza en este momento, siguiendo al Espíritu. Ciertamente, la eclesiología y la historia de la Iglesia serán de ayuda, pero todas estas ciencias tienen su objeto formal diferente, sin dejar de ser ciencias auxiliares de la teología pastoral.

b. EL OBJETO FORMAL *QUO*

El objeto formal *quo*, en cambio, es el medio inteligible del conocimiento. Es el medio con que se estudia el objeto formal *quod*. En cierta manera, incide en el método de estudio. Es claro que el medio inteligible de la física es la razón humana aplicada al experimento; en cambio, el medio inteligible de la teología es la fe. Por eso, se dirá que el objeto formal *quo* de la física es la razón humana

y el experimento; en cambio el objeto formal *quo* de la teología es la luz de la fe.

Entonces decimos que el objeto formal *quo* de la teología pastoral es la fe y no solo la razón. Se mira la praxis eclesial a la luz de la fe y no solo de la razón, como lo pueden hacer los sociólogos o los historiadores. Por ejemplo, el acontecimiento eclesial de la Conferencia de Santo Domingo lo puedo estudiar como un hecho de la historia humana o como un hecho de la fe. Entonces, la comprensión del mismo hecho es muy diferente.

La conclusión es que la teología pastoral es una ciencia teológica, es verdadera teología, porque en su estudio usa la fe como instrumento.

Aun cuando la teología pastoral usa los datos de las ciencias humanas, nunca los mira con la sola luz de la razón y de la experiencia, sino siempre le aplica también la luz de la fe, para hacer verdadera teología. El Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* dice:

El carácter pastoral de la teología no significa que esta sea menos doctrinal o incluso que esté privada de su carácter científico; por el contrario, significa que prepara a los futuros sacerdotes para anunciar el mensaje evangélico a través de los medios culturales de su tiempo y a plantear la acción pastoral según una auténtica visión teológica. (#55)

Más adelante, el mismo Papa afirma:

La teología pastoral o práctica, que es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza

del Espíritu, a través de la historia... posee una categoría teológica plena, porque recibe de la fe los principios y criterios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia... Entre estos principios y criterios se encuentra aquel especialmente importante del discernimiento evangélico sobre la situación sociocultural y eclesial, en cuyo ámbito se desarrolla la acción pastoral. (#57)

1.4. UNAS OBSERVACIONES IMPORTANTES

- a. Se ve claramente que la teología pastoral necesita de la cooperación interdisciplinar, para poder llegar a conclusiones acertadas.
- b. La teología pastoral tiene una función crítica frente a la acción pastoral. Por otro lado, se relaciona con la teología especulativa, para estimularla a estudiar y profundizar determinados aspectos de la fe, que la acción pastoral necesita y que no están todavía suficientemente iluminados.
- c. Es muy importante tener presente que la teología pastoral señala caminos a la praxis eclesial, pero no es ella la instancia que decide qué es lo que se debe hacer en concreto. La decisión le corresponde a la comunidad eclesial, así iluminada; y en última instancia le corresponde a los pastores de la Iglesia en diálogo con la comunidad: obispos, presbíteros, consejo pastoral, etcétera.

Los obispos latinoamericanos en Santo Domingo hablan de la necesidad de la formación pastoral. Dicen así:

En general nuestras diócesis carecen de suficientes agentes calificados en pastoral. Muchas de ellas aún no poseen una clara y verdadera planificación pastoral... Por eso es indispensable promover el aumento y la adecuada formación de los agentes para los diversos campos de la acción pastoral... (SD, #56-57)¹⁶

16 Sobre la formación del catequista, se señala en el *Directorio para la Catequesis*: “A lo largo de los siglos, la Iglesia nunca ha descuidado dar prioridad a la formación de los catequistas. Al comienzo del cristianismo, la formación, que se vivió en forma vivencial, giró en torno al encuentro vital con Jesucristo, proclamado con autenticidad y testimoniado con la vida. El carácter de testimonio se convirtió en el marco específico de todo el proceso formativo, que gradualmente se introdujo en el misterio de la fe de la Iglesia. Especialmente en un periodo como el presente, es importante tomar en serio la rapidez de los cambios sociales y la pluralidad cultural con los desafíos que traen. Por eso la formación de los catequistas requiere especial atención, ya que la calidad de las propuestas pastorales está necesariamente unida a las personas que las realizan. Frente a la complejidad y necesidades del tiempo que vivimos, es preciso que las Iglesias particulares dediquen a la formación de catequistas las energías y recursos adecuados” (#130).

2. Los campos o ámbitos de la pastoral

La palabra “pastoral” evidentemente viene de “pastor”. Esto hace referencia inmediata a Jesús, el Buen Pastor.

2.1. JESÚS PASTOR

Una de las vivencias del pueblo judío era la vida de los pastores. Aun los judíos que no eran pastores tenían bajo su vista a los pastores que conducían y cuidaban sus rebaños.

Jesús partió de esta experiencia, que él y sus auditores tenían, para expresar sus relaciones con el Pueblo que el Padre le había confiado: “Yo soy el buen pastor” (Jn 10:11). Todo el capítulo 10 del evangelio de san Juan refiere las palabras de Jesús con las que desarrolla la metáfora del pastor aplicada a sí mismo: un pastor “que da la vida por sus ovejas” (Jn 10:11).

Jesús dice de sí mismo que es el buen pastor, porque también hubo malos pastores, como dice el profeta Ezequiel:

Escuchen la palabra del Señor: mis ovejas han pasado a ser presa de todas las fieras, porque mis pastores no se han preocupado de mis ovejas; se cuidaban a sí mismos y no a mis ovejas... Por eso yo mismo cuidaré de mis ovejas... Haré surgir un único pastor que esté al frente de ellas. (Ez 34:8.15.23)

Jesús es el único pastor suscitado por el Padre.

Por tanto, nos hacemos la pregunta: ¿cómo realizó Jesús su misión de pastor? La respuesta es la siguiente: Jesús realizó su misión pastoral con tres grandes actividades, que provienen de sus tres características: Jesús es Profeta, Rey-Servidor y Sacerdote. Vamos por partes.

a. JESÚS ES PROFETA DEL PADRE

La palabra profeta es un término de origen griego que quiere decir “aquel que habla en lugar de otro”. En el caso de los profetas bíblicos, son aquellos hombres que hablan en lugar de Dios.

Jesús declaró de sí mismo que era el enviado del Padre para comunicarnos su mensaje: “Mi enseñanza, mi mensaje no es mío, sino del Padre que me envió” (Jn 7:16).

Quienes conocieron a Jesús, muchas veces lo proclamaron profeta. Así lo hace la samaritana (Jn 4:19); así lo hicieron los testigos de la resurrección del hijo de la viuda de Naím: “Un gran profeta ha surgido entre nosotros” (Lc 7:16). En el momento solemne de la entrada en Jerusalén el día de los ramos, las multitudes proclamaban: “Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea” (Mt 21:11).

Sin duda, nuestras pastorales tienen mucho que ver con esta misión profética de Jesús. Lo veremos más adelante.

b. JESÚS ES REY-SERVIDOR

En el Primer Testamento, el oficio de pastor estaba relacionado con ser profeta y ser rey. Amós declara que antes de ser profeta era pastor (Am 7:14). El rey David había

sido escogido para ser rey, mientras “estaba guardando el rebaño” (1 Sam 16:11).

También entre los griegos se relacionaba la metáfora del pastor con el oficio de los reyes. Estos eran llamados *poimenes laon*, es decir “pastores de pueblos”.

A Jesús lo proclamamos pastor y rey. En el momento más decisivo de su vida, le declara a Pilatos que lo interroga: “Sí, soy rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo” (Jn 18:37).

En el concepto humano los reyes están hechos para mandar, pero Jesús se constituye en un rey muy especial. Para él “reinar es servir”. Él es el rey-servidor.

A los apóstoles que querían ser los primeros en mandar en el Reino de Dios, Jesús los amonesta:

Ustedes saben que los jefes de las naciones gobiernan como señores absolutos y los grandes los oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre ustedes, sino que el que quiera ser grande entre ustedes, será el servidor de ustedes, y el que quiera ser el primero entre ustedes, será esclavo de ustedes; de la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos. (Mt 20:25)

C. JESÚS ES SACERDOTE ENTRE EL PADRE Y SUS HERMANOS

Al declararse pastor, Jesús afirma que es “el pastor que da la vida por sus ovejas” (Jn 10:15). De esta entrega por sus

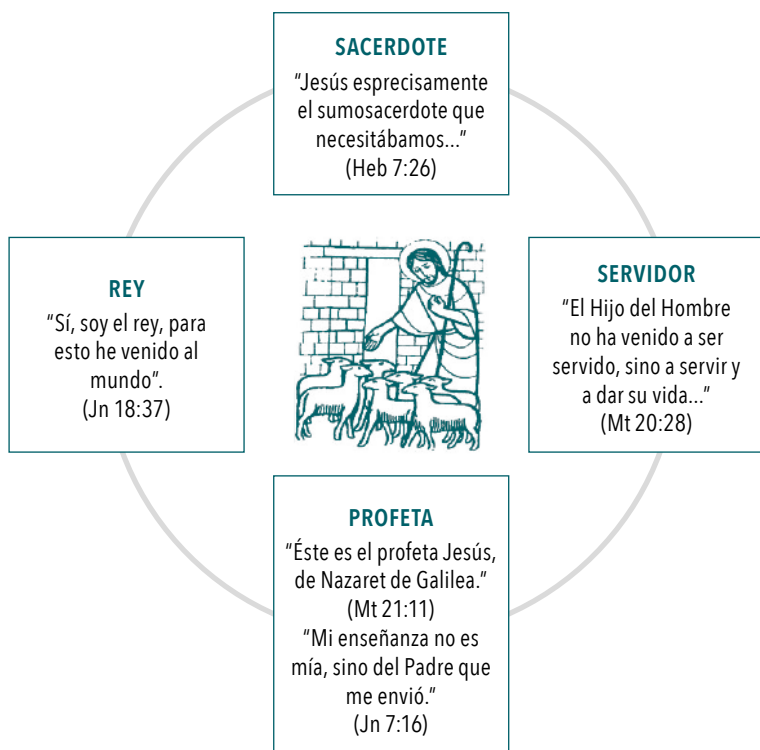
hermanos hace una liturgia, un sacrificio al Padre. Así se constituye en sacerdote, víctima y altar.

Jesús, colocado entre el Padre y los hombres, es el puente o sea el “pontífice”. También se le dice sacerdote-mediador, porque está en medio, entre Dios y los hombres.

Al respecto, el autor de la Carta a los Hebreos se expresa así: “Jesús, el Hijo de Dios, es nuestro gran sacerdote... Todo sumo sacerdote es escogido entre los hombres, nombrado para representarlos delante de Dios y para hacer ofrendas y sacrificios” (Hb 4:14). Y más adelante dice también: “Jesús es precisamente el sumo sacerdote que necesitábamos: santo, sin maldad y sin mancha... Jesús ofreció el sacrificio una sola vez y para siempre, cuando se ofreció a sí mismo” (Hb 7:26).

En el centro de nuestras liturgias Jesús sigue siendo el único verdadero sacerdote: especialmente en la eucaristía: “Él nos explica las Escrituras y parte para nosotros el pan” (Plegaria eucarística V).

El gráfico siguiente nos ayuda a sintetizar las ideas expuestas.



2.2 LA IGLESIA, PROLONGACIÓN DE JESÚS

Detrás de las huellas de Jesús sigue la Iglesia. También ella tiene una misión pastoral recibida del Señor, la cual se prolonga a lo largo de los siglos que se suceden. Las mismas características pastorales de Jesús se comunican a la comunidad eclesial: ella es profética; es un "pueblo de reyes, un pueblo sacerdotal" (1 Pe 2:9).

San Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, describe la comunidad con estas palabras: "Eran asiduos a la

enseñanza de los apóstoles, a la vida fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones” (Hch 2:32).

En esta descripción encontramos señalados los aspectos principales de la vida de la Iglesia: “eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles”: es una enseñanza profética; “... a la vida fraterna”, es decir, la Iglesia es una comunidad servidora; “... a la fracción del pan y a las oraciones”, es decir, ella es una comunidad sacerdotal. Analicemos.

LA IGLESIA ES PROFETA

“Eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles”, aquella enseñanza que ellos habían recogido de Jesús.

El Concilio Vaticano II dice así: “El pueblo santo de Dios participa de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad” (Lumen gentium, #12). Más adelante, dice también: “La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo según la parte que le corresponde” (#71)¹⁷.

LA IGLESIA ES COMUNIDAD

“Eran asiduos... a la vida fraterna”. A Jesús rey corresponde un Pueblo de reyes, que “tienen un solo corazón y una

¹⁷ Sobre la dimensión profética de la Iglesia, el Papa Francisco señala: “Fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo” (Evangelii gaudium, #23).

sola alma” (Hch 4:32); que vive su fe en comunidad y en comunión.

El Vaticano II afirma: “El Espíritu Santo distribuye a cada uno sus dones, con los que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y tareas que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia” (LG, #12)¹⁸.

LA IGLESIA ES SERVIDORA

Dice el Vaticano II: “Cristo Jesús quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos... De este modo ellos consagran el mundo mismo a Dios” (LG, #34). Esto se afirma de los laicos, pero ciertamente también hay que afirmarlo de los pastores y religiosos en diferentes actividades de su propia vocación. El Papa Pablo VI, en el discurso de clausura del mismo Concilio, afirma que la Iglesia se declara como la “sirvienta de la humanidad” (7 de diciembre de 1965)¹⁹.

18 Sobre la dimensión comunitaria de la Iglesia, el Papa Francisco señala: “los discípulos del Señor son llamados a vivir como comunidad que sea sal de la tierra y luz del mundo (cf. Mt 5:13-16). Son llamados a dar testimonio de una pertenencia evangelizadora de manera siempre nueva. ¡No nos dejemos robar la comunidad!” (EG, #92).

19 Sobre la dimensión de la Iglesia como servidora, el Papa Francisco señala: “La Iglesia es una casa con las puertas abiertas, porque es madre. Y como María, la Madre de Jesús, queremos ser una Iglesia que sirve, que sale de casa, que sale de sus templos, que sale de sus sacristías, para acompañar la vida, sostener la esperanza, ser signo de unidad para tender puentes, romper muros, sembrar reconciliación” (Fratelli tutti, #276).

LA IGLESIA ES SACERDOTAL

“Eran asiduos... a la fracción del pan y a las oraciones”, dice san Lucas. El Vaticano II comenta: “Cristo, Señor de su pueblo, hizo un reino y sacerdotes para Dios, su Padre. Los bautizados son consagrados por la regeneración (el Bautismo) y la unción del Espíritu Santo como... sacerdocio santo... En virtud de su sacerdocio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio” (LG, #10)²⁰.

2.3. LOS CAMPOS O ÁMBITOS DE LA PASTORAL

Al llegar a este punto de nuestra reflexión podemos establecer claramente cuáles son los ámbitos de la pastoral de la Iglesia.

Ella, como continuadora de la misión de Jesús, ejerce su pastoral en cuatro ámbitos:

- ▶ Como Profeta: Anuncia la fe y denuncia el pecado, con la predicación, con documentos y escritos, con las homilías, la catequesis, los MCS, con el testimonio y la acción en medio de las actividades humanas.

20 Sobre la dimensión sacerdotal de la Iglesia, el Papa Francisco señala: “Deja que la gracia de tu Bautismo fructifique en un camino de santidad. (...). En la Iglesia, santa y compuesta de pecadores, encontrarás todo lo que necesitas para crecer hacia la santidad. El Señor la ha llenado de dones con la Palabra, los sacramentos, los santuarios, la vida de las comunidades, el testimonio de sus santos, y una múltiple belleza que procede del amor del Señor, ‘como novia que se adorna con sus joyas’ (Is 61:10)” (Gaudete et exsultate, #15).

- ▶ Como Comunidad: Trabaja por la fraternidad de los hermanos en la fe y crea con ellos comunidades que logren lo más posible ser comunión de personas. Así llegan a ser, como la primera comunidad, testigos del amor delante del mundo. Para expresar esta realidad se ha usado la palabra griega *koinonía*. En este ámbito pastoral es necesario colocar el llamado urgente a trabajar por el ecumenismo (*Unitatis reintegratio*).
- ▶ Como Comunidad servidora: La Iglesia no se encierra en sí misma, sino que se pone al servicio de los hombres, especialmente de los más necesitados; se inserta en las culturas y en la sociedad, santifica las actividades humanas y las realidades del mundo para que sean Reino de Dios. Es una labor que interpela de un modo especial a los laicos. La palabra que se usa a veces para expresar esta misión eclesial es *diaconía*.
- ▶ Como Comunidad sacerdotal: Celebra la fe con las oraciones, las peregrinaciones, la religiosidad popular, la alabanza a Dios, la celebración de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, alrededor de la cual se congrega la comunidad.

Estos son los cuatro ámbitos de la pastoral. A ellos corresponden las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II:

- a. La constitución *Dei Verbum* para la misión profética de la Iglesia;

- b. La constitución *Lumen gentium* para la vida de la comunidad eclesial en su interior;
- c. La constitución *Gaudium et spes* para la misión de servicio de la comunidad hacia los hermanos y la sociedad humana;
- d. La constitución *Sacrosanctum Concilium* para la misión sacerdotal de la Iglesia.

Nótese que a veces se acostumbra a señalar solamente tres ámbitos de la pastoral, porque se junta en uno solo al ámbito comunitario y el ámbito del servicio (Cristo, Rey-Servidor). Así lo hace también el Concilio Vaticano II en la constitución *Lumen gentium*, cuando, al tratar de los obispos, habla del oficio de enseñar, de santificar y de regir (#25-27). Sin embargo, si queremos hablar de la pastoral de toda la comunidad, es necesario distinguir la acción pastoral que construye la comunidad (*koinonía*), de la acción pastoral que sirve y se inserta en el mundo (*diakonía*).

Todo lo dicho nos clarifica qué ámbitos habrá que tomar en cuenta a la hora de organizar la pastoral en cualquier nivel de la Iglesia: diocesano, parroquial, en las comunidades de base, en un colegio católico, en un movimiento, etcétera.

2.4. TEOLOGÍA PASTORAL ESPECIAL

Hasta ahora hemos hablado de la teología pastoral fundamental y seguiremos hablando de ella. Hay que

tener presente que existe también la teología pastoral especial. Esta se origina y se funda en la teología pastoral fundamental.

La teología pastoral especial es la que se preocupa de las pastorales especiales, como la pastoral litúrgica, la pastoral juvenil, etcétera.

Estas pastorales especiales tienen dos orígenes. Un origen está en los ámbitos de la pastoral de que hablamos anteriormente. De tal manera que:

- ▶ del ámbito profético nace, por ejemplo, la pastoral catequística, que dará origen a la ciencia catequética; nacerá la homilética, la misionología, etcétera.
- ▶ del ámbito comunitario nace la pastoral de las Comunidades eclesiales de base (CEBs), el ecumenismo, etcétera.
- ▶ del ámbito del servicio nace la pastoral social, la pastoral de la promoción humana, etcétera.
- ▶ del ámbito sacerdotal nace la pastoral litúrgica, sacramental, etcétera.

Otro origen de las pastorales especiales lo constituyen las personas a las que hay que atender pastoralmente: así tenemos, por ejemplo, la pastoral familiar, juvenil, de la educación, obrera, campesina, etcétera. De todas estas no hablaremos aquí.

3. Las tareas o funciones de la pastoral

Los documentos postconciliares señalan claramente cuáles deben ser las funciones o tareas de la pastoral. Las podemos agrupar en cinco funciones específicas.

3.1. LA TAREA O FUNCIÓN MISIONERA²¹

La primera tarea básica de la pastoral es el primer llamado misionero para quienes están lejos de la fe. Se trata del testimonio de la vida cristiana, que despierta en los demás el interés por el Evangelio. Las modalidades deberán ser muy variadas para adaptarse mejor a las necesidades y situaciones de las personas²².

Los sujetos destinatarios y protagonistas de esta etapa misionera son las personas no creyentes, las personas alejadas, las personas no practicantes.

Los agentes pastorales que deben crear este tipo de procesos son especialmente los misioneros, las comunidades con su testimonio y solidaridad, las estructuras pastorales especializadas: familiar, juvenil, educativa, obrera, de la salud, multitudes, santuarios, religiosidad popular, etcétera, los movimientos de la Iglesia.

21 En lenguaje del Papa Francisco, una Iglesia en salida (EG, #20-24).

22 *Directorium Catechisticum Generale*, #47-49; *Evangelii nuntiandi*, #21; *Ad gentes*, #11. En el *Directorio para la Catequesis*, ver #28-37.

Los medios que se señalan son: “dar testimonio de la nueva manera de ser y de vivir de los cristianos”²³; la caridad y la solidaridad²⁴ “que impregnan y transforman todo el orden temporal, asumiendo y renovando las culturas”²⁵. El Papa Juan Pablo II dice que este esfuerzo requiere largo tiempo y es gradual²⁶. Otro medio para esta etapa es unirse y participar en las actividades humanas, el diálogo con la sociedad, la búsqueda de las llamadas semillas del Verbo, la atención a los arcópagos y por medio de escuelas de todo género²⁷.

3.2. LA TAREA O FUNCIÓN DEL PRIMER ANUNCIO

En segundo lugar, la pastoral debe preocuparse de realizar la iniciación cristiana²⁸ o primer anuncio²⁹, o kerigma³⁰. Se trata de una catequesis fundante, bíblica y narrativa en contacto con la historia de la salvación.

Sus objetivos son realizar el primer anuncio o el llamado a iniciar una comunicación personal con Dios en Cristo; aceptar por la fe la persona de Jesús, por medio de una adhesión global; suscitar la conversión inicial, un

23 DCG, #48; EN, #21; AG, #11.

24 AG, #12.

25 DGC, #48.

26 *Redemptoris missio*, #52-54; EN, #18-21; DCG, #48; AG #22.

27 AG, #11-12; RM #37, 56, 58.

28 Cf. DC 2020, #69-72.

29 Cf. DC 2020, #66-68.

30 El Papa Francisco ha insistido en la importancia del anuncio del kerigma en la misión evangelizadora y en la catequesis. Al respecto, ver EG #160-175. El *Directorio* desarrolla la relación intrínseca entre kerigma y catequesis (DC 2020, #57-60).

cambio progresivo de sentimientos y costumbres; dar las razones básicas para creer³¹.

Los sujetos destinatarios y protagonistas son quienes sintieron el llamado y desean iniciar un camino o proceso de iniciación a la fe: niños, jóvenes y adultos no catequizados; bautizados que viven al margen de la vida de la Iglesia; personas creyentes sin los fundamentos en su fe (tales como muchos novios que piden matrimonio sacramental, los jóvenes que piden la confirmación o muchos padres que solicitan el bautismo de su guagua y nunca han conocido los motivos ni las implicaciones de la conversión); intelectuales que quieren conocer a Jesucristo.

3.3. LA TAREA O FUNCIÓN DE INICIACIÓN AL CREDO, A LOS SACRAMENTOS Y A LA VIDA CRISTIANA

La tercera tarea es particularmente catequística. Se trata de la iniciación al Credo, a los sacramentos y a la vida cristiana. Apunta a la profesión de la fe bautismal, es decir, del Credo y de la entrega del Padrenuestro. El catequizando (o catecúmeno) recibe la fe de manos de la Iglesia que la entrega (*traditio*), la hace personalmente suya y la devuelve (*redditio*), enriquecida con los valores de su tradición cultural³². Es aquí donde se reconoce el papel único e insustituible de la catequesis como

31 AG, #13; EN, #22-23; *Catechesi tradendae*, #18, 19, 21, 25; RM, #44, 46; DCG, #48, 56-57.

32 AG, #14; EN, #22-23; CT, #18, 21, 25; RM, #47; *Catecismo de la Iglesia Católica*, #1212, 1229-1233; Ritual de la iniciación cristiana de adultos; DCG, #88-89, DC 2020, #203.

momento preciso dentro del proceso evangelizador. Pues si bien hay educación de la fe en distintas situaciones pastorales, no todo se debe comprender necesariamente como catequesis. Solo ante la presencia de la intención de educar sistemáticamente la fe de otro, fundamentando o profundizando en el misterio cristiano, nos permite hablar con propiedad de catequesis.

Los objetivos de la etapa son tomar contacto con Jesucristo, y llegar progresivamente a la comunión y a la intimidad con él (CT, #5)³³; conducir “al conocimiento del Hijo de Dios y a formar el hombre perfecto, maduro, que realice la plenitud de Cristo” (Ef 4:13) y también, lo lleve a “dar razón de su esperanza” (1 Pe 3:15); debe ser una iniciación litúrgica, sacramental (sacramentos de la iniciación) y moral; será una catequesis sistemática con un programa definido que, sin embargo, no aborde todas las cuestiones, aunque abierta a todas las esferas de la vida cristiana; deberá relacionarse con la vida personal, familiar, social y eclesial.

Los sujetos destinatarios y protagonistas son quienes en la etapa anterior aceptaron a Cristo, se convirtieron y quieren seguir el proceso de crecimiento en su fe inicial (AG, #14).

33 Con respecto a alcanzar la comunión y la intimidad con Jesucristo, el Papa Benedicto XVI realiza una síntesis notable cuando señala: “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” (Deus caritas est, 2005, #1, citado por el DC 2020, #69).

Los contenidos son la entrega del Credo, su profesión, su celebración y testimonio de vida cristiana.

3.4. LA TAREA O FUNCIÓN COMUNITARIA³⁴

La cuarta tarea es la de crear la comunidad. La fe se aprende a vivir en comunidad como en los tiempos de las catequesis “mistagógicas” y sacramentales. La comunidad acompaña al hermano y con él lee y revive los acontecimientos de la historia de la salvación en el hoy de la liturgia³⁵. Cada cristiano está llamado a tener una comunidad de pertenencia, aunque sea solamente para la celebración de la eucaristía dominical, si es que no le es posible más que eso.

Por supuesto, la comunidad entera debe esforzarse por lograr una fisonomía que exprese su compromiso con el Señor que le da la vida. ¿Cuáles son esos signos de las comunidades eclesiales que Chile necesita? Que sean comunidades acogedoras, fraternas y participativas; alegres, orantes, celebrativas; serviciales, solidarias, atentas a la realidad; misioneras y proféticas.

La comunidad será el lugar de la catequesis permanente. La distinción entre educación básica de la fe (catequesis fundante) y la educación continua de la fe (catequesis permanente) es esencial en los documentos citados: son dos funciones cualitativamente diferentes del ministerio

34 El *Directorio* señala la dimensión comunitaria como una de las tareas de la catequesis (#88-89).

35 AG, #15; EN, #23; DCG, #246; DC 2020, #81-82.

de la palabra³⁶. En la comunidad, la liturgia tiene un rol principal en el cultivo de la fe por medio de la homilía³⁷. La profundización teológica y bíblica es otro aporte a este crecimiento hacia la santidad³⁸.

Por tanto, los objetivos son incorporar a la comunidad o reconducir a ella; participar en la catequesis permanente de la comunidad; vivir comunitariamente la fraternidad cristiana (comunión y servicio); celebrar la eucaristía y los demás sacramentos.

Los agentes pastorales son quienes sirven en las diferentes acciones pastorales especializadas: familiar, juvenil, educativa, obrera, etcétera; los catequistas preparados para realizar la catequesis permanente; las comunidades de base, constitutivas de una parroquia-comunión³⁹.

Los medios pueden ser un grato ambiente de acogida⁴⁰; reflexiones sobre la Palabra, iluminadora de la vida y de los acontecimientos; estudios de documentos de la Tradición y del Magisterio, etcétera.

Y ya que la comunidad es para la misión, la siguiente etapa se abre para todo cristiano perteneciente a la comunidad eclesial.

3.5. LA TAREA O FUNCIÓN MISIONERA

36 DCG, #69.

37 EN, #23; EG #135-144.

38 *Dei Verbum*, #24; CT, #24, 27; RM, #48-49, 51; AG, #15, 19-22; *Christifideles laici*, #18.

39 RM, #51; EG, #28.

40 CT, #24.

Se trata de la tarea apostólica o misionera: En *Evangelii nuntiandi*, el Papa Pablo VI señalaba: “Finalmente el que ha sido evangelizado evangeliza a su vez. He ahí la prueba de la verdad, la piedra de toque de la evangelización”⁴¹. El apostolado es señal de haber llegado a cierto grado de madurez en la fe, ya que, de diferentes maneras, todos somos misioneros.

Los objetivos de la etapa son ser presencia de Dios en el mundo⁴²; vivir el evangelio en la familia, la profesión, la cultura, el trabajo, la política, la acción por la paz, etcétera⁴³; promover el ecumenismo⁴⁴; vivir todo el dinamismo misionero en el anuncio del Reino⁴⁵.

Son agentes pastorales las comunidades eclesiales que viven la comunión y la misión⁴⁶.

Los sujetos destinatarios y protagonistas son “*todas las naciones*”.

Funciones de la pastoral

41 EN, #24; AG, #20; RM, 40-50; ChL, #32.

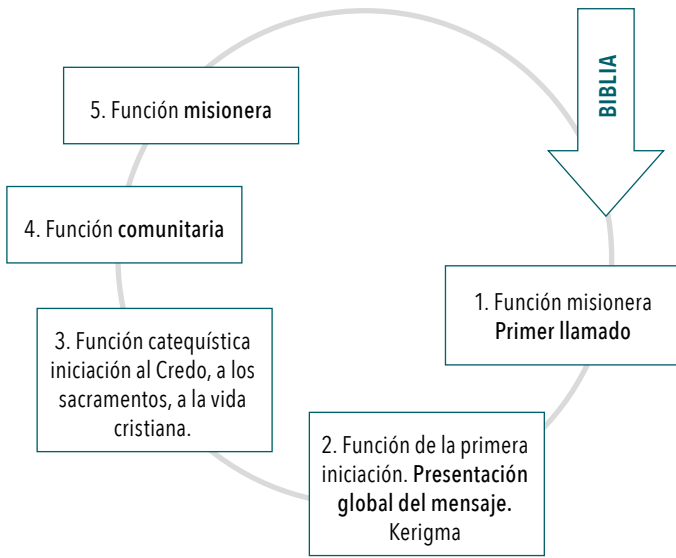
42 RM, #49; AG, #20; EG, #46.

43 *Gaudium et spes*. Sobre el tema de vivir el evangelio en la familia, ver *Amoris laetitia*, #200-204; sobre el trabajo y la profesión ver FT, #162; cultura ver FT, #146-150; política ver FT, #176-182; para la paz ver FT, #228-232.

44 RM, #50.

45 CT, #24, al final.

46 ChL, #32.



4. La espiritualidad de la pastoral

Las hermosas parábolas del Buen Pastor plantean también el tema de la espiritualidad de la pastoral. Podemos señalar las siguientes características:

- ▶ Una pastoral del seguimiento de Jesús: el Buen Pastor “va caminando al frente de ellas, y lo siguen porque conocen su voz” (Jn 10:4). Por eso san Pedro invita: “a esto han sido llamados, pues Cristo sufrió por ustedes, dejándoles el ejemplo con el fin de que sigan sus huellas” (1 Pe 2:21).
- ▶ Una pastoral que, como Jesús, conoce por su nombre a cada una de las ovejas: “Las ovejas escuchan su voz: llama por su nombre a cada una de sus ovejas... porque conocen su voz... Yo soy el Buen Pastor: conozco las mías y las mías me conocen a mí” (Jn 10:3,14).
- ▶ Una pastoral de la entrega de la vida: “Yo doy mi vida por mis ovejas” (Jn 10:15). Dar la vida es: entregar el propio tiempo, las propias energías, el propio amor... por los hermanos.
- ▶ Una pastoral que busca a la oveja que se perdió: “Deja las noventa y nueve en el campo para ir en busca de la perdida hasta encontrarla... la pone sobre los hombros” (Lc 15:4). La pastoral no es solamente para quienes están en el redil, para los privilegiados, sino

también para quienes se pierden; a estos no se les dan patadas, se les pone sobre los hombros.

- ▶ Una pastoral misionera: “Tengo otras ovejas que no son de este redil. A ellas también las llamaré y oirán mi voz; y habrá un solo rebaño como hay un solo pastor” (Jn 10:16).

5. Historia de la teología pastoral

En este capítulo no se trata de desarrollar la historia de la acción pastoral de la Iglesia a través de los siglos, sino la historia de la teología pastoral.

La teología pastoral, *como ciencia*, nace en las Universidades alemanas, bajo María Teresa de Austria, en el año 1777. Podemos distinguir, desde entonces, las siguientes etapas históricas.

Primera etapa: Enfoque iluminístico-pragmático

Para F. S. Rautenstrauch (1777, Facultad Teológica de Viena) la pastoral es:

- ▶ estatista: el Estado debe proteger la religión (concepto absolutista del Estado). El pastor es un funcionario del Estado y de la Iglesia;
- ▶ clerical: solamente el sacerdote hace pastoral;
- ▶ pragmática: no se enlaza con la teología especulativa, sino que la pastoral es un conjunto de normas espirituales y prácticas.

Segunda etapa: Orientación bíblico-teológica

J. M. Sailer (1793) dice que:

- ▶ la base de la teología pastoral es la Biblia y la historia de la salvación;

- ▶ el pastor no es un funcionario del Estado, sino un ministro de Cristo.

Tercera etapa: Enfoque eclesiológico

A. Gräf (1841, Universidad de Tubinga) afirma que:

- ▶ el fundamento de la pastoral es la Iglesia entera;
- ▶ no solamente el pastor, sino la Iglesia en su conjunto en su acción práctica;
- ▶ por eso, la pastoral es una teología práctica;
- ▶ no es solamente un conjunto de preceptos, sino que es una verdadera teología-ciencia, porque se funda sobre principios teológicos.

Cuarta etapa: Concepto pragmático-clerical

A partir del año 1850 hasta la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) hay una vuelta atrás hacia el pragmatismo y el clericalismo en el concepto de la acción pastoral.

Quinta etapa: Esfuerzos de renovación antes del Concilio Vaticano II

Veremos algunos autores:

1. Constantin Noppel (1937): partió de la doctrina del “Cuerpo Místico de Cristo” del Papa Pío XII (*Mystici corporis*) y afirmó que se debe pensar en una pastoral comunitaria: actuada especialmente por los pastores y el apostolado laico (Acción Católica) concebido como “participación” del apostolado jerárquico.

2. F. X. Arnold, de la Universidad de Tubinga (1969), afirma que la teología pastoral no es un conjunto de técnicas pastorales, sino “La doctrina teológica acerca de la acción de la Iglesia”. Es una superación del clericalismo en la pastoral. La pastoral es comunitaria.
3. Antoine Liégé en Francia (escribe entre 1950-1970). Dice que la teología pastoral tiene su base en:
 - ▶ la cristología;
 - ▶ la eclesiología;
 - ▶ la misión de la Iglesia en sus tres dimensiones: profética, sacerdotal y testimonial (“hodogética”).
4. En España tenemos a:
 - ▶ Santos Beguiristaín que escribió *Una pastoral científica* (1953);
 - ▶ Floristán, quien escribió *Historia de la salvación y ciencias antropológicas*.
5. En Alemania trabajaron mucho: Karl Rahner y los autores del *Handbuch* (1969-1972).
6. El Congreso de Friburgo (Suiza, 1961). En este Congreso se establece el “estatuto científico” de la teología pastoral y sus relaciones con las “ciencias antropológicas”.

Sexta etapa: El Concilio Vaticano II y el postconcilio. De esto hablaremos en un próximo capítulo.

6. Las mediaciones de la teología pastoral

La teología pastoral, en su estudio de la acción pastoral de la comunidad, necesita conocer especialmente el actuar de Dios en la historia actual de los hombres de este lugar (aquí y ahora).

El Concilio Vaticano II nos dice cómo hacerlo. En la constitución *Dei Verbum* leemos:

Dispuso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo... Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. (DV, #2)

De este texto, sumamente interesante, podemos entender cómo Dios actúa con el hombre en su historia. Lo hace con *hechos y palabras*, profundamente integrados. Decimos, entonces, que los hechos y las palabras son las dos *mediaciones* (es decir, los medios) con que podemos conocer el actuar de Dios en la historia. Si logramos

discernir este actuar de Dios, podremos organizar la pastoral de nuestras comunidades eclesiales.

Hay que tener presente, como lo dice el Concilio, que no podemos separar los hechos de las palabras. Los hechos solos, sin las palabras que los expliquen, son ambiguos de por sí y no podemos saber que en ellos hay una intervención de Dios. Solamente las palabras proféticas, y especialmente la palabra de Jesús, nos pueden revelar la intervención de Dios en los hechos. Tampoco son suficientes las solas palabras sin los hechos; serían “pura palabra”. El texto del Concilio que hemos citado se refiere primordialmente a la Biblia, en la que se contienen los hechos de la historia de la salvación y las palabras de los profetas y hagiógrafos que explican los hechos.

Las palabras bíblicas son las que iluminan y hacen comprender los hechos que vivimos en el presente. Así, nuevamente se integran los hechos con las palabras, y podemos discernir la presencia de Dios actuando en nuestro tiempo y en nuestro lugar. No debemos olvidar que la pastoral tiene siempre estas dimensiones de tiempo y lugar.

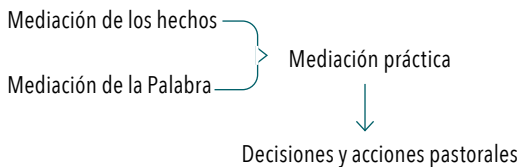
Los hechos en que interviene Dios se suelen llamar *kairós*. El *kairós* es siempre un acontecimiento salvador, un eslabón de la historia en el cual la humanidad, la comunidad eclesial y cada uno de nosotros se salva.

El Concilio Vaticano II nos invita a escrutar los hechos e interpretarlos a la luz de la Palabra. Dice:

Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda ella responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. (GS, #4)

Emprendemos, entonces, la tarea de estudiar las dos mediaciones que nos ayudarán a discernir la acción de Dios en nuestra pastoral. Estudiaremos primero los hechos de nuestra historia, el *kairós*, en el siguiente capítulo, para después en otro capítulo iluminarlos con la Palabra.

Hemos hablado de dos mediaciones para discernir la presencia de Dios actuante en la historia. Pero es necesario hablar de una tercera mediación a la hora de aplicar la reflexión hecha a partir de las dos mediaciones anteriores. Para que las dos reflexiones anteriores logren iluminar plenamente la praxis o acción pastoral, es necesaria la mediación *práctica*. De ella hablaremos en la última parte de nuestra exposición.



7. La mediación de los hechos culturales o mediación analítico-cultural

Iniciamos el estudio de los hechos históricos en que estamos inmersos, en los cuales actúa Dios, y en los cuales debe desarrollarse la pastoral de la comunidad eclesial.

7.I. LA CULTURA

La Iglesia, movida por el Espíritu, habla hoy de la necesidad de una nueva evangelización, porque la humanidad vive el surgimiento de una nueva cultura. Nos invitan a ello el Concilio Vaticano II en la constitución *Gaudium et spes*, la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, el Papa Juan Pablo II, Puebla, Santo Domingo, las *Orientaciones Pastorales* de los Obispos de Chile. Es ciertamente un signo de los tiempos.

Lo primero, por tanto, es clarificar el concepto de *cultura*. No se trata aquí de agotar el tema, que es competencia de los sociólogos. Habrá que recurrir a ellos cuando se necesiten mayores esclarecimientos.

El ser humano, en el momento en que nace a la vida y a la historia, se abre a la realidad de sí mismo y del mundo, llevando en su interior un inmenso interrogante. Es un interrogante anterior a todo conocimiento, a toda formulación, a toda expresión. Es un interrogante preconceptual. Es más propiamente una sensación, una

experiencia, más que un interrogar consciente. Es una experiencia de finitud, de no ser el autor de sí mismo y de estar ubicado en un mundo que lo rodea, anterior a sí. Este interrogante existencial, no formulado, lo podemos identificar como una pregunta sobre el sentido de sí y de las cosas. Todo lo que lo rodea y él mismo es un misterio: misterio del hombre y misterio del mundo. Lentamente comienza una búsqueda de respuesta: una búsqueda no explícita, pero, sí, vivencial.

Hagamos también otra observación. Desde que existen los hombres, todos los grupos humanos han vivido y viven en el mismo mundo. Han bebido siempre en el mismo río, han comido de los mismos frutos, han subido los mismos cerros y se han bañado en el mismo mar. Y, sin embargo, existieron y existen diferentes culturas. ¿Por qué?

Porque la respuesta frente al “misterio” del hombre, de sí mismo y de la naturaleza es maravillosamente diferente. Porque en la búsqueda afanosa del “sentido” se dan respuestas diferentes.

Tres son las grandes realidades frente a las cuales todo hombre se interroga:

- ▶ la naturaleza que lo rodea;
- ▶ el hombre mismo que surge en ella; y
- ▶ lo divino, del cual todo depende.

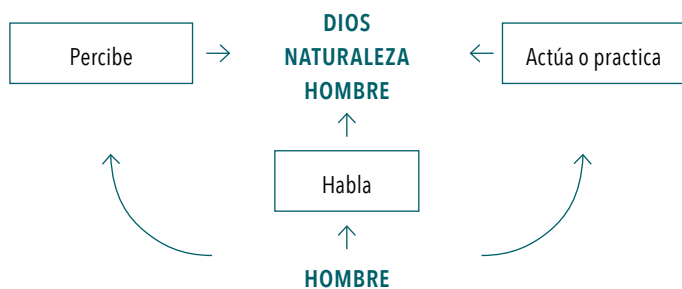
Contempla, en primer lugar, el mundo, el cosmos, el universo, la naturaleza. La “percibe”, a veces, como madre que le da vida y lo protege, y otras veces se le vuelve amenazante.

En segundo lugar, el hombre se contempla a sí mismo y a los demás hombres con quienes se relaciona.

En tercer lugar, el hombre se interroga sobre una realidad superior, trascendente, que lo gobierna todo; invisible, pero presente a través de los fenómenos de la naturaleza o de su historia de persona limitada y consciente de su finitud individual y comunitaria.

Según como sea el modo con que percibe estas tres realidades, la naturaleza, los hombres y Dios, él actuará sobre ellas, produciendo modos cotidianos de comportarse, de vivir, de valorar, y creando realizaciones o prácticas.

Tenemos así que cada cultura comprende una cosmovisión propia.



Cada grupo humano tiene diferentes experiencias en el modo de percibir las tres realidades mencionadas y, por tanto, tiene también una manera diferente de comportarse, de actuar y de practicar y de hablar en lo cotidiano frente a ellas. Este modo cotidiano de percibir y comportarse es

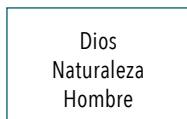
lo que llamamos cultura. Fijemos nuestra atención en la cotidianidad de la cultura.

Pongamos un ejemplo. En la cultura rural y pretécnica, el hombre percibía la naturaleza como superior a sí mismo. Muchas veces se sentía impotente frente a ella. Si llovía demasiado y se inundaban los campos, no le era posible detener la lluvia. Y si, al contrario, la sequía agostaba sus cosechas, tampoco le era posible hacer caer la lluvia benéfica. No le quedaba otra solución más que recurrir a Dios, para que él solucionara su problema. La religiosidad era muy desarrollada.

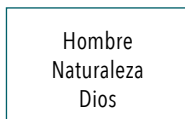
Con el advenimiento de la cultura técnica, la humanidad ha modificado sustancialmente su visión del mundo. Por medio de la técnica es posible dominar siempre más la naturaleza. Si viene el terremoto, los arquitectos edificarán construcciones antisísmicas y no necesitarán recurrir a la divinidad para solucionar sus problemas. El siguiente gráfico ilustra las dos situaciones culturales.

Jerarquías culturales:

CULTURAS PRETÉCNICAS



CULTURAS TÉCNICAS



Este modo diferente de percibir y actuar o practicar frente a las realidades es lo que algunos sociólogos llaman *matriz cultural*. Otros lo llaman también *principios organizadores*

o *gramática generadora*. Coincide con los “intereses” del grupo humano.

El documento de Puebla describe la cultura de esta manera:

Con la palabra “cultura” se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano. Es “el estilo de vida común” que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de “pluralidad de culturas. (DP, #386)

El mismo documento de Puebla mira también la cultura desde otro punto de vista, es decir, desde los valores; y dice así:

La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de los desvalores que lo debilitan y que, al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma “conciencia colectiva”. La cultura comprende, asimismo, las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran, es decir, las costumbres, la lengua, las instituciones y estructuras de convivencia social, cuando no son impedidas o reprimidas por la intervención de otras culturas dominantes. (#387)

Desde este punto de vista, la cultura es una organización de valores. Esta organización es personal, familiar, grupal, colectiva, etcétera.

Hay que tener presente que existe un pluralismo de culturas: cada grupo humano posee la suya propia. Sin embargo, entre todas las culturas, especialmente hoy en día, es inevitable una fuerte interacción e intercambio cultural. Ya no es posible que una cultura se mantenga aislada. Toda cultura es una realidad dinámica: está en continua y lenta evolución.

Hay otro elemento importante a tomar en cuenta: la cultura da origen a un determinado lenguaje propio o modo de expresarse característico. Baste recordar el “argot” o lenguaje juvenil. Cuando nos comunicamos con un grupo humano que tenga una cultura diferente de la nuestra, es importante poner atención al lenguaje; de otro modo arriesgamos no comprender ni ser comprendidos, o ser comprendidos erróneamente. Cuando decimos “ir al campo”, para el hombre de la ciudad significa ir a un paseo o tomar vacaciones; en cambio, para el campesino, “ir al campo” es ir al lugar de su trabajo. El mismo lenguaje tiene dos significados totalmente diferentes.

Para los pastores y los agentes pastorales es de suma importancia conocer lo más posible la visión cultural del grupo humano al cual dirigen su acción pastoral, a fin de poder ser eficientes. No hay inculturación de la fe mientras no se alcance a tocar aquella búsqueda profunda de sentido, que cada uno de nosotros hace frente a sí

mismo, a los demás hombres, a la naturaleza y al lugar que ocupa Dios⁴⁷.

7.2. ÉPOCAS CULTURALES

Históricamente se suelen distinguir cuatro grandes épocas culturales:

- ▶ la cultura oral;
- ▶ la cultura escrita,
- ▶ la cultura de la imprenta; y
- ▶ la cultura audiovisual (o electrónica o informática).

Será útil a los agentes pastorales conocer someramente estas culturas, porque de cada una de ellas existen rastros y consecuencias en el mundo actual.

En la *cultura oral*, la transmisión de los conocimientos, experiencias y prácticas se hace oralmente. En esta cultura “el oído” es fundamental. Hay que tener presente que el sentido del oído está muy relacionado con los sentimientos humanos. Por eso, en esta cultura ellos prevalecen. En estos grupos humanos encontramos siempre un narrador, que cuenta historias y las tradiciones del clan. El narrador tiene siempre mucha libertad y creatividad poética en su narración: así se enriquecen las tradiciones. Al mismo tiempo, la transmisión cultural está muy unida con la

47 Cf. DC 2020, #42-47.

acción y el rito, que es ciertamente una dramatización de la vida y sirve también para conservar las tradiciones del grupo. Como ejemplo de lo dicho pensemos en la cultura de los mapuche. Ellos no conocieron la escritura y siguen transmitiendo sus tradiciones oralmente y por medio de los ritos, como el “machitún”.

Es interesante observar que nuestros hermanos evangélicos tal vez han comprendido mejor que los católicos la cultura de nuestro pueblo sencillo, y por eso comunican la fe especialmente a través de la narración, de los sentimientos y de los ritos. Entre nosotros, en cambio, prevalece el concepto, la idea sobre el sentimiento. Los mismos ritos litúrgicos son acentuadamente discursivos y no muy narrativos, ni muy activos por parte de la asamblea. Hay una gran diferencia con la religiosidad popular, en la que prevalece la acción sobre el discurso. Los bailes religiosos son un ejemplo típico de ello.

En la *cultura escrita* la vista es fundamental. El ojo, a diferencia del oído, acentúa el aspecto racional, intelectual, objetivo de la realidad. Está menos ligado al sentimiento. Esta cultura tiene el mérito de haber registrado y fijado las tradiciones que antiguamente eran transmitidas solo oralmente. El contenido se fija y se unifica, mientras que antes el narrador era más libre en su cuento y podía modificar el contenido mismo. En esta cultura disminuye la creatividad. Otro aspecto importante es que cuando el lector lee el escrito, necesita aislarse para leer; la separación del grupo es importante: hay, por tanto, un

aspecto de individualismo que se impone sobre lo social, característico de la cultura anterior.

La *cultura de la imprenta* sigue teniendo la vista como órgano de recepción de la comunicación. Con la imprenta se reproduce indefinidamente la estandarización, no solo del contenido, sino también de la redacción, de la presentación y de la formulación. El texto mismo se unifica. Un ejemplo nos ayuda a comprender el peso del hecho. Si buscamos las palabras de la consagración del pan y del vino de la última cena en los tres evangelios sinópticos y en la primera carta a los corintios de san Pablo, nos encontramos que los escritos han fijado el contenido de las palabras de Jesús, pero no su formulación exacta. Cada escrito tiene su manera de expresar la idea de lo que Jesús dijo e hizo. Cuando estos escritores sagrados escribían, todavía no existía la imprenta; por tanto, fijaron el contenido, pero no la formulación. En cambio, si hoy día tomamos los misales de todos los países, veremos que las palabras de la consagración traen la misma formulación. No solamente traen fijo el contenido, sino también la manera de expresarlo.

Otro aspecto necesario de tener en cuenta es que, frente al libro, el lector no tiene ninguna creatividad posible: todo ya está fijado definitivamente. La imprenta ciertamente trae un gran beneficio porque es un gran apoyo para los avances de las ciencias en su objetividad. Pero tiene también sus límites y sus riesgos. La objetividad del libro descuida la subjetividad de las personas. Crea una

mentalidad estandarizada, fija, fría, universalizada; crea la norma: los aspectos del sujeto quedan minimizados. Lo impreso puede manipular las ideas, hacer pensar a todos de la misma manera: puede ser un instrumento político de dominación.

La cultura audiovisual, electrónica o informática es una verdadera revolución cultural. En ella la experiencia sensorial es amplificada e intensificada. El acento está puesto en los sentidos, especialmente en los ojos y en los oídos. En lugar de la gran objetividad desarrollada por lo impreso, aquí se agudizan las experiencias y vivencias subjetivas. Cada uno vive su propia experiencia sensorial intensificada; también las sensuales, a menudo provocadas a propósito, en forma directa o subliminal. Una cosa es leer el relato de un partido de fútbol y otra cosa es verlo por televisión. Frente al televisor, el espectador no tiene ninguna creatividad posible; en cambio, es factible la manipulación del sujeto, y no solamente de sus ideas, como sucede con la cultura de la imprenta.

Desde el punto de vista pastoral importa tener presente que existen entre nosotros muchos grupos humanos, que nunca han conocido propiamente la cultura de la imprenta, sino que han pasado violentamente de la cultura oral a la cultura electrónica. Pensemos en los campesinos, en los pescadores, en la gente de las poblaciones, los mapuche, los altioplánicos del norte, etcétera. Por tanto, no hay que insistir en una pastoral o catequesis de los libros impresos, sino que nuestra creatividad necesitará imaginación para

lograr una buena comunicación de la fe, que se transforme en vivencia y experiencia de Dios.

No podemos descuidar el hecho de que cada transición de un período cultural al siguiente ha causado una crisis. Y cada vez han pasado generaciones para restablecer el equilibrio.

CULTURA	QUÉ IMPACTA	QUÉ EFECTOS
1. Oral	oído-sentimientos	acción, rito, creatividad
2. Escrita	ojo-razón	Fija contenido, creatividad menor
3. De la imprenta	ojo-razón objetividad	Fija formulación, manipula ideas, no hay creatividad
4. Electrónica	ojo-oído vivencia subjetividad	Experiencias, manipula sujeto, no hay creatividad

7.3. RASGOS ACTUALES DEL MUNDO

Como consecuencia de lo anterior, los rasgos principales que presenta la sociedad actual que debemos evangelizar son, aproximadamente, los siguientes:

- ▶ la situación de cambios;
- ▶ el pluralismo;
- ▶ la secularización;
- ▶ la valoración de la subjetividad y sus desvalores;
- ▶ la valoración de la intimidad y sus desvalores;
- ▶ la postmodernidad;

- ▶ la *New Age*;
- ▶ la globalización.

Los estudiamos por parte.

7.3.I. LA SITUACIÓN DE CAMBIOS

La constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, en los números 4 al 10, se detiene a considerar esta situación de cambios que vive nuestra sociedad⁴⁸. “Es necesario conocer y comprender el mundo en que vivimos... El género humano se halla hoy en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados...” (#4).

En el #5 habla de “una revolución global... El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar... La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva”.

Más adelante, señala:

Son cada día más profundos los cambios que experimentan las comunidades locales tradicionales, como la familia patriarcal, el clan, la tribu, la aldea... De esta manera, las relaciones humanas se multiplican sin cesar y al mismo tiempo la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre el adecuado proceso de maduración de la persona (personalización). (#6).

48 Sobre una visión renovada de la sociedad ver FT, capítulo 1.

Resumiendo: podemos decir que los cambios son profundos, acelerados, globales y socializados.

“Acelerados” significa, por ejemplo, que el tiempo que transcurrió entre el descubrimiento que hizo Volta de la pila eléctrica y la electrificación de las ciudades fue mucho mayor que el tiempo que pasó entre el descubrimiento de la TV y la llegada del televisor a la casa.

“Globales” significa que el cambio afecta a todos los sistemas. Por ejemplo, la TV entra en la familia, en las poblaciones, en el campo, y cambia la mentalidad de todos.

Los cambios producen las llamadas revoluciones: la revolución técnica, industrial, sociopolítica, astronáutica, educacional... Por ejemplo, la educación, antes, hacía doctores; ahora quiere enseñar cómo asumir el mundo, la realidad... y ponerlos al servicio del hombre.

¿Cómo deberá comportarse la pastoral?

Esta situación de cambios exige una pastoral dinámica, adaptable, flexible.

El fundamento teológico de esta respuesta pastoral la hallamos en el misterio de la Encarnación, concebido como un proceso histórico más que como un hecho puntual, realizado por Jesús: es decir, la encarnación de Jesús debe invadir toda la realidad en su devenir histórico hacia la escatología.

7.3.2. EL PLURALISMO

En las sociedades preindustriales, los sectores sociales como la familia, la producción, las diversiones, la vecindad,

etcétera, en gran parte coincidían y formaban un sistema social cerrado, en la familia patriarcal, en el clan, la tribu o la aldea. Las sociedades culturales y geográficamente separadas tenían los mismos valores, una religión común, el mismo orden social, el mismo rey.

Hoy día nosotros vivimos en una interrelación de culturas, de valores y de concepciones; por ejemplo, hay diferentes maneras de entender la familia, el concepto de sociedad, el valor de la vida, etcétera.

Cada individuo tiene que asumir en su vida una gran cantidad de papeles: en el tráfico es conductor, en el trabajo controla una máquina y es colega, en la casa es marido y padre, en los supermercados es cliente anónimo, en el colegio es apoderado, en la Iglesia es fiel laico. A veces se producen conflictos entre los diferentes papeles. Para explicar el pluralismo se dan las siguientes razones:

- a. La unidad de la historia universal que vive hoy la humanidad lleva al enfrentamiento entre grupos antagónicos: pueblos, culturas, religiones, capas sociales, razas... La necesidad de coexistir origina el pluralismo.
- b. Por lo anterior se van formando tendencias, posturas, concepciones del mundo diferentes y contradictorias. Los medios de comunicación social (MCS) y el nivel de formación dan la posibilidad de afirmar la propia subjetividad.

¿Qué entender por “pluralismo”?

a. En el lenguaje actual, “pluralismo” expresa del hecho de que la sociedad no posee una visión unificada ni siquiera dentro de las tradicionales grandes culturas, por ejemplo, la grecorromana u occidental. También se refiere a la actitud de mutuo respeto y tolerancia, a pesar de la diversidad de convicciones básicas.

El término se aplica, asimismo, a las relaciones en el interior de la Iglesia. En este caso, significa el respeto y la aceptación de diversas opiniones, considerando la jerarquía de las verdades y las formas variadas de organizar elementos no esenciales. Dado que el pluralismo es una gran riqueza que ha de conjugarse con otra gran riqueza –la unidad–, es normal que se dé cierta tensión entre pluralismo y unidad, lo cual es incluso sano y deseable, con tal de que no peligren ni la unidad ni el respeto a las personas.

b. El pluralismo es un sistema por el cual se acepta o reconoce la pluralidad de doctrinas o métodos en materia política, económica, valórica, cultural, religiosa.

La palabra pluralismo, como tal, generalmente se refiere a una situación en la que una variedad de sistemas de pensamiento, visiones del mundo o explicaciones de la realidad coexisten sin que ninguna de ellas adquiera hegemonía sobre las otras.

Por muchas razones, puede decirse que el pluralismo caracteriza a la sociedad contemporánea en su conjunto. Primeramente, la filosofía occidental de estos últimos siglos ha enfatizado el papel del sujeto en el acto de conocer,

con el resultado de que se ha puesto mayor atención en los aspectos personales y situacionales del conocimiento.

Se pone énfasis no tanto en la afirmación de verdades eternas, sino en puntos de vista y perspectivas evolutivas. Las ciencias físicas también han aclarado la importancia de los marcos de referencia, como puede verse, por ejemplo, en un cambio tan revolucionario en la visión del mundo como el representado por las teorías de la relatividad.

Los campos de la historia y de la hermenéutica, por su parte, han centrado su atención en el hecho de que los objetos están siempre, hasta cierto punto, condicionados por el tiempo y el espacio.

Además, el desarrollo de medios más efectivos de comunicación de masas ha roto el aislamiento cultural, con el resultado de que los individuos son conscientes de, y están influidos por, una gama más amplia de puntos de vista.

La ética científica de la libre investigación, a su manera, contribuye al pluralismo, como lo hacen conceptos políticos tales como la libertad de expresión y la libertad religiosa.

Todos ellos tienden a promover el libre intercambio de ideas y el sometimiento de varios puntos de vista, en pie de igualdad, ante el tribunal abierto de la razón y la experiencia humanas. El resultado es que la sociedad contemporánea es marcadamente pluralista. Y algunos dicen que lo es irreversiblemente.

El pluralismo se puede distinguir del relativismo epistemológico. Este último afirma que todos los puntos

de vista son igualmente válidos, un modo de ver que conduce rápidamente a la autocontradicción, puesto que admite la validez de su propia negación. Si, en cambio, el pluralismo se entiende como la postura según la cual una variedad de conceptualizaciones pueden complementarse unas con otras sin contradicción al explicar una realidad dada, no tiene por qué ser inconsecuente con una epistemología críticamente realista, que rechaza con firmeza el escepticismo, y que afirma a la vez cierto conocimiento de la realidad, explicando cómo es posible tal conocimiento⁴⁹.

7.3.3. LA SECULARIZACIÓN

Por secularización se entiende el proceso por el cual el hombre, la sociedad y la cultura se liberan de una civilización arcaica (precientífica) dominada por lo “sacro”, por el “mito”, por la “magia”. En ese mundo, la religión era una necesidad evidente y una actitud inevitable.

En la religiosidad popular, la religión casi siempre se presenta mezclada con elementos de superstición y magia, y no pocas veces toma forma de alienación.

En estos casos, Dios acaba siendo “evasión de la vida”: Dios remedia los límites de la inteligencia, de la salud, de la bondad, etcétera.

En cambio, el mundo, las cosas, el hombre y sus actividades, la sociedad... son realidades autónomas

49 Puede ser útil la lectura del #73 de la constitución *Gaudium et spes*.

que tienen valor en sí mismas. El Concilio Vaticano II ha reiterado la autonomía de los valores temporales (*Apostolicam actuositatem*, #7).

Se suele distinguir entre secularización y secularismo. El secularismo se refiere a una cierta autonomía que rechaza toda dimensión trascendente del hombre y del mundo, es decir, de la realidad.

Se llama “desmitificación” el proceso con que se extrae el componente mítico presente en una realidad. Dios no es una fuerza milagrera, ni la explicación barata del mundo: Dios es un ser inteligente y libre que dialoga con el hombre, otro ser inteligente y libre. Por eso es siempre muy válido el refrán: “A Dios rogando y con el mazo dando”.

7.3.4. LA VALORACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

La cultura moderna ha recalcado fuertemente el valor de la subjetividad. Es decir, valora la persona como sujeto, con su autenticidad y su originalidad. Como consecuencia, se aprecia lo autóctono. Se defienden los derechos humanos: el derecho a la vida, el valor de la justicia, la libertad, la participación.

La subjetividad cuestiona la *modernidad*, que había endiosado la razón y puesto su confianza absoluta en la ciencia. Así nace hoy lo que se suele llamar la *posmodernidad*. Deben resurgir los valores estéticos, éticos, religiosos o sacros con sus aspectos de subjetividad.

Sus desvalores

Pero, al mismo tiempo, la subjetividad puede llevar al *subjetivismo*, que es un desvalor.

El subjetivismo hace perder la objetividad:

- ▶ la objetividad de la verdad: cada uno se queda con su opinión;
- ▶ la objetividad de la religión: toda religión es buena: se cae en el relativismo religioso;
- ▶ la objetividad de la moral: fuente de la moralidad es entonces la voluntad de cada uno y sus sentimientos personales. Se llega a la ética como *emocionalismo*;
- ▶ se cambia al Dios trascendente por el Dios individualizado; como cuando se dice: “Prefiero ir a la iglesia solo”; “Voy a la misa cuando lo siento”.

7.3.5. VALORACIÓN DE LA INTIMIDAD

La intimidad es un aspecto de la subjetividad. Este valor es una reacción a la masificación y despersonalización del mundo moderno.

De la intimidad brotan muchos otros valores, como la amistad; la elección más libre de la pareja humana; las organizaciones comunitarias, el empeño por la democracia y el deseo de la participación; la acogida, el diálogo. Y en el mundo eclesial, podemos descubrir la búsqueda de una Iglesia más comunitaria, acogedora, rica en participación laical.

Sus desvalores

También la subjetividad puede caer en otros tantos desvalores. Los podemos caracterizar como intimismo. Se tiende a buscar solamente los ambientes en los que se siente la amistad; se busca constantemente el propio grupo, la propia clase social, la propia generación, con un sentimiento de rechazo hacia los extraños.

También son una señal de este desvalor el deshacerse de costumbres, instituciones, tradiciones que parecen obstaculizar la franqueza, la espontaneidad y la apertura mutua; igualmente está en esta línea el menosprecio por la urbanidad y el protocolo.

Desvalores colectivos

Los desvalores sociales y colectivos que influyen en todo el mundo son, específicamente, la conocida masificación y el consumismo. A ellos hay que agregar la llamada “sociedad del espectáculo”. Pedro Morandé (1984) la define así:

La sociedad del espectáculo transforma los discursos en palabras vacías y aun da a la mentira el encanto intrascendente. Junto con esto, la trivialidad es otro subproducto del consumismo. Sobre todo, es muy grave el hecho de que engendra una mentalidad que valora el tener sobre el ser.

Juan Pablo II, en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, hace también una breve exposición sobre los factores que favorecen la evangelización y sobre los elementos

problemáticos o negativos que la neutralizan. Su lectura puede ser útil.

Desafíos pastorales

Frente a estas realidades tan complejas, la pastoral necesita ayudar a crear una nueva cultura, que armonice en el ser humano materia y espíritu, técnica y ética, ciencia y sabiduría, necesidad y gratuidad, economía y caridad, razón y religión, historia y mito, individuo y sociedad, liberación colectiva y salvación personal.

7.3.6. LA POSMODERNIDAD

Alvin Toffler (1985) habla de tres grandes etapas de la humanidad:

- ▶ la etapa agraria;
- ▶ la etapa de la modernidad;
- ▶ la etapa de la posmodernidad.

a. La etapa *agraria* duró aproximadamente 10.000 años, desde la era neolítica hasta mediados del siglo XVIII.

Sus características fueron: el conocimiento empírico de las cosas (lo práctico) y el conocimiento mítico (simbólico-religioso). Dios es concebido como el titiritero que mueve los hechos de la naturaleza.

La etapa de la *modernidad* duró aproximadamente tres siglos: desde mediados del siglo XVIII a mediados del siglo XX.

La caracterizan una serie de revoluciones:

- ▶ *La revolución científico-técnica*: la física se separa de la filosofía. Las leyes físicas son expresadas en fórmulas que matematizan la realidad.
- ▶ *La revolución industrial*: se pasa de la artesanía a la producción en serie: nace la industria.
- ▶ *La revolución cultural*: se produce una gran exaltación de la razón: estamos en la época de la “ilustración”.
- ▶ *La revolución democrática*: se pasa del absolutismo a la democracia.
- ▶ Se proclama la fe absoluta en *el progreso indefinido*.
- ▶ Se promueve el *individualismo ético* y el *individualismo religioso*.

c. La *posmodernidad* o “tercera ola”. Se detectan elementos de rebeldía en contra de la modernidad. Se caracteriza por la entrada en crisis de la fe en el progreso indefinido: fracasaron el desarrollismo y la ortodoxia de izquierda. Acontecieron las dos guerras mundiales con una inmensa cantidad de muertes de seres humanos. Apareció la destrucción de la naturaleza.

Otros elementos son:

- ▶ Entró en crisis también el entusiasmo por la razón y la ciencia; por tanto, en la posmodernidad se sobrevaloran la afectividad, los sentimientos, las emociones.

- ▶ Hay una pérdida del sentido de la historia, de la vida; por tanto, surge un nuevo modo de vivir con lo inmediato, lo desechable, el consumismo, el hedonismo hasta la drogadicción. No se aceptan los compromisos definitivos. El sujeto se apoya sobre sí mismo en busca de seguridad, provocando el subjetivismo.
- ▶ El vacío de sentido desencadena la cultura del “tener”, la civilización del “consumo”, que promueve una forma hedonista de concebir la vida: una vida individualista en la cual cada uno inventa su ética, impulsada por el principio del placer.
- ▶ Baudrillard (2000) piensa que los sujetos se han transformado en pantallas informes de una constante estimulación por los medios de comunicación de masas.
- ▶ Se constata una deserción masiva de las grandes religiones tradicionales y proliferación de nuevos movimientos religiosos y fenómenos parareligiosos.
- ▶ Nace, en cambio, la *New Age* o “Nueva Era” como religión englobante.

7.3.7. LA *NEW AGE*

La *New Age* nace en la década de los 50 del siglo pasado. Marilyn Ferguson (1980) publica *La conspiración de Acuario*; nuestro sol camina hacia la constelación de Acuario, el “Aguador” apagará finalmente la sed espiritual del hombre. Todos, individuos, grupos, instituciones y religiones

marchan en pos de una utopía: la de un mundo nuevo de armonía, de fraternidad, de paz.

Dios no es trascendente, es inmanente en el Universo, es una energía que lo unifica todo. Dios es tan polimórfico que puede ser demoníaco. La religión desaparece en una “sacralidad cósmica”. El cristianismo no ha comprendido la unidad del todo: que todo está en cada uno y cada uno está en todo; por eso separó a Dios del hombre, el cuerpo del alma, el cielo de la tierra.

La Nueva Era promete un futurismo mesiánico secularizado. Cristo es una manifestación del “espíritu cósmico” que afloró en grandes personalidades: Buda, Mahoma, Zarathustra, y en Jesús de Nazaret cuando lo bautizó Juan. El hombre se salva solo, no por la gracia. No existe la resurrección, sino masivas reencarnaciones purificadoras. En general, los temas fundamentales del cristianismo son reinterpretados y disueltos.

a. Juicio valorativo

Valores de la posmodernidad

- ▶ Favorece la apertura al mundo.
- ▶ Crea un clima de tolerancia y respeto por ideas y religiones distintas.
- ▶ Valora la vida, la naturaleza.
- ▶ Lleva a una mayor personalización de la moral: valora la conciencia.

Antivalores de la posmodernidad

- ▶ La profunda desconfianza en la razón. Ya no hay principios firmes.
- ▶ Crisis de la ética que lleva al individualismo y al hedonismo. En lo social, se admiten solamente los “consensos sociales blandos”.
- ▶ Se rehúyen los compromisos definitivos, se pierde el sentido de las realidades que trascienden la esfera personal.
- ▶ Se sobrevalora lo vital-existencial.

Valores de la Nueva Era

- ▶ Se enfrenta al secularismo que reprime las necesidades espirituales.
- ▶ Entiende la vida religiosa como experiencia vital.
- ▶ Impulsa a cultivar valores como la justicia, la fraternidad, la tolerancia, la paz.
- ▶ Nos invita a ver la naturaleza con ojos poéticos y no desde un tablero de controles electrónicos. Trata de salvar el ecosistema.
- ▶ Insiste en la necesidad de una vida física y psicológicamente sana.
- ▶ Su versión secularizada de la “esperanza cristiana” nos obliga a insistir, por reacción, en la auténtica escatología cristiana.

Antivalores de la Nueva Era

- ▶ Anula la subjetividad disolviéndola en un Absoluto cósmico.
- ▶ Es una espiritualidad confusa y sincretista que trivializa la religión.
- ▶ Se apropia de temas cristianos fundamentales, los reinterpreta y los diluye.
- ▶ Desconoce la gracia: el hombre se salva solo.

b. Algunos rasgos de una pastoral para la posmodernidad

En entre otras cosas, subrayamos lo siguiente: en este ambiente en que todo se ha relativizado, necesitamos “proponer” la verdad y los valores, pero sin “imponerlos”, apelando también al sentimiento, a la voluntad libre y a las otras dimensiones del hombre.

En un estilo de vida centrado en el presente, en lo momentáneo, es necesario presentar ideales, utopías que estimulen a formular una “opción fundamental” positiva y comprometerse con ella en forma permanente. No habrá que invocar la experiencia y la tradición, porque estas están desvalorizadas.

Al encontrarnos con una cultura individualista, hedonista y narcisista, habrá que recordar que el “el hombre es un ser para un encuentro”, hacer descubrir que el don de sí mismos es el secreto más profundo de la aventura humana, si quiere ser noble y fecunda.

Habrá que hacer descubrir que, además de los valores positivos y negativos (antivalores), existe una jerarquía de valores. Po ejemplo: el placer en sí mismo es un valor sensible positivo, pero hay valores superiores que, en caso de conflicto, exigen que el placer ceda ante ellos. No parece legítimo buscar el placer a costa de la propia salud (drogas, alcohol) o gozar a costa de la dignidad, la libertad o las esperanzas de otra persona.

7.3.8. GLOBALIZACIÓN

Los medios de comunicación de masas y las redes de transmisión están proliferando rápidamente y alcanzando a un número creciente de personas, de tal manera que las formas simbólicas y culturales se transmiten cada vez más a través de ellos y, simultáneamente, son determinadas y condicionadas por ellos. El medio técnico de transmisión de formas culturales contribuye a la fijación de significados y a su reproducción ampliada.

La modernidad es inherentemente globalizante en cuanto sus procesos sociales operan a escala internacional, integrando y conectando comunidades locales y organizaciones en nuevas combinaciones de tiempo y espacio. Así, el mundo se torna y se experimenta más interconectado. El proceso de globalización se refiere a la intensificación de las relaciones sociales universales que unen a distintas unidades, de tal manera que lo que sucede en una localidad est  afectado por sucesos que ocurren más lejos y viceversa.

La expansión de los medios de comunicación ha sido vital para dar nuevo impulso a los procesos de globalización y surge una cultura universal de masas que afecta a las más apartadas regiones. Las formas de entretenimiento y de ocio están crecientemente dominadas por imágenes electrónicas que son capaces de cruzar con facilidad fronteras lingüísticas y culturales, y que son absorbidas en forma más rápida que otras formas culturales escritas. La televisión por cable y por satélite es la avanzada de esta dimensión de la globalización.

Esta nueva cultura global de masas se sostiene sobre los avances tecnológicos de las sociedades occidentales desarrolladas, especialmente de los Estados Unidos. Por eso, tiene un idioma universal que es el inglés, que, sin desplazar a las otras lenguas, las hegemoniza y las usa. La característica predominante de esta forma de cultura de masas global es su peculiar forma de homogeneización, que no reduce todo a lo específicamente estadounidense, sino que tiene la capacidad de reconocer y absorber diferencias culturales dentro de un marco general que es, en esencia, una concepción estadounidense del mundo. Hegemoniza otras culturas sin disolverlas, porque opera a través de ellas; no destruye las culturas locales porque las usa como medio.

Sin embargo, frente a los avances de la globalización y la desterritorialización de la cultura es posible advertir las reacciones y las formas de resistencia que surgen en todas partes. Las culturas locales están adquiriendo un

nuevo valor a los ojos de las personas, y crece así el interés por estudiarlas y preservarlas. Las creaciones artísticas –literatura, música, entre otras–, inspiradas en lo local, están en auge. Esto no contradice la globalización, sino que constituye una reacción que coexiste con ella como una manera de defender lo que se siente amenazado.

El consumo de lo publicitado no se encuentra al alcance de todos los que lo desean, por lo que la enajenación y el pesimismo tienden a extenderse, principalmente en los grupos poblacionales más jóvenes. La utopía de los ideales sociales ha sido abandonada para dar lugar a la fantasía del consumo de bienes materiales. Los proyectos sociales no encuentran eco frente al individualismo apático que no asume los problemas de los demás. La llamada cultura cristiana aparece cada vez más como una frase sin contenido o una nostalgia estéril, en la medida en que los valores cristianos no terminan de inculturarse y hacerse realidad. Se observan procesos de identidad fragmentada por el impacto, en muchos casos negativo, de las migraciones, la violencia y las crisis de las instituciones tradicionales, como la familia, los partidos políticos, la escuela y la Iglesia, entre otras.

La presencia del neoliberalismo no solo tiene un impacto económico sino también cultural, en cuanto nacen nuevas formas de relacionarse con la naturaleza, con la sociedad, con las instituciones, de los hombres y mujeres entre sí. Además, entran en crisis los comportamientos anteriores legitimados y socializados por instituciones

sociales que se encuentran cuestionadas –familia, partidos políticos tradicionales, escuela, Iglesia–. La lógica del mercado invade todos los espacios sociales.

Las transformaciones sociales no se entienden sin el desarrollo de los medios de comunicación social –radio, televisión, video, telemática–, ya que las innovaciones en estos campos han contribuido a la aceleración de los procesos de secularización de la cultura, especialmente cuando el tema religioso no ha tenido significativo relieve en estos medios.

Los mecanismos de producción y reproducción cultural son cada vez más pluralistas y fragmentados, debido a la diversidad en la oferta de significado, su cantidad y su disparidad de contenido⁵⁰.

50 Ver CELAM, 1997, #35-46.

La globalización, ¿amenaza u oportunidad? Por una visión cristiana. Entrevista exclusiva con Jesús Villagrasa, catedrático de Filosofía

Para comprender mejor sus implicaciones, Zenit ha entrevistado a Jesús Villagrasa (Zaragoza, España, 1963), sacerdote y catedrático de Filosofía en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, quien acaba de publicar un libro sobre el argumento: *¿Un mundo mejor? Pautas para vivir en la aldea global* (Logos Press, Roma, 2000).

Este ágil opúsculo sintetiza la reflexión de Juan Pablo II sobre la globalización, iluminada por la doctrina social de la Iglesia.

Zenit: ¿Es la globalización un peligro, una amenaza o una oportunidad?

Jesús Villagrasa: Es un hecho, un dato; un fenómeno aparentemente irresistible e irreversible y que va a adquirir cada vez mayor relieve. No es un hecho fatal porque es fruto de las opciones libres: como todas las cosas humanas, está cargada de promesas y oportunidades, pero también de serios peligros. El Papa lo llamó hace unos meses “gran signo de nuestro tiempo”. La Iglesia está leyendo atentamente este signo, y con su doctrina social ofrece principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción. En el libro he querido recoger los principales. La globalización es ante todo un reto moral, porque se juegan demasiadas cosas importantes para el destino del hombre, y hay que aprovechar las oportunidades y evitar sus inconvenientes.

Zenit: El Papa habla de aspectos positivos y negativos en la globalización. ¿Cuáles son según usted?

Jesús Villagrasa: Siendo la globalización un fenómeno tan complejo, habría que distinguir al menos tres dimensiones: técnico-económica, sociopolítica y cultural. Pero, mezclando un poco todo, parecen elementos positivos el incremento de la eficiencia y de la producción, las intensas relaciones entre los países y las culturas, el fortalecimiento del proceso de unidad de los pueblos, las nuevas posibilidades para desplegar la solidaridad con los miembros menos favorecidos de la familia humana. Son riesgos la prepotencia de la economía sobre cualquier otro valor humano y que deja a las culturas sin alma; la lógica mercantilista que, con su injusta competencia, agranda el abismo entre ricos y pobres; los grandes poderes que tienden a configurar monopolios, anulan las soberanías nacionales, uniforman los modelos culturales... De todos modos, es mejor hacer estas consideraciones en concreto: este aspecto de la actual globalización, ¿para quién es positivo?

Zenit: Los críticos de la globalización la ven como una fatalidad controlada por pocos grupos de poder. ¿No hay manera de romper este sistema “perverso”?

Jesús Villagrasa: La globalización no es “intrínsecamente perversa”. No es justo achacarle la responsabilidad de todos los males presentes. Tampoco es un proceso fatal. Los procesos históricos y culturales dependen, hasta cierto punto, de la libertad de los hombres. Y está también la

providencia de Dios. Dudo mucho que la globalización sea un proceso “controlado”. Hay, ciertamente, grandes grupos de poder que ejercen fuertes, aunque ocultas, tiranías. La globalización no necesariamente debe llevar a nuevas oligarquías. Podrá parecer simplista, pero creo que la manera de romper, donde los haya, “sistemas perversos” es la evangelización: el compromiso evangélico de los cristianos en la economía, en la política, en el diseño de legislaciones, en la educación, en los medios de comunicación... No hay recetas, pero los principios de la doctrina social de la Iglesia adquieren en el nuevo contexto globalizado una relevancia extraordinaria.

Zenit: Esta lectura teológica de la realidad, ¿es posible de proponer?

Jesús Villagrasa: No veo otra mejor. En sí mismo, el fenómeno de la globalización tiene mucho futuro porque va de acuerdo con la naturaleza humana: los hombres aspiramos a la comunión y a la comunicación con los demás. Por su origen y por su destino, los hombres estamos llamados a formar una sola familia, como “hijos de Eva” y como “hijos del Padre que está en los cielos”. Pero Dios pone en manos del hombre su destino y su futuro. Somos nosotros, con su ayuda, los constructores de esta “familia humana” y de la “comunidad de naciones”. Algo nada fácil, porque el pecado y sus secuelas globales son patentes. En la construcción de la torre de Babel los hombres aspiraron a la unidad “global” y les fue mal. Por ahora, la globalización parece ser un fenómeno babélico:

prescindiendo de Dios, se ahondan las divisiones entre los hombres. Pero Dios puede hacer lo que los hombres solos no podemos hacer sin él: reunir a la humanidad en una familia. La Iglesia, sacramento de unidad del género humano, nació el día de Pentecostés y es una familia que habla todas las lenguas; los arquitectos del nuevo orden global, aun los no creyentes, harían bien en escuchar su magisterio. Necesitamos una globalización pentecostal, no babélica.

Zenit: El Papa denuncia el peligro de la “uniformización”. Un peligro que usted llega a definir como “imperialismo cultural”. ¿Cuál es la amenaza? ¿Cómo es posible evitarla?

Jesús Villagrasa: En su exhortación *Iglesia en América*, el Santo Padre advertía la imposición de nuevas escalas de valores, a menudo arbitrarios y materialistas, frente a los cuales es muy difícil mantener viva la adhesión a los valores del Evangelio y que destruyen los valores de las culturas locales en favor de una mal entendida homogeneización. Ahora bien, esta situación no se evita aislando las culturas o “folklorizándolas”. Las culturas necesitan “vida interna”, no aduanas o murallas. La Iglesia, con el anuncio del Evangelio y su universalidad católica, vivifica desde dentro a las culturas y sirve a una globalización cultural respetuosa de las diferencias. El reto para la Iglesia es viejo y nuevo: la inculturación, la transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas. La globalización pone en contacto

las religiones y las culturas, que son realidades vivas; fuera de algunos regímenes represivos se dan “juntas y revueltas”, cada una con su pretensión de validez. Las palabras mágicas de “tolerancia y dialogo” no solucionan nada; los problemas siguen abiertos. La tolerancia tiene su propio límite: determinar qué es intolerable. La tolerancia como “ideología”, no como virtud, es peligrosa porque es relativista y germen de totalitarismo. El diálogo, también entre las culturas, para ser auténtico debe discurrir dentro de unos criterios y debe estar fundado en la “gramática” del espíritu, que es la ley moral universal inscrita en el corazón humano. De nuevo, el magisterio de la Iglesia está dando unas orientaciones inapreciables.

Zenit: ¿No cree que en el fondo los contestatarios de Seattle tienen mucha razón?

Jesús Villagrasa: Entre ellos hay de todo. Una cierta unidad se percibió en el Foro Social Mundial celebrado en Porto Alegre a finales del pasado mes de enero. La declaración que hicieron los movimientos sociales conserva el tono ideológico de la vieja izquierda; sin embargo, el Foro Social de los Parlamentarios critica con acierto aspectos deficientes del sistema de mercado actual y se asocia a campañas muy laudables, que tienden a abolir la deuda de los países pobres, a favorecer sus exportaciones y a contrastar el desinterés de las multinacionales de los países ricos por el impacto de sus decisiones en los países pobres: en un contexto globalizado las multinacionales tienen que asumir la responsabilidad por las consecuencias globales

de sus decisiones. Sería un lamentable error identificar estas reivindicaciones y exigencias con las pretensiones utópicas de activistas violentos o “ignorantes”. De todos modos, creo que nadie ha puesto exigencias tan radicales como Juan Pablo II; él no es un crítico a ultranza de la globalización; su magisterio es muy luminoso porque es evangélico, realista y exigente, orientado a propuestas constructivas, razonables y operativas; no es un crítico “global” porque sabe ver tantas oportunidades latentes en este complejo y ambiguo fenómeno. (Zenit, 2021)

Hemos terminado aquí lo que hemos llamado *mediación de los hechos*. Para nosotros, estos aspectos considerados, y otros que ciertamente existen, constituyen lo que se suele llamar desde Juan XXIII (*Pacem in terris*) los “signos de los tiempos”. Sin embargo, ellos suelen ser ambiguos, por tanto, no se bastan a sí mismos; necesitan ser iluminados por la fe. Por eso nosotros vamos a hablar en el próximo capítulo, de la *mediación de la Palabra* o, *hermenéutica teológica*.

8. Mediación de la Palabra o hermenéutica interpretativa o teológica

Los profetas recibieron del Espíritu Santo un carisma que se llama *lumen propheticum*, “luz profética”, con la cual podían discernir el significado salvador de los hechos históricos. Con este carisma podían leer la historia y comprender la presencia de la acción de Dios en ella. Así se alimentaba la fe del Pueblo de Dios.

También hoy el Pueblo de Dios, de alguna manera, es iluminado para discernir los signos de los tiempos y la presencia de Dios en nuestra historia. La acción pastoral se funda precisamente en esta visión de la acción de Cristo y del Espíritu, quienes guían la historia hacia el cumplimiento del Reino. La palabra bíblica y el magisterio son puntos de referencia fundamentales para poder implementar una buena pastoral en cada época y en cada lugar.

En este capítulo queremos definir cuáles son los principios de fe que deben ayudarnos a interpretar los hechos de nuestra historia presente, a fin de implementar una pastoral adaptada a nuestra situación. Ciertamente, las realidades de la fe no cambian, pero los acontecimientos, sí; por eso, constantemente debemos interpelar la fe, para saber qué se debe acentuar de ella en el determinado momento en que se vive. La fe y la pastoral están en

continua atención y búsqueda de “lo que el Espíritu les dice a las Iglesias” (Ap 2:29).

8.1. DE DÓNDE VENIMOS: LA PASTORAL DE CRISTIANDAD

Vamos a enumerar algunos de los principios pastorales que regían la pastoral de cristiandad de la que provenimos. Muchos de estos principios están todavía en evolución, por eso es importante tenerlos en cuenta para saberlos orientar. Veamos brevemente cuáles eran.

a. El universo consta de dos realidades: una es material y otra espiritual. Esto que ciertamente es una verdad, sin embargo, era interpretado en forma de dualismo, es decir, de separación o yuxtaposición, en que la realidad espiritual está al lado de la realidad material. La realidad espiritual es inmensamente superior a la material. Esta debe estar subordinada, al servicio de la espiritual; por eso a veces se produce una especie de “absorción”, o de una “con-fusión” de las dos realidades. Ejemplos del dualismo son: la separación de alma y cuerpo; eternidad y tiempo; cielo y tierra; Iglesia y mundo; clero y laicado.

b. Hay una primacía de lo religioso sobre lo temporal, de tal manera que:

- ▶ lo temporal casi no tiene consistencia propia (todavía no se conoce la autonomía de los valores temporales);
- ▶ lo temporal existe en función de lo religioso.

c. Ser hombre es sinónimo de ser cristiano: no se puede ser hombre verdadero fuera de la Iglesia (un ejemplo típico es la Inquisición).

d. Se es cristiano, o sea, se entra y vive en la Iglesia esencialmente por los sacramentos. De ahí la gran importancia de la recepción de los sacramentos sobre todo otro acto pastoral. Como reacción al protestantismo, en los sacramentos se acentúa el *opus operatum*, es decir, la eficacia de Cristo, sobre el *opus operantis*, es decir, la cooperación del sujeto. Se le da menos importancia a la fe para ser cristiano, bastan los sacramentos. Importa menos la práctica de la caridad y de la justicia, lo que importa realmente son los sacramentos.

e. El modelo del cristiano es el cristiano cumplidor.

f. La con-fusión entre lo humano y lo cristiano produce la con-fusión entre la sociedad y la Iglesia (de ahí el patronato, los estados confesionales, etcétera): el poder económico, político, social y cultural mantiene la Iglesia.

g. Prácticamente el clero es la Iglesia; los laicos son solamente pasivos receptores de los sacramentos. Se ve, por ejemplo, que la liturgia la hacen los clérigos; el presbiterio va separado de la nave; el latín es la lengua sagrada, las otras lenguas son profanas y, por tanto, no se puede traducir la Biblia ni la liturgia.

Como ejemplo, especialmente de esto último, voy a citar un texto que ciertamente habrá que interpretarlo en su contexto histórico:

La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, regido por pastores: sociedad en cuyo seno existen jefes con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar. De lo que resulta que esta sociedad es esencialmente una sociedad desigual, es decir, una sociedad compuesta de distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que tienen un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de los fieles. Y las categorías son de tal modo distintas unas de otras, que solo en la categoría pastoral residen la autoridad y el derecho necesarios para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad, mientras que la multitud no tiene otro deber sino el dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores. (Pío X, citado en Calvo, 1986)

Evidentemente, hay que leer los textos pastorales de otras épocas en su contexto histórico y no a la luz de las opciones actuales. A nosotros, el texto nos sirve para comprender de dónde venimos.

8.2. EL CAMBIO PASTORAL DEL VATICANO II

El punto de referencia histórico del cambio pastoral es el Concilio Vaticano II.

Los precedentes

El Concilio Vaticano II no nació de la nada. El Espíritu Santo lo fue preparando a través de muchos acontecimientos y personas que cooperaron en su realización. Nombremos los principales.

Durante las décadas que precedieron al Concilio, se venían gestando algunos movimientos pastorales renovadores e intensas reflexiones teológicas, que lo prepararon. Recordamos ante todo el movimiento bíblico, que se gestó entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. De igual manera, el movimiento litúrgico.

Tanto el movimiento bíblico como el movimiento litúrgico tuvieron su gran propulsor en el Papa san Pío X, quien permitió la traducción de la Biblia y promovió el uso del llamado “misalito” para los laicos y los primeros pasos en las reformas litúrgicas.

El movimiento bíblico y el litúrgico tuvieron el gran mérito de hacer descubrir la centralidad de Jesucristo en la vida cristiana. Toda la Biblia es tensión hacia Cristo que va a venir, o toma su dinámica de Cristo que vino y vendrá. En el año 1961, los catequetas reunidos en congreso en Eichstätt hablaron por primera vez del “cristocentrismo”.

Los teólogos de aquella época centraban sus estudios sobre el cuerpo místico de Cristo, estudios que culminaron y prosiguieron con la gran encíclica del Papa Pío XII *Mystici corporis Christi*.

Estos movimientos y reflexiones teológicas y pastorales tuvieron un influjo muy grande en la gestación del

Concilio Vaticano II. El movimiento bíblico maduró en la constitución *Dei Verbum*; el movimiento litúrgico dio origen a la constitución *Sacrosanctum Concilium*.

La doctrina del cuerpo místico llevó a superar la visión eclesiológica de tipo jurídico, que había imperado en la eclesiología y en la pastoral, para desembocar en una eclesiología cristocéntrica y mistérica que hace descubrir el misterio de la Iglesia como continuadora de la misión de Cristo en el mundo.

Por su parte, la Acción Católica, promovida por los Papas Pío XI y Pío XII, despertó el sentido de Iglesia en muchos laicos, al reflexionar sobre los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Este despertar concluyó en la constitución *Lumen gentium*, en la que se proclama a la Iglesia como “Pueblo de Dios”: desde ese momento la Iglesia no se mirará desde el sacramento del orden, sino desde el bautismo y la confirmación. Al mismo tiempo, el hecho de que la Acción Católica impulsaba al laico a llevar su acción en el mundo y en la sociedad con el lema de *Viva Cristo Rey*, condujo a la Iglesia en Concilio a plantearse la realidad de su inserción en el mundo para instaurar con él el Reino de Dios. Así nace la cuarta constitución, *Gaudium et spes*. Como se ve, el Concilio es también fruto del laicado. A partir de estas cuatro constituciones se fue dibujando una nueva forma de pastoral.

Se suele llamar *pastoral de la Encarnación*.

¿Iglesia, qué dices de ti misma?

La finalidad del Concilio fue claramente señalada por el Papa Juan XXIII al convocarlo: la *puesta al día* de la Iglesia, o como se decía en aquella época con palabra italiana, *aggiornamento*; y en segundo lugar, la atención a los *signos de los tiempos*.

La gran pregunta que se planteó el Concilio fue la siguiente: “¿Iglesia, qué dices de ti misma?”; así la expresó el mismo Papa Juan XXIII y se repitió constantemente en el Aula Conciliar (Ramos, 1996, p. 59). La respuesta se buscó en dos direcciones, como lo señaló constantemente el cardenal Suenens: mirar a la Iglesia *ad intra*, hacia adentro, y mirar a la Iglesia *ad extra*, hacia afuera. En realidad, este planteamiento del cardenal tuvo su origen en el radiomensaje del Papa *La grande aspettazione*, en el que proclamaba que la Iglesia es un misterio hacia dentro y hacia fuera.

A partir de este planteamiento nacieron dos constituciones: *Lumen gentium*, que mira a la Iglesia en su interior, en su ser constitutivo, y la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que se preocupa de la Iglesia en su misión y en su actuar en el mundo. Mientras la *Lumen gentium* es el punto de partida, la *Gaudium et spes* es su punto de llegada. Por esta razón, *Lumen gentium* es una constitución dogmática, en cambio *Gaudium et spes* es una constitución pastoral.

La comunidad eclesial vivió en este acontecimiento un momento privilegiado de autocomprensión.

Comprendió:

- ▶ el misterio de su existir en el tiempo y su responsabilidad frente a la historia (superación del dualismo);
- ▶ su tarea de evangelizar y salvar en el quehacer de cada día, no solamente por los sacramentos;
- ▶ las nuevas dimensiones de su misión, que consisten en estar al servicio del Reino y del hombre-en-situación. El Papa Pablo VI resumió así el Concilio en el discurso de clausura del 7 de diciembre de 1965:

... toda esta riqueza doctrinal del Concilio se orienta en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado como la sirvienta de la humanidad... Todo esto ¿ha desviado, acaso, la mente de la Iglesia en el Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado, no; vuelto, sí... Este mismo interés no está jamás separado del interés religioso más auténtico, debido a la caridad, que únicamente lo inspira (y donde está la caridad, allí está Dios), o a la unión de los valores humanos y temporales con aquellos propiamente espirituales, religiosos y eternos, afirmada y promovida siempre por el Concilio. [El hombre que ama la Iglesia] es el hombre fenoménico, el hombre que ríe, el hombre que llora, el hombre que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre en expectativa de algo...

La preocupación por el hombre de que hablan el Concilio y el Papa Pablo VI se suele llamar “giro antropológico de la pastoral”.

Podríamos resumir el Concilio con estas tres palabras:

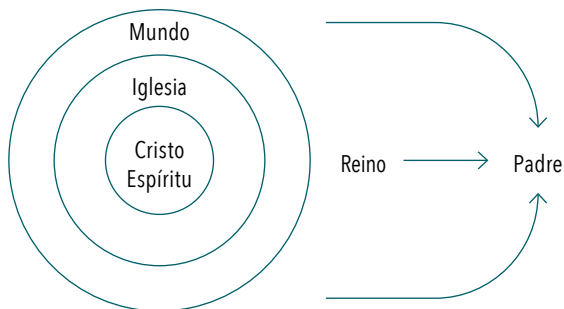
IGLESIA MUNDO REINO

Para comprender mejor las diferencias entre la pastoral de cristiandad y la pastoral de la Encarnación, podemos observar los siguientes esquemas.

En la pastoral de cristiandad (dualista), Dios Padre, Cristo y su Espíritu son pensados como que actúan sobre la Iglesia y esta, a su vez, actúa sobre el mundo, que le retribuye sirviéndole:



En la pastoral de la Encarnación, Cristo y su Espíritu actúan en la Iglesia y, por su ministerio, hacen que el mundo llegue a ser Reino en marcha hacia el Padre.



La teología narrativa

Uno de los principales méritos del Concilio Vaticano II es haber descubierto el rol de las comunidades de la Iglesia en la historia humana. Por eso, es llamado también el Concilio de la Historia. La reflexión eclesial se abrió así a la llamada teología narrativa.

En el momento presente nos encontramos fundamentalmente con dos enfoques teológicos complementarios.

- ▶ La teología dialéctica, que proviene de la época escolástica; y
- ▶ La teología histórica o narrativa, desarrollada desde el Vaticano II.

La primera orientación considera la verdad desde el punto de vista del *logos* griego, conceptuándola como “verdad información teológica”.

En cambio, la segunda teología narrativa considera la verdad desde el punto de vista del *dabar* hebreo, es decir, de la “verdad acontecimiento”.

La verdad *logos* tiende a ser cerrada, porque define; por ejemplo, el misterio de la Encarnación.

La verdad acontecimiento, en cambio, es abierta al cambio, a lo que viene, a las sorpresas de Dios. Al mismo tiempo, se presenta como muy conforme a la cultura moderna, que es más sensible a lo histórico y a lo existencial, al protagonismo del sujeto.

Esto no significa que haya contradicción entre las dos visiones teológicas, ambas son complementarias.

Se llama “teología narrativa” porque se organiza a partir de la Historia de la Salvación; por tanto, es fuertemente bíblica. Por ser historia comprende evidentemente presente, pasado y futuro.

Bruno Forte llama “compañía” al presente, porque los hombres convivimos y peregrinamos juntos hacia la Tierra prometida del Reino.

Al pasado se le llama “memoria”, porque en la mochila del cristiano se conserva el recuerdo de los grandes acontecimientos salvadores que han sucedido en la historia pasada.

El futuro está preñado de la “profecía” de un encuentro con el Señor que viene hacia el hombre que camina en la historia. Algunas profecías y promesas ya se han cumplido y estas nos aseguran el cumplimiento de aquellas que todavía no se han realizado. Por eso, el hombre siempre vive en continuo adviento del encuentro con el Señor, que lo llama hacia sí. Camina hacia el futuro de las promesas con sus sorpresas.

El Concilio de la Historia

Dijimos anteriormente que el Concilio Vaticano II es el concilio de la historia. En primer lugar, lo es por su vigorosa preocupación por el momento presente. La conciencia del hoy histórico interpela la pastoral de la Iglesia. Las grandes preguntas del Concilio: “¿Qué es la Iglesia? ¿Cuál es la tarea de la Iglesia?” están ligadas a la

necesidad de volver a reflexionar sobre la identidad y la misión del Pueblo de Dios a la luz de las urgencias del presente. Este es el significado de las dos constituciones conciliares sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y sobre la Iglesia y el mundo, *Gaudium et spes*.

La constitución *Lumen gentium* contesta a la pregunta: “¿Qué es la Iglesia?” y la constitución *Gaudium et spes* contesta a la otra pregunta “¿Cuál es la tarea de la Iglesia?” en el hoy histórico, frente a la humanidad que está viviendo ahora su *kairós*.

En segundo lugar, el Vaticano II es el Concilio de la historia porque mira también al pasado. Nos pone en actitud de escucha de la Palabra que está en los orígenes del Pueblo de Dios, la Palabra bíblica. Por eso los padres conciliares elaboraron la constitución *Dei Verbum*. El Concilio nos pone en una renovada percepción del primado de la Palabra de Dios en la Iglesia y en la existencia cristiana. La Palabra de la Escritura no es palabra muerta de un libro, sino que se hace viva porque ilumina permanentemente el acontecer histórico de todas las generaciones. Se hace viva hoy, porque bajo la acción del Espíritu, proyecta su luz en los hechos que acontecen en nuestras vidas y en las realidades que nos rodean. De esta manera, queda conectado el presente de la fe con su origen primero y fundante.

En tercer lugar, el Vaticano II se nos ofrece como Concilio de la historia porque redescubre la característica escatológica del Pueblo de Dios, como cualidad calificante de

toda su existencia. Todo su ser y su actividad del momento presente se proyecta hacia el *futuro de la promesa*. El futuro impregna no solamente la tarea de una renovación permanente de las estructuras y praxis eclesiales, sino también el ardor misionero de todos los bautizados y de la entera comunidad, y la necesidad del diálogo y de la apertura ecuménica. Por eso, la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* no solamente apunta a la celebración de los misterios pasados y presentes de la fe, sino que anticipa los últimos acontecimientos (#8).

Teología narrativa

EL CONCILIO VATICANO II ABRIÓ CAMINOS PARA LA TEOLOGÍA NARRATIVA		
Pasado	Presente	Futuro
<i>Dei Verbum</i>	<i>Lumen gentium, Gaudium et spes</i>	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
Memoria	Compañía - Comunión	Profecía - Adviento
Testimonio El testigo narra	Comunión al que escucha	Servicio que se involucra en un nuevo modo de vivir
Éxodo	Comunión	Adviento
Fe	Caridad	Esperanza

Teología

PASADO	PRESENTE	FUTURO
<i>Docta fides</i> Fe ilustrada	<i>Docta charitas</i> Caridad ilustrada	<i>Docta spes</i> Esperanza ilustrada

Liturgia

PASADO	PRESENTE	FUTURO
Liturgia de la Palabra: Narración de los acontecimientos salvadores	Convocación, Epiclesis, Consagración, Doxología, Comunión	Envío (<i>Missa</i>) Compromiso Servicio

Catequesis

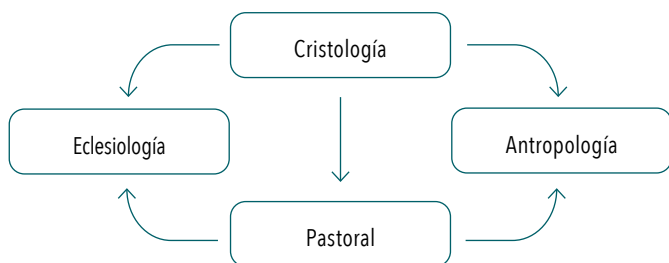
PASADO	PRESENTE	FUTURO
La catequesis narrativa es catequesis de testigos	que narran la fe al grupo, que también comparte su experiencia de fe.	Y se produce un nuevo modo de vivir: conversión, compromiso, sentido de la vida.

8.3. PAUTAS HERMENÉUTICAS DADAS POR PABLO VI Y JUAN PABLO II

Podemos resumir las pautas dadas, en las tres grandes verdades:

- La verdad sobre Cristo
- La verdad sobre la Iglesia
- La verdad sobre el hombre

Estas tres verdades iluminan las opciones pastorales de la comunidad eclesial de hoy. Así lo expresa el gráfico.



8.3.I. LA VERDAD SOBRE CRISTO

El centro de la pastoral es Cristo: se trata del cristocentrismo.

Su mediación:

- ▶ Nos lleva al Padre y nos da el Espíritu.
- ▶ Nos lleva al hombre: clarifica quién es el hombre. El documento de Santo Domingo dice al respecto: “En virtud de la encarnación, Cristo se ha unido en cierto modo a todo hombre. Es la perfecta revelación del hombre al propio hombre” (#13b).

Cristo es la revelación del amor de Dios para el hombre: “Pero ahora se ha manifestado la bondad de Dios, nuestro Salvador, y su amor a los hombres” (Tito 3:4).

El amor de Dios tiene una formidable característica, la de ser “misericordioso”. La misericordia hay que tomarla en su significado etimológico, “*miser*” y “*cor*”: corazón que se inclina hacia el más miserable, el más pobre, el más humilde, el más pequeño. Por eso, Jesús pastor revela a Dios Padre que privilegia su amor hacia el pecador, el pobre, el oprimido, el desterrado, el despreciado, el extranjero, el enfermo, el niño, el huérfano, la mujer, la viuda. “Padre

de los pobres, del huérfano y de la viuda, que están bajo su protección amorosa” (Sal 68:6).

Preguntémosnos ahora qué aspectos de la cristología y de la soteriología necesita particularmente la pastoral de hoy.

8.3.1.1. El misterio de la Encarnación (cristología)

Cristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre en virtud de la unión hipostática, es decir, de la unión de lo divino y lo humano en su persona (hipóstasis) de Hijo de Dios. Así se hace posible la realización del plan de Dios: “Este es el plan que Dios había proyectado realizar por Cristo, cuando llegase el momento culminante: hacer que todas las cosas tuviesen a Cristo por cabeza, las del cielo y las de la tierra” (Ef 1:9b).

Este misterio es muy importante para nuestra pastoral, porque nos hace superar la visión dualista de la pastoral de cristiandad. En nuestra pastoral aplicamos el principio de Calcedonia que se formula así:

Unir sin confundir

Distinguir sin separar

Las realidades espirituales y materiales se distinguen; sin embargo, están unidas e integradas. Cada una es válida en sí, por eso se distinguen, son autónomas y no se con-funden; pero no se deben separar. Su origen y su término es el único Dios.

Sin embargo, hay una hermenéutica materialista que ha reducido el contenido de la Biblia.

Aplicando en la pastoral el principio de Calcedonia, se superan dos escollos:

- ▶ el horizontalismo o sociologismo, es decir, el compromiso con la historia, olvidando la escatología, la trascendencia y la oración;
- ▶ el espiritualismo, que olvida el compromiso con los problemas del hombre y de la historia. Al respecto, es interesante recordar también el principio de san Ireneo: “Lo que no es asumido [por Cristo] no es redimido”.

Para la pastoral es importante tener siempre presente que, en la realización de la encarnación, Dios ha asociado a su acción la participación de una mujer: la Virgen María. Es el matiz mariano y femenino de la pastoral.

8.3.1.2. El Misterio Pascual (soteriología)

Además del dinamismo de la Encarnación, Cristo infundió en la historia el dinamismo pascual, que supone el cambio de situaciones menos humanas a situaciones más humanas, en la línea de la filiación de Dios:

- ▶ del pecado a la vida gratuita (la gracia);
- ▶ de la perdición a la salvación;
- ▶ de la muerte a la resurrección;
- ▶ de todo lo que es muerte a la vida (enfermedades, ignorancia, lo que es menos humano);

- ▶ es un proceso de liberación integral: “Todo el hombre y todos los hombres” (Populorum progressio, #14).

El Misterio Pascual es también tarea para el cristiano frente a la creación (ecología)⁵¹. Dice el documento de Santo Domingo:

La mentalidad propia de la visión cristiana tiene su base en la Sagrada Escritura, que considera la tierra y los elementos de la naturaleza ante todo como aliados del pueblo de Dios e instrumentos de nuestra salvación. La resurrección de Jesucristo sitúa de nuevo a la humanidad ante la misión de liberar a toda la creación, que ha de ser transformada en nuevo cielo y nueva tierra, donde tenga su morada la justicia. (#173)

8.3.1.3. El misterio trinitario

Cristo nos introduce en el misterio trinitario. El cristocentrismo no puede detenerse en Cristo, sino que es puente hacia la Trinidad. Del misterio trinitario la pastoral necesita acentuar:

- ▶ que Dios es comunión de personas; esto incide en los temas pastorales de persona y comunidad;
- ▶ que Dios es comunión en misión: la pastoral de cristiandad acentuaba el aspecto de comunión trinitaria, pero poquísimamente se preocupaba de la misión trinitaria. El Vaticano II (LG, #1) acentúa la misión: el

51 Cf. LS #62-100.

Padre envía al Hijo y el Hijo, desde el seno del Padre, envía al Espíritu.

8.3.1.4. El acontecimiento de Pentecostés

El fruto primero de la Pascua es la misión o envío del Espíritu. El Espíritu realiza la convocación de la humanidad para construir la comunión universal: él es el Amor Persona. Podríamos señalarlo como lo femenino en Dios: como la mujer es el corazón del hogar, así el Espíritu es el Amor en Dios. Es llamativo el hecho que en hebreo “Espíritu” se dice *ruah* y es femenino.

De este acontecimiento brota el llamado a la reconciliación y unión de los hombres en todos los niveles: razas, países, sociedad, clases sociales, religiones y el empeño ecuménico.

En el seno de la Iglesia, la acción del Espíritu hace la comunión, crea la colegialidad episcopal, el presbiterio, las comunidades eclesiales, etcétera.

Él es fuente de la santidad y de todos los demás carismas personales y comunitarios, como los movimientos, los institutos seculares, la vida religiosa.

Es importantísimo en la pastoral no omitir la acción del Espíritu, para no caer en la exasperación de la institución: organización eclesiástica, código de derecho canónico, los sacramentos mismos, etcétera. Estas realidades son verdaderas y necesarias, pero no son absolutas ni excluyentes. El Espíritu obra más allá de las instituciones, como se ve en los Hechos de los Apóstoles: por ejemplo, Hch 10:47, cuando Pedro bautiza a unos

paganos reunidos con Cornelio, quienes recibieron el Espíritu Santo antes del sacramento. Probablemente, ciertas tensiones eclesiales, como entre obispo diocesano y Conferencia Episcopal, entre religiosos y diócesis, entre párroco y ciertas situaciones irregulares de algunos fieles, entre otras, provengan de no tener clara la relación entre lo institucional y los carismas, y viceversa.

Por un lado, la acción del Espíritu Santo perfecciona y equilibra el cristocentrismo; y, por otro lado, a los que exageran lo carismático hay que recordarles que el Salvador es Jesucristo y no el Espíritu Santo. El obispo tiene también la misión de valorar, aunar y discernir los carismas.

8.3.1.5. La escatología

Pascua y Pentecostés introducen en la historia humana un nuevo dinamismo que la conduce hacia la escatología o últimos acontecimientos: hacia el Reino definitivo, hacia el Padre, en quien todo recibe su pleno cumplimiento.

La liberación y la comunión comienzan en la historia y serán plenas en la escatología. La escatología ya está presente: es la Encarnación, la Pascua y Pentecostés, que se realizan en la historia y culminan más allá de ella.

El compromiso cristiano con la historia puede ser tal, solamente si se tiene una visión escatológica; sin esta visión, la historia no tiene futuro, ni trascendencia y, por tanto, es ideología. Es aquí donde han caído algunos agentes pastorales que hicieron una pastoral puramente horizontalista o socialista o política.

Los hechos que solemos llamar *signos de los tiempos* son importantes y deben ser leídos a la luz de la Encarnación, de la Pascua, de Pentecostés y de la escatología.

8.3.2. LA VERDAD SOBRE LA IGLESIA

Ofrecemos un punteo de los principios teológicos principales de la eclesiología del Vaticano II que fundamentan una buena pastoral para nuestros tiempos.

- a. El Concilio Vaticano II comienza la presentación de la Iglesia definiéndola como Pueblo de Dios, que peregrina en el tiempo hacia el Reino (LG, #9). Se supera el clericalismo dualista. La Iglesia se mira desde el bautismo, mientras antes era mirada desde el sacramento del orden.
- b. La Iglesia es señalada como una comunidad, una comunión en construcción; es fraternidad, es *koinonía*, como un reflejo de la comunión trinitaria.
- c. La Iglesia es una comunidad ministerial, es decir, en su seno existen diferentes servicios. Hay instituciones que vienen de Cristo y carismas que vienen del Espíritu. Posee instituciones como los pastores, la Biblia, los sacramentos, etcétera.

Posee la riqueza de los carismas personales y comunitarios, como ser catequista, animador de comunidades, miembro de un movimiento, instituto o congregación religiosa.

Es siempre un desafío pastoral armonizar los ministerios, las instituciones y los carismas.

El documento de Santo Domingo dice al respecto:

Es el Espíritu el que nos da la posibilidad de reconocer a Jesús como Señor y nos lleva a construir la unidad de la Iglesia desde distintos carismas que él nos confía para provecho común. (#65)

Así el ministerio salvífico de Cristo se actualiza a través del servicio de cada uno de nosotros. Existimos y servimos en una Iglesia rica en ministerios. (#66)

- d. La Iglesia es una comunidad profética, sacerdotal y testimonial como Jesús pastor que es profeta, rey-servidor y sacerdote; por eso, ella lee la Biblia, celebra la liturgia, vive la comunión y el servicio (*koinonía* y *diaconía*).
- e. La Iglesia es una comunidad enviada (GS, #58): se subraya la tarea misionera; se supera el pasivismo del simple cumplimiento laical.
- f. La Iglesia es una comunidad encarnada: está en el mundo, en la historia, y es para el mundo, como el mundo es para el Reino. Se hace imprescindible el rol del laico (ver los temas de *Gaudium et spes* y de Medellín).
- g. La Iglesia es una comunidad servidora (*diaconía*), es servidora del hombre para su promoción humana y

su evangelización. Pablo VI la llama *servienta de la humanidad* (GS, #3). Se supera el triunfalismo dualista.

- h. La Iglesia es una comunidad que se libera y que libera, comenzando por el pecado y promoviendo la vida.
- i. Al llegar a este punto, como lo hace el Concilio Vaticano II, es necesario recordar el misterio mariano. En América Latina, especialmente, la pastoral tiene que tomar muy en cuenta la arraigada devoción a María de nuestros pueblos. Toda la pastoral deberá tener matiz mariano. Es también un elemento firme de identificación católica. María es el eje alrededor del cual gira todo el Primer Testamento y el Nuevo Testamento. Ella resume todas las aspiraciones del pueblo judío y es la maravillosa imagen de la Iglesia, nuevo Pueblo de Dios.

8.3.3. LA VERDAD SOBRE EL HOMBRE

Presentamos aquí también un punteo que proviene de los documentos del magisterio pontificio y episcopal.

- a. Juan Pablo II siempre habló vinculando a Cristo con el hombre. Así lo hizo en el discurso inaugural del pontificado, en el de *Puebla*, en la encíclica *Redemptor hominis*, en *Santo Domingo*. En *Christifideles laici* dice: “Cristo es el único camino a recorrer si se quiere reconocer al hombre en su verdad completa y exaltarlo en sus valores” (#34).

- b. El hombre es persona a semejanza de Dios. Es persona irreplicable, es valor supremo de la creación; es lo trascendente en la creación visible. En esto consiste su imagen y semejanza con Dios, de que habla el Gn 1:26. Es maravilloso proclamar el Salmo 8 sobre la grandeza del hombre.
- c. Los derechos de la persona son anteriores a cualquier otro valor o código legislativo: el derecho se funda en el ser y no en la ley.
- d. Cristo se encarnó en vista de la persona humana, aunque era pecadora. Centramos la salvación en la persona y no en el alma: sería dualismo y espiritualismo.
- e. Toda persona humana tiene como destino realizarse “como hombre-hijo de Dios”, a semejanza de Cristo. Es su dinamismo trascendente. Se debe respetar este derecho primordial.
- f. El hombre está en un proceso continuo de crecimiento; es un ser dinámico, sujeto de liberación, lo que permite pensar que no se le pueden aplicar esquemas pastorales hechos, rígidos y fijos. Por esto existe una historia comunitaria y personal hacia el Reino o, mejor, reinado de Dios: el reinado no es una estructura, sino una situación relacional.

Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “El designio de Dios comporta una ‘pedagogía divina’ particular: Dios se comunica gradualmente al hombre, lo prepara por etapas para acoger la Revelación sobrenatural.

San Ireneo de Lyon habla en varias ocasiones de esta pedagogía divina bajo la imagen de un mutuo acostumbrarse entre Dios y el hombre: ‘El Verbo de Dios ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del Hombre para acostumbrar al hombre a comprender a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre, según la voluntad del Padre’” (#53).

- g. La persona es anterior a la comunidad. La comunidad debe estar al servicio del desarrollo de cada persona (personalización y comunidad).
- h. La persona está hecha para vivir en comunión con otras personas, como Dios, que es comunión trinitaria. Las relaciones comunionales son las mismas que posee Cristo que es Hijo, Hermano y Señor:
 - comunión con el Padre, como Hijo;
 - comunión con los hombres, como hermano;
 - comunión con el cosmos y la historia, como Señor; este concepto renueva la visión de una creación estática por otra más dinámica.

Estas tres relaciones comunionales constituyen el reinado de Dios.

- i La Iglesia toma el camino del hombre, porque Cristo así lo tomó (RH, #18).
- j El Papa Juan XXIII señala como un signo de los tiempos el empeño por la promoción de la mujer. En este sentido, es importante la pastoral que desarrollemos

en la evangelización del misterio mariano. María es la más maravillosa promoción de la mujer que Dios mismo ha realizado.

8.4. QUÉ ES EVANGELIZAR

La palabra “evangelización” y el verbo “evangelizar” no se usaban en el vocabulario pastoral antes del Concilio Vaticano II. Tampoco los usaron los documentos conciliares. En ellos solamente encontramos las expresiones: “predicar” o “anunciar el evangelio”, “anunciar la buena noticia”. En el índice analítico de los documentos conciliares se encuentra la palabra “Evangelio”, pero no se halla la palabra “evangelización”.

Algunos años después del Concilio va apareciendo poco a poco el término “evangelizar”.

Conceptos parciales de evangelización

En un primer momento se solía distinguir entre preevangelización y evangelización. Así lo hacen, por ejemplo, Alfonso Nébreda y Casiano Floristán en su opúsculo *Evangelización y fe*. También el P. Beltrán Villegas, aquí en Chile, escribió un folleto que se titula *Evangelizar hoy* (1974). Estos autores han definido los términos que emplean, de esta manera: “La preevangelización es un estadio de preparación para el *kerigma*, que, tomando al hombre como es y donde está, hace posible un diálogo humano” (p. 11). Así la define Alfonso Nébreda, y en forma parecida, Casiano Floristán.

A su vez, Beltrán Villegas define la evangelización como “la invitación dirigida a los no cristianos a convertirse al Evangelio” (p. 15). Un poco más adelante, en la página 61, dice: “La acción de promoción del hombre no es evangelización”.

En otras palabras, para estos autores, la promoción del hombre es preevangelización; y la evangelización es el anuncio kerigmático, es decir, el primer anuncio catequístico de la fe que invita a la conversión y al cambio de vida para seguir a Cristo.

También se interpretó el término evangelización como contrapuesto a sacramentalización. Se decía que la pastoral debía preocuparse fundamentalmente de evangelizar y no de sacramentalizar. Es decir, se sentía la necesidad imperiosa de una catequesis que preparara a la persona a la conversión y a la fe en Cristo, antes de celebrar cualquier sacramento.

En esta concepción el término “catequesis” se interpretaba como segundo anuncio de la fe; o se entendía como profundización del credo cristiano entre aquellas personas que ya se habían convertido a Cristo, y ahora querían adentrarse en el conocimiento y la vivencia de su doctrina. Así se expresa Beltrán Villegas: “La catequesis consiste en una información doctrinal acerca del misterio de Dios (dogma) o respecto de nuestra acción (moral)” (p. 56).

EVANGELIZAR ANTES DE *EVANGELII NUNTIANDI*

Preevangelización: promoción humana

Evangelización: primer anuncio - kerigma

Sacramentalización: se opone a Evangelización

Catequesis: información y doctrinal moral

Pablo VI clarifica el concepto de evangelización

Así estaban las cosas cuando el Santo Padre Pablo VI, en 1975, nos regaló la admirable exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*.

Pablo VI había escuchado lo que dicen las Iglesias en la celebración del Sínodo de 1974 sobre la evangelización. En ese sínodo, cerca de 200 obispos de todas las naciones del mundo habían reflexionado y compartido lo que el Espíritu Santo realiza e interpela en sus Iglesias, acerca de la tarea evangelizadora.

El Papa, con su carisma de sabiduría, supo recoger, discernir y realizar un gesto de magisterio ordinario en un maravilloso documento.

En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* se superaron los conceptos de preevangelización, evangelización y catequesis de que hemos hablado anteriormente. En realidad, aquellos términos eran empleados con cierto contenido dualista: se separaban los aspectos de la promoción humana de la evangelización; se separaba también la evangelización de la catequesis y se creaba una

dicotomía entre la evangelización y la sacramentalización. Todo resultaba fragmentado y no se veía la unión que existe entre estas actividades pastorales. Se pensaba solamente en un nexo de sucesión temporal.

En cambio, con Pablo VI se logra una síntesis maravillosa, porque todos los elementos pastorales son vistos en la unidad de un único proceso que se llama evangelización. Evangelizar es la tarea misma de la Iglesia, su dicha y su vocación (EN, #14).

En este sentido, la evangelización está profundamente ligada a la pastoral. Desde este punto de vista, podríamos afirmar que la pastoral es el modo de evangelizar hoy y aquí.

Evangelizar, en el pensamiento del Santo Padre, es una acción compleja, difícil de definir: “Ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización” (EN, #17).

En el número 24, el Santo Padre describe, en pocas palabras, los elementos que entran en la acción evangelizadora: la renovación de la humanidad; el testimonio; el anuncio explícito de Jesucristo; la adhesión del corazón a su Persona; la entrada en la comunidad; la acogida de los signos sacramentales; las iniciativas de apostolado y servicio a los hombres.

Pablo VI invita a superar las separaciones y dicotomías entre preevangelización y evangelización; entre evangelización y sacramentalización; entre promoción humana y anuncio explícito de Jesucristo; entre *kerigma* y catequesis, etcétera.

Todavía podemos encontrar agentes pastorales que se mueven incómodamente en opciones de este tipo, contrastantes y a veces excluyentes. Dicen, por ejemplo, que *primero* hay que realizar una promoción humana y *después* se procederá al anuncio de Jesucristo; todavía se afirma que hay que evangelizar y *no* sacramentalizar; como si los sacramentos no exigieran una catequesis previa y como si el anuncio no debiera culminar en las celebraciones de la fe. A veces se desconecta la catequesis de la celebración o se separa de la vida el sacramento.

Dice el Papa: “Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad, son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros” (EN, #24).

Evangelizar las culturas

Para superar las dicotomías en la pastoral, importa mucho entender la evangelización como una encarnación. La encarnación es el acontecimiento fundamental de Cristo, que une definitivamente lo divino y lo humano en su Persona. Este acontecimiento extraordinario no solamente alcanza a la persona de Jesús, sino que inunda maravillosamente todo lo humano. Todo lo humano, menos el pecado, sigue integrándose con lo divino del Hijo de Dios. La encarnación no es un hecho puntual en la historia, por el cual el Hijo de Dios se hizo hombre, sino que es un hecho dinámico que inunda toda la historia: porque Dios se hizo hombre para que el hombre se haga dios.

No se puede, por tanto, hablar de “humanizar, liberar” sin relacionarlo con Cristo; porque no es posible humanizar verdaderamente, ni liberar, sin Cristo. Puebla recuerda aquello de san Ireneo, que dice: “Lo que no es asumido, no es redimido” (#400).

El Papa expresa claramente esta idea cuando dice: “Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” (EN, #18).

Un poco más adelante, en el #20, el Papa explicita aún más su pensamiento, cuando dice: “Lo que importa es evangelizar –no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces– la cultura y las culturas del hombre”.

El Santo Padre piensa que la evangelización no es verdadera y profunda mientras no penetre y transforme la cultura: “La ruptura entre evangelización y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo” (EN, #20)

Para nosotros, los latinoamericanos, el documento de Puebla es el fiel reflejo de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. En efecto, el título proclama: “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. El eje del documento es la evangelización de las culturas latinoamericanas. A veces este eje es descuidado en favor de la prioridad de la opción por los pobres. Ciertamente, la opción por los pobres es un aspecto muy

importante –prioritario– en el documento de Puebla, pero no es su eje. El punto focal, para entender todo lo demás, es la evangelización de las culturas; el mismo de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. No pensarlo así es desenfocar y desequilibrar toda la pastoral.

A la luz de Puebla, la evangelización en América Latina tiene matices propios. Es la manera de leer la exhortación apostólica en nuestro continente, que podríamos formular así:

- ▶ Evangelizar es redimir integralmente (bautizar) con la fuerza del misterio pascual de Cristo, las culturas antiguas y nuevas, teniendo en cuenta la religiosidad popular (EN, #18, 20);
- ▶ Evangelizar es promover la dignidad del hombre y liberarlo de todas sus servidumbres e idolatrías (EN, #29, 30, 31);
- ▶ Evangelizar es hacer penetrar el evangelio de Cristo hasta los centros de decisión, “las fuentes inspiradoras y los modelos de la vida social y política” (EN, #19).

Ciertamente, todo esto lo leeremos también a la luz del *Documento de Santo Domingo*: “Enfocaremos el desafío del diálogo entre el Evangelio y los distintos elementos que conforman nuestras culturas para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús, hasta llegar a una cultura cristiana” (#22).

La evangelización es un proceso

En el pensamiento de Pablo VI la evangelización no es una acción; tampoco es una serie de acciones, como sería una predicación sobre Jesucristo o una misión en la población o en el campo. La evangelización es un proceso. Encontramos la descripción de este proceso en los números 21 al 24 de *Evangelii nuntiandi*.

En un proceso, normalmente, se distinguen diferentes etapas progresivas, que expresan un crecimiento. Esto no quiere decir que el proceso sea algo rígido. A veces, las etapas se sobreponen; otras veces, se constituyen en actitudes permanentes. Está claro que un proceso es siempre una realidad compleja y rica en valores.

Veamos cómo el Papa Pablo VI describe el proceso de la evangelización. Citamos sus mismas palabras. Es bueno observar que él usa adverbios y fraseologías que van señalando los diferentes pasos del proceso. Para una mejor comprensión, los vamos a numerar. Lo subrayado no corresponde al texto, lo hicimos para que se visualizaran mejor las etapas sucesivas.

- ▶ La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el *testimonio*... Un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunión de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno... Este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa...

un gesto inicial de evangelización... Todos los cristianos están llamados a este testimonio y, en este sentido, pueden ser verdaderos evangelizadores (EN, #21).

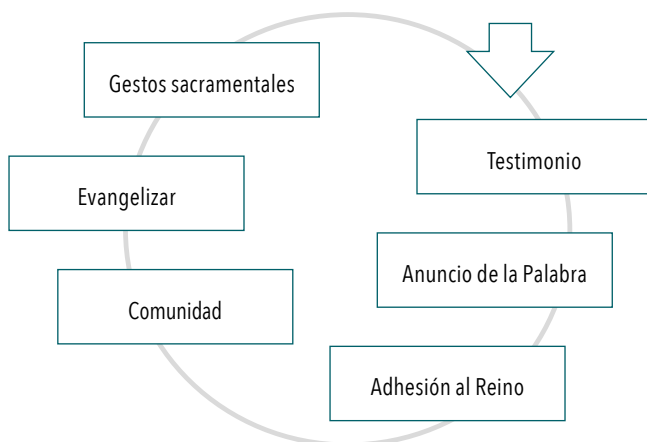
- ▶ Y sin embargo, esto sigue siendo insuficiente... La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida. No hay evangelización verdadera mientras no se *anuncie* el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios (EN, #22).
- ▶ [Cuando el anuncio es escuchado, produce] *adhesión* al Reino, es decir al “mundo nuevo”, a la nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio (EN, #23).
- ▶ Tal adhesión... se revela concretamente por medio de una entrada visible, en una *comunidad* de fieles. Así pues, aquellos cuya vida se transforma entran en una comunidad, que es en sí mismo signo... y sacramento... (EN, #23).
- ▶ Aquel que acoge el evangelio como Palabra que salva, lo traduce normalmente en *gestos sacramentales* (EN, #23).
- ▶ Finalmente, el que ha sido evangelizado, *evangeliza* a su vez. He aquí la prueba de la verdad, la piedra de toque de la evangelización” (EN, #24).

Esta evangelización se concreta en el testimonio del servicio cristiano y el anuncio del evangelio de Jesús. Esta última etapa enlaza nuevamente con la primera y se produce así un dinamismo, que podríamos imaginar como una espiral ascendente. El mismo Papa concluye esta descripción invitando “a componer constantemente estos elementos más bien que oponerlos entre sí, para tener la plena comprensión de la actividad evangelizadora de la Iglesia” (EN, #24).

Algo parecido al proceso descrito por el Papa Pablo VI encontramos también en otros documentos pastorales. Por ejemplo, en el decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia (#11-18); lo encontramos en *Catechesi tradendae* (#20-25) y en la encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (todo el capítulo V, #41-60); igualmente, lo hallamos en el *Directorio General para la Catequesis*, #38; asimismo en *Puebla*, #1007⁵².

52 Cf. *Documento de Aparecida* #286-300; EG #160-168; DC 2020, #66-74.

Etapas de la evangelización según Pablo VI:



Antes de seguir adelante es bueno clarificar la diferencia que hay entre evangelización y pastoral. La evangelización es la tarea de la Iglesia y la pastoral es el modo, la pedagogía, con que la comunidad eclesial realiza la evangelización.

8.5. LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Esta expresión fue creada por el Papa Juan Pablo II y pronunciada por primera vez en Haití el año 1983: “La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso, no de reevangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”.

Hablar de Nueva Evangelización es colocar inmediatamente el tema en relación con la cultura. La evangelización es nueva porque, como hemos visto anteriormente, surge una cultura nueva. Nótese que el Papa no habla de reevangelizar, sino de evangelizar de una manera nueva.

La Iglesia siempre vivió el desafío de evangelizar nuevas culturas. Lo primero fue integrar la fe cristiana en la cultura hebrea. Luego, vino el conflicto, llevado especialmente por Pablo, de inculturar la fe en el mundo griego. A continuación, fue la tarea del cristianismo en el mundo grecorromano. En la Edad Media, vino la conversión de los germanos. Con el mundo moderno se produjo la gran ruptura, que originó los numerosos intentos de una nueva integración hasta el Concilio Vaticano II. Aquí comienza nuestro desafío histórico.

Los misioneros de todos los tiempos tuvieron que enfrentar la tarea de evangelizar las culturas. En la situación de cristiandad, los cristianos confundieron el evangelio con la cultura occidental. Los misioneros anunciaban la fe junto con la cultura europea. Pocos entendieron la diferencia entre evangelio y cultura; un gran ejemplo de ello fueron san Cirilo y san Metodio entre los eslavos. Ricci lo fue entre los chinos. Nóbili en la India. Pero sus esfuerzos no fueron siempre comprendidos.

Hoy, en nuestro mundo pluralista, logramos ver mucho más claramente la distinción entre fe y cultura, que no es separación, sino integración (recordemos el principio

de Calcedonia). Hay pioneros de nuestros tiempos como Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar; tal vez habría que nombrar aquí también a los llamados “teólogos de la liberación”, aunque no siempre lograron satisfactoriamente su intento.

Al respecto es interesante la siguiente cita de Teilhard de Chardin: “El cristianismo es la savia que debe alimentar la cultura, de otro modo se volverá sarmiento seco”.

Procedamos a estudiar los elementos que constituyen la Nueva Evangelización. Veremos primero cuál es el objetivo; en segundo lugar, cómo inculturar la fe en el mundo de la subjetividad de nuestra época y en su búsqueda de intimidad; finalmente, abordaremos el tema de los métodos.

8.5.I. OBJETIVO AL QUE APUNTA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Ciertamente, el objetivo final de toda evangelización es llevar a las personas a Jesús. Seguir a Jesucristo es amar a Dios y al prójimo en una unidad, especialmente al necesitado, como enseña la parábola del buen samaritano.

El Papa Pablo VI, a la luz del Concilio Vaticano II –*Lumen gentium* y *Gaudium et spes*–, descubrió la misión de la Iglesia de ser sacramento de unidad; por eso, proclamó la civilización del amor.

Juan Pablo II comienza su pontificado con aquellas palabras: “No temáis: abrid las puertas a Cristo”. En su magisterio posterior hizo concreto el llamado de Pablo

VI a implantar la civilización del amor, hablando de la civilización de la solidaridad, del trabajo y de la paz.

Evangelizar la cultura de los hombres no significa otra cosa que hacerse presencia convocante del amor de Dios en Cristo al hombre (SD, #26-27)⁵³.

8.5.2. LOS DESTINATARIOS PROTAGONISTAS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

El Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris missio*, señala tres grupos de personas que son los destinatarios protagonistas de la Nueva Evangelización:

En primer lugar, la situación a la cual se dirige la actividad misionera de la Iglesia: pueblos, grupos humanos, contextos socioculturales donde Cristo y su Evangelio no son conocidos...

Hay también comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y de vida; irradian el testimonio del evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal. En ellas se desarrolla la actividad o atención pastoral de la Iglesia.

Se da, por último, una situación intermedia... donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una “nueva evangelización” o “reevangelización”. (#33)

53 Cf. EG, #69; DC 2020, #43.

8.5.3. LA RESPUESTA EVANGELIZADORA: EL VALOR DE LA SUBJETIVIDAD

Veámos en el capítulo anterior que la cultura electrónica nos hace descubrir el valor de la subjetividad. La Nueva Evangelización, al realizar su objetivo, no puede pasar por alto la mentalidad moderna, que aprecia inmensamente los aspectos subjetivos de la persona. Por eso, Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* dice que se debe evangelizar “tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios” (#20).

En la encíclica *Redemptor hominis*, Juan Pablo II declara que el camino de la Iglesia es el hombre, porque ese fue el camino del Verbo Encarnado. Y en su discurso en la UNESCO (1980), proclamó:

Para crear la cultura hay que considerar íntegramente, y hasta sus últimas consecuencias, al hombre, como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que afirmar al Hombre por él mismo, y no por otra razón; únicamente por él mismo! Más aún, hay que amar al hombre porque es hombre, hay que reivindicar el amor por el hombre en razón de la particular dignidad que posee.

Es impresionante el hecho de que en una cultura que manipula la verdad, la Iglesia centra su mensaje en el hombre. Desde la Ilustración hubo una identificación supuesta entre la verdad y el poder: el que tiene el poder tiene siempre razón, es decir, la verdad. El tema es delicado.

De todos modos, es cierto que hoy debemos inclinarnos más en la preocupación por el hombre que por asentar “verdades”. Hablo de verdades y no de la Verdad, porque ella es Dios, es el Verbo. Al respecto, recordemos también el discurso del Papa Pablo VI en la clausura del Concilio.

Para lograr esto se señalan como medios:

- ▶ La experiencia fundante de Dios en Jesucristo. Una experiencia progresiva, nunca acabada, que se realiza con la oración profunda y regular, el seguimiento espiritual, la vivencia cotidiana.
- ▶ La ineludible experiencia eclesial en las comunidades (CEBs) y en los movimientos, que sean fermento, sal y luz del mundo.
- ▶ Asumir urgentemente el llamado de la Iglesia en el Concilio Vaticano II para trabajar por el ecumenismo en el documento *Unitatis reintegratio*. Asimismo, el llamado del Documento de Santo Domingo y de los obispos de Chile.
- ▶ Influir en los ámbitos de la sociabilidad. Las relaciones sociales fundamentales son las familiares, económicas, políticas (la doctrina social de la Iglesia), pedagógicas y las comunicaciones sociales. También adquieren importancia las relaciones con la naturaleza: Jesús es la cabeza del cosmos, es el primogénito de la creación.

Al respecto, tomemos conciencia de que los hagiógrafos del Nuevo Testamento ya no miran la creación desde el Génesis y desde el Antiguo Testamento, sino desde

Jesucristo: así lo hace san Juan en el prólogo de su evangelio. Demasiado a menudo, en nuestras catequesis, seguimos con una visión veterotestamentaria de la creación.

Hemos hablado anteriormente del *crisocentrismo*. Démonos cuenta de cómo se relaciona con el antropocentrismo de la cultura moderna: Cristo es el Hombre.

8.5.4. LA RESPUESTA EVANGELIZADORA: EL VALOR DE LA INTIMIDAD

Probablemente, más que en otras épocas, en nuestra cultura buscamos la intimidad. Es también una huida de la masificación del mundo moderno. La pastoral, por tanto, siente la necesidad de profundizar en la vivencia comunitaria del cristianismo. Los documentos del magisterio llaman constantemente a construir comunidades, favorecer las relaciones interpersonales, lograr la comunión fraterna, como un reflejo de la misma vida de Dios, que es Trinidad, es decir, comunión e intimidad de Personas.

Hay que advertir, sin embargo, que la comunión no puede estar sola. Puede caer en el intimismo con todas las consecuencias de un grupo cerrado. Por tanto, debemos hablar de comunión y misión. La comunión y la misión son las dos realidades constituyentes de la Iglesia misma. No se pueden separar. La comunión es misionera y la misión es para la comunión.

Leemos en el Documento de Santo Domingo:

La Iglesia está llamada a vivir el dinamismo de comunión-misión. La comunión y la misión están profundamente

unidas entre sí; se compenentran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión. Siempre es el único e idéntico Espíritu el que convoca y une a la Iglesia y el que la envía a predicar el evangelio hasta los confines de la tierra. (#55 citando a ChL, #32)

Valorar solo la dimensión comunitaria lleva a una experiencia puramente psicológica: desarrolla la emoción y la afectividad. Dice Pedro Morandé: “Como sacramento de la presencia de Dios en la historia, la Iglesia no existe para la gratificación emocional de los que a ella pertenecen, sino para dar testimonio de la vida nueva que en ella se regala” (1984).

Por otro lado, destacar unilateralmente la dimensión misionera y profética reduce el cristianismo a un código moral de comportamientos.

Sigue diciendo Pedro Morandé: “Una evangelización desconectada de la realidad comunional-sacramental que es la Iglesia termina por convertirse en un discurso para el foro público, que expresa la indignación moral de quien se aleja de la realidad, porque ya la ha condenado irremisiblemente”.

El mensaje de la Iglesia no es ideología, si lo que afirma proviene del hecho de que ella es testigo de lo que dice. La credibilidad del anuncio proviene de su testimonio.

Por último, hay que tener presente que la comunión eclesial no fue confiada a la sabiduría de la organización, a la funcionalidad de las estructuras, a la eficacia de

los medios técnicos, a la disponibilidad de los medios económicos, al activismo de los agentes pastorales; ni siquiera a la predicación, a la catequesis y a la liturgia, sino a la caridad, al amor a Dios y a los hermanos ¡Esta es la comunión eclesial! La caridad, antes de definir el actuar de la Iglesia, define su ser profundo, su identidad. “Dios no quiere santificar y salvar a los hombres individualmente, sin una relación entre ellos, sino que quiere hacer de ellos un pueblo” (LG, #9).

CULTURA ELECTRÓNICA	RESPUESTA EVANGELIZADORA
Valoración de la subjetividad	El hombre - la persona más que verdades
Valoración de la intimidad	Comunidad en misión

8.5.5. LOS MÉTODOS PARA UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Si observamos la evangelización realizada por Jesús mismo, aprendemos muchas cosas admirables. Digamos algo que sea útil para nuestra pastoral de hoy.

Ante todo, Jesús no evangelizaba usando ningún libro, ni escribió ningún texto. Algunas veces citaba el Antiguo Testamento. Su predicación la realizó en contacto con la gente, a partir de las experiencias humanas y religiosas del pueblo. Sus admirables parábolas están sacadas de la vida, especialmente del trabajo de los hombres y de las mujeres. Propagaba la buena noticia por medio de la gente misma: enviaba a los apóstoles y a los discípulos y a

quienes sanaba, a veces les recomendaba que anunciaran lo que el Señor había hecho por ellos.

Métodos activos

Esta conducta de Jesús nos invita a superar una evangelización marcadamente centrada en lo conceptual y lo discursivo. Las culturas no se transforman principalmente por una supuesta “transmisión de información”, sino más bien por la incorporación o mutación de factores que tienen que ver con la afectividad y la acción. La mayoría de nuestra gente es más afectiva que conceptual, más práctica que abstracta. De ahí la importancia de aprender haciendo.

El racionalismo y el dualismo de la modernidad cartesiana eran “logocéntricos”: ponían el acento en el concepto y en la palabra. Dice el ya citado Pedro Morandé que esto se remedó malamente en América Latina; en circunstancias que el eje central de la constitución de la identidad de nuestros pueblos es el “rito”. El rito evoca la acción, más que el concepto, el *logos* o el discurso. Ciertamente, entre nuestra gente hay un grupo que es intelectual, pero no es la mayoría.

Por tanto, es preciso evaluar los medios de evangelización, acerca de la preponderancia de lo “discursivo”, con detrimento de la acción y del rito. Esto nos lleva a privilegiar los métodos de evangelización que tienen la visibilidad, la corporeidad, lo activo y lo sacramental del mensaje evangélico y su dimensión litúrgica. Así lo hace la religiosidad popular.

Así lo comprendieron nuestros hermanos evangélicos.

Métodos grupales, la Biblia en el centro y los MCS

En las páginas anteriores hemos hablado de la importancia de la comunidad. Esto nos invita a realizar una pastoral que privilegia los métodos grupales. En los grupos es posible recoger las informaciones, las experiencias, los intereses y los problemas de todos, como lo hacía Jesús entre la gente. Se suele llamar “comunicación circular”. También se habla de “comunicación en espiral”, porque cada vez que un grupo vuelve a encontrarse, hay nuevas experiencias que entregar.

Para una auténtica evangelización es necesario colocar la Biblia en el centro del grupo. La Biblia es Jesús mismo; especialmente si privilegiamos los evangelios, y, a partir de ellos, los demás libros del Nuevo y del Primer Testamento.

Cuando un grupo reflexiona sobre la palabra de Jesús e intercambia sus pensamientos, sus experiencias, sus vivencias y las proyecta a sus vidas, realiza una verdadera inculturación de la fe. Expresa la fe con sus propias palabras, con sus propias vivencias, aprende a valorar desde el evangelio, a denunciar el pecado del mundo, y la fe penetra realmente en la vida de las personas. A partir de esta experiencia evangélica nacen espontáneamente la oración y el compromiso.

Una de las preocupaciones muchas veces repetidas en los documentos magisteriales es el de la formación crítica frente a los medios de comunicación social (MCS). El Documento de Santo Domingo dice:

Conscientes de la extensión planetaria de la cultura actual, formaremos desde la educación católica y a todo nivel una conciencia crítica frente a los medios de comunicación social. Urge dotar de criterios de verdad para capacitar a la familia, para el uso de la TV, la prensa y la radio. (#277)

En este sentido, los métodos grupales de evangelización son también un gran medio para responder a dicha preocupación pastoral: ayudan a desarrollar la capacidad crítica de las personas que aprendieron a mirar la vida con el Evangelio.

9. La mediación práctica

Hasta aquí hemos logrado descubrir cómo discernir la acción de Dios en nuestra pastoral. Lo debemos hacer interrogando los hechos de la historia, iluminados con la Palabra de Dios, porque Dios se revela con hechos y palabras (mediación de los hechos y mediación de la Palabra). Estamos en el umbral que nos permitirá pasar a la acción. Se trata de lo que llamamos mediación práctica.

En este capítulo veremos, en primer lugar, cómo se planifica una acción pastoral; en segundo lugar, hablaremos de “Las estructuras pastorales”.

9.1. LA PLANIFICACIÓN PASTORAL

La planificación pastoral es un medio que permite la búsqueda y la realización concreta de los planes salvadores de Dios. Nos hace aptos colaboradores de la acción que Cristo realiza en la historia y de los impulsos del Espíritu Santo que nos conducen hacia el Reino definitivo. Nos ponemos a su disposición como instrumentos históricos de su acción.

La planificación nos lleva a examinar constantemente la realidad y a buscar nuevas ideas, es decir, ayuda a la renovación de nuestros grupos y comunidades de la Iglesia. Para realizar una buena planificación pastoral hay que ejecutar una serie de pasos. Los describimos brevemente,

inspirándonos en el libro *Manual de planificación pastoral* de CEPLANE (1985).

Primer paso: Motivar

Lo primero que hay que hacer es despertar el interés de las personas que serán involucradas en la planificación. Se puede hacer partiendo de alguna necesidad o interés que se percibe o intuye. Una vez motivadas las personas, se pasa al momento siguiente.

Segundo paso: Constituir la comunidad de los colaboradores

Los colaboradores se escogen de entre las personas que tienen interés por trabajar juntos, en equipo, en comunidad. Será una expresión de comunión eclesial, que implica la presencia misteriosa de Cristo y de su Espíritu.

Tercer paso: Establecer el marco de referencia

Se trata de elaborar juntos el “deber ser” de lo que se quiere lograr con la planificación que se está emprendiendo. Esto hará que nos identifiquemos en un ideal común. Nos pondrá en sintonía con las orientaciones de la Iglesia, que es guiada por el Espíritu. Nos ayudará a ir descubriendo la voluntad o plan de Dios sobre nuestra comunidad.

El “deber ser” o ideal o marco de referencia iluminará todos los pasos del proceso de planificación. Habrá que estar atentos a enriquecerlo constantemente.

Este marco de referencia se elabora a través de diferentes medios; puede ser la lectura de documentos,

o las conferencias de algún experto. Motivados por esta iluminación, se define en pocos puntos el “deber ser” que queremos para nuestra comunidad.

Cuarto paso: Realizar el diagnóstico de la realidad

Para poder planificar una pastoral, es necesario conocer la situación de la realidad que queremos evangelizar. El marco de referencia, que ya hemos estudiado en el paso anterior, nos dará luces para interpretar los hechos que acontecen en las situaciones de nuestra realidad. El marco de referencia es portador de la Palabra de Dios; es un marco doctrinal. Doctrina y hechos nos dan a conocer las intervenciones de Dios.

El proceso es el siguiente:

- ▶ primero, se establecen los aspectos o puntos clave que interesa conocer, es decir, las situaciones relacionadas con el marco de referencia o ideal que hemos establecido anteriormente;
- ▶ en segundo lugar, hay que conseguir la información. A menudo hace falta un especialista que nos ayude, para no falsear la realidad con interpretaciones erróneas de las situaciones; a veces, sin querer, formulamos las preguntas de una manera determinada porque ya tenemos una idea preconcebida que queremos que se confirme;
- ▶ en tercer lugar, se analiza la información recogida, lo positivo y lo negativo. El marco de referencia nos aporta el enfoque, la óptica para interpretar los

datos. También hay que profundizar la información, tratando de detectar las causas de la situación.

Quinto paso: Detectar los aspectos claves

No se puede dar solución a todos los aspectos de la realidad, siempre son muchos. Por eso hay que detectar tres o cuatro desafíos que nos parezcan claves. También en esto nos ayuda el marco de referencia.

Sexto paso: Elaborar el plan de acción

Un plan de acción consta de los siguientes elementos:

- ▶ La definición de los *objetivos*.
- ▶ La determinación de las *etapas* a través de las cuales se conseguirán los objetivos.
- ▶ La programación de las *actividades* que conducirán a conseguir las metas de cada etapa.
- ▶ La *evaluación* permanente del proceso.

Vamos a estudiar cada uno de estos elementos, que son también pasos sucesivos.

- ▶ Definir los objetivos: para caminar juntos en cualquier propósito en la vida necesitamos tener claridad acerca de lo que queremos lograr. Definir un objetivo es establecer los resultados que deben ser alcanzados. Para definirlos, la clave está, en primer lugar, en los principales desafíos que han sido detectados al final de la etapa de diagnóstico. Los objetivos tienen que ser una respuesta a dichos desafíos. Para establecer

los resultados que deben ser alcanzados tenemos que recurrir al marco de referencia o deber ser. El marco aporta el ideal hacia el que iremos avanzando. Pero, al mismo tiempo, el diagnóstico mostrará la realidad sobre la cual hay que actuar.

Se han de establecer los objetivos generales o globales, los cuales permanecerán hasta el final del proceso pastoral. No deben ser demasiado genéricos, sino evaluables, es decir, deben permitirnos revisar y medir hasta qué punto hemos logrado las metas propuestas.

Luego, se establecen los objetivos específicos u operacionales o en tránsito o parciales. Estas son diferentes denominaciones de lo mismo. Ellos deben tener un tiempo determinado dentro del proceso que se va a realizar; son transitorios; de modo que, cumplido el tiempo determinado, sea posible verificar mediante una evaluación en qué medida hemos alcanzado lo que nos habíamos propuesto lograr con estos objetivos.

- ▶ Determinar las etapas. Un proceso es progresivo, porque todo crecimiento es progresivo. Habrá etapas que son iniciales, otras intermedias y, finalmente, otras de culminación. Se trata de programar una línea de proceso: qué hacer primero y qué pasos sucesivos, encadenados, progresivos nos van a conducir al logro de los objetivos. Generalmente, se establecen cuatro etapas como las siguientes:

- Etapa de ubicación y motivación.
- Etapa de formación.
- Etapa de organización.
- Etapa de evaluación.

Las etapas han de ser progresivas, darse en forma continua y constituir una unidad entre ellas.

- ▶ Programar las actividades clave: fijarlas en el calendario (o cronograma); deben ser factibles, de acuerdo a los recursos que se tengan. Indicar también los responsables de cada actividad. Se sugiere responder a las siguientes preguntas: qué hay que hacer; quiénes; cuándo; con qué recursos; dónde.
- ▶ Evaluar permanentemente el proceso. Hablaremos de la evaluación a continuación, como un séptimo paso del proceso.

Séptimo paso: Evaluar permanentemente

La evaluación ayuda fuertemente a integrar al proceso a las personas comprometidas con él. Permite ir reajustando a la realidad el plan escrito, tomando nuevas decisiones durante el desarrollo del plan. Evaluar va produciendo un crecimiento personal y comunitario que incentiva la participación, la formación del sentido crítico y el compromiso personal con la comunidad.

Se suelen distinguir tres tipos de evaluación.

- ▶ la evaluación diagnóstica, que sirve para detectar en qué punto está el grupo y la comunidad en su

crecimiento. Se realiza vez por vez después de efectuada una acción del programa;

- ▶ la evaluación formativa, que se efectúa al final de cada etapa, analizando cómo se van logrando los objetivos específicos o en tránsito.
- ▶ la evaluación sumativa, que se realiza al final de todo el proceso, y en la cual se constata cuánto se ha logrado en la consecución del objetivo global.

Nunca se logran los objetivos ciento por ciento. Ya la parábola del sembrador, narrada por Jesús, lo enseña. Mucha semilla se pierde por caer en el sendero, o entre las zarzas o en las pircas de piedras. Aun de la semilla que cae en buen terreno, alguna produce el treinta por ciento, otra el sesenta y solo una parte el ciento por ciento.

No está de más recordar siempre que, en todo esto, no se trata simplemente de una técnica humana, sino de un verdadero discernimiento de la voluntad de Dios y de la acción de Cristo y de su Espíritu en la historia de la salvación, que estamos viviendo. Por eso, siempre será necesaria la oración.

9.2. LAS ESTRUCTURAS PASTORALES

En sus diferentes niveles, la comunidad eclesial organiza el trabajo pastoral creando estructuras que sirvan a la acción evangelizadora. Estas estructuras pastorales, con el

tiempo, envejecen o se vuelven complejas; por eso, deben ser evaluadas de tanto en tanto y renovadas.

En el nivel del Santo Padre está la curia romana con sus dicasterios, que constituyen la sede apostólica. Ella comprende: la Secretaría de Estado, que se ocupa de los negocios generales de la Iglesia y mantiene las relaciones con los Estados del mundo, por intermedio de los nuncios; las nueve Congregaciones tienen a su cargo un aspecto particular de la vida de la Iglesia; los doce Consejos Pontificios, que funcionan como comisiones de estudios y búsquedas en los sectores más importantes.

En el nivel diocesano, el obispo organiza el trabajo pastoral por medio de departamentos u otros organismos que están al servicio de la Iglesia local.

Existen también otras estructuras pastorales intermedias, como el CELAM, para las Iglesias de América Latina. A nivel nacional, las Conferencias Episcopales también crean estructuras que estén al servicio de las diócesis y para las actividades pastorales que necesitan un servicio de alcance nacional. En Chile se llaman Áreas Pastorales.

También las parroquias necesitan de algunas estructuras pastorales para organizar el anuncio misionero de la fe, las celebraciones litúrgicas, las comunidades de base y el servicio para responder a las necesidades del mundo que las rodea. La coordinación general se obtiene a través del Consejo Pastoral.

Varias parroquias se pueden agrupar en decanatos y los decanatos en zonas pastorales con un vicario episcopal, etcétera.

De manera parecida las congregaciones religiosas, los institutos seculares, los movimientos organizan su acción pastoral creando sus propias estructuras.

Hay que tener presente que las estructuras necesitan de una continua revisión, porque suelen volverse muy complejas y, a la larga, obstaculizan la misma pastoral a la cual deben servir.

Referencias

FUENTES MAGISTERIALES

- Benedicto XVI. (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- CELAM. (1979). *Documento de Puebla*. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- CELAM. (1992). *Documento de Santo Domingo*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf
- CELAM. (1997). *El tercer milenio como desafío pastoral*.
- CELAM. (2007). *Documento de Aparecida*. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- CEPLAN. (1985). *Manual de planificación pastoral*. Paulinas.
- Comisión Nacional de Catequesis. (2009). *Orientaciones para la catequesis en Chile*. CECH. http://www.iglesia.cl/parroquiaycomunidades/docs/OOPP_Catequesis.pdf
- Concilio Vaticano II. (1963). *Constitución Sacrosanctum Concilium*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

- Concilio Vaticano II. (1964). *Decreto Unitatis reintegratio*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-reintegratio_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución dogmática sobre la Divina Revelación Dei Verbum*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Decreto Ad gentes*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Decreto Apostolicam actuositatem*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Declaración Gravissimum educationis*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_sp.html
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2016). *Exhortación apostólica Amoris laetitia*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319-amoris-laetitia.html

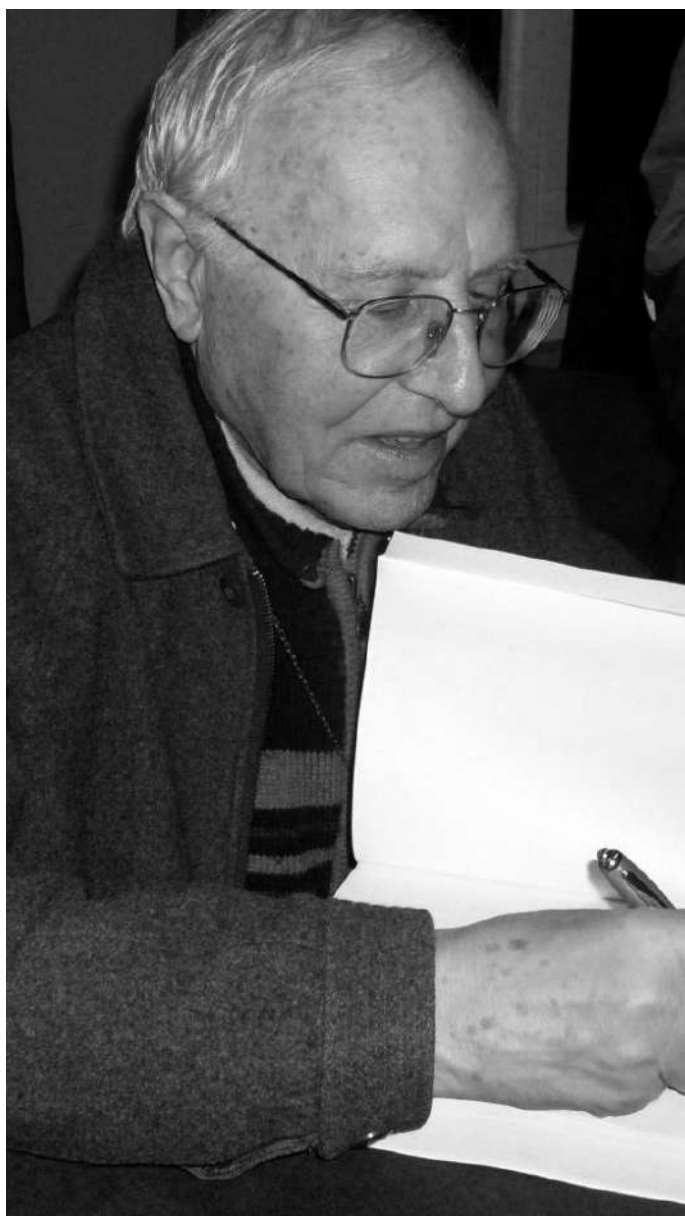
- Francisco. (2018). *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
- Iglesia Católica. (1972). *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (ed. italiana *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*).
- Iglesia Católica. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Lumen.
- Juan Pablo II. (1979). *Carta encíclica Redemptor hominis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html
- Juan Pablo II. (1979). *Exhortación apostólica sobre la catequesis Catechesis tradendae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html
- Juan Pablo II. (1980). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la UNESCO*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html
- Juan Pablo II. (1983). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Asamblea del CELAM*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_asamblea-celam.html
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles laici*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html
- Juan Pablo II. (1990). *Carta encíclica Redemptoris missio*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

- Juan Pablo II. (1992). *Exhortación apostólica Pastores dabo vobis*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html
- Juan XXIII. (1962). *La grande aspetazione*. Radiomessaggio del Santo Padre Giovanni XXIII ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911-ecumenical-council.html
- Juan XXIII. (1963). *Carta encíclica Pacem in terris*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Pablo VI. (1965). *Discurso de Su Santidad Pablo VI a las misiones extraordinarias*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio-nazioni.html
- Pablo VI. (1965). *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Pablo VI. (1967). *Carta encíclica Populorum progressio*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pío XII. (1943). *Carta encíclica Mystici Corporis*. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. (2020). *Directorio para la catequesis*. CELAM.
- Sagrada Congregación para el Clero. (1971). *Directorium Catechisticum Generale Ad normam decreti*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_sp.html

OTRAS FUENTES

- Baudrillard, Jean. (2000). *Las estrategias fatales*. Anagrama.
- Beguiristáin, S. (1953). *Una pastoral científica*. Desclée de Brouwer.
- Calvo, A. (1986). *Eclesiología*. Verbo Divino.
- Ferguson, M. (1980). *The Aquarian Conspiracy [La conspiración de Acuario]*. Tarcher.
- Gräf, A. (1841). *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie [Presentación crítica de la situación actual de la Teología práctica]*. Universidad de Tubinga.
- Liégé, A. (1965). *Adultos en Cristo*. Herder.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Universidad Católica de Chile.
- Noppel, C. (1937). *Aedificatio Corporis Christi, Aufriss der Pastoral*. Herder.
- Rahner, K., Schurr, V., Weber, L. y Klostermann, F. (Eds.) (1969-1972). *Handbuch der Pastoraltheologie [Manual de teología pastoral]* (4 vols.).
- Ramos, J. (1996). *Teología pastoral*. BAC.
- Sailer, J. M. (1793). *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie [Lecciones sobre la Teología Pastoral]*. Joseph Lentner Buchhandlung.
- Toffler, A. (1985). *La tercera ola*. Orbis.
- Villagrasa, J. (25 de abril de 2001). La globalización, ¿amenaza u oportunidad? Por una visión cristiana. Entrevista exclusiva con Jesús Villagrasa, catedrático de Filosofía. *Zenit*. <https://es.zenit.org/2001/04/25/la-globalizacion-amenaza-u-oportunidad-por-una-vision-cristiana/>
- Villegas, B. (1974). *Evangelizar hoy: ¿liberar?, ¿concientizar?, ¿politizar?* Instituto Nacional de Pastoral.

2.
**Catequética
fundamental para
educadores
de la fe**



Comentario introductorio a la obra *Catequética fundamental para educadores de la fe*

Dr. Juan Carlos Carvajal Blanco¹

Se me ha pedido –lo cual para mí es un honor– introducir y comentar una de las obras del P. Mario Borello: *Catequética fundamental para educadores de la fe* (2005). Esta obra, fruto de sus clases en el Seminario Pontificio Mayor del Arzobispado de Santiago, surge como una nueva edición, actualizada, de otro texto anterior publicado bajo el título de *Catequética breve* (1991).

LAS REFERENCIAS DE LA CATEQUÉTICA DEL P. MARIO BORELLO

En la obra que nos ocupa, la catequética tiene entidad propia, hasta el punto de ser objeto de un estudio y una propuesta particular. No cabe duda de que el enfoque que se observa en el P. Borello ya es, en sí mismo, un valor. Así es, tanto en el marco del proceso evangelizador como en la pastoral de la Iglesia, el P. Mario manifiesta que la catequesis, bien sea entendida como la etapa de discipulado –iniciación

1 Profesor Numerario de Evangelización y Catequesis, Facultad de Teología, Universidad San Dámaso, Madrid, España.

cristiana–, bien como una acción del ministerio profético, posee una entidad propia y, por tanto, es digna de ser estudiada de un modo particular (cf. cap. 1).

Algo semejante puede decirse del enfoque teológico que se da a la materia. Como no puede ser de otro modo, el padre salesiano considera la catequética como una ciencia teórico-práctica, ya que está al servicio de la acción catequística de la comunidad eclesial. De este modo, si la catequesis está al servicio del encuentro del hombre con Dios, la ciencia catequética no puede prescindir de las aportaciones ni de las ciencias humanas ni de la teología, antes bien ha de ponerlas en diálogo. Sin embargo, para el P. Borello, la catequética es ante todo “una ciencia teológica, porque sus criterios de estudio provienen de la fe y sus objetivos apuntan siempre a la fe de los creyentes” (cf. cap. 4). Esta afirmación es determinante para situar a la catequética en el conjunto de las materias teológicas.

Estos dos capítulos, a los cuales hemos hecho mención, constituyen el marco eclesial y la base disciplinar de la catequética del P. Mario. No obstante, para comprender el alcance que su texto tiene es preciso señalar otra referencia. Nos estamos refiriendo a los destinatarios de su estudio: los educadores de la fe. En efecto, la reflexión del P. Borello sobre la catequesis posee un carácter fundamental –va a lo básico, a lo esencial–, pero, además, al querer prestar un servicio a los catequistas de base, otra característica de su obra es la sencillez. Como pastor-catequista –no como erudito–, convencido de la “función de altísimo

relieve que tienen en la Iglesia” (CT, #71), quiere hacer llegar a los educadores de la fe-catequistas aquellos que constituyen los elementos esenciales y referenciales para llevar adelante su actividad catequística. El texto que introducimos brilla por su pedagogía y sencillez.

DIÁLOGO CON EL P. MARIO BORELLO

Pero pasemos a dialogar con el P. Mario. En este diálogo, indicaremos algunas claves de lectura que nos permiten introducirnos en su pensamiento, al tiempo que –de acuerdo con la reflexión catequética posterior a su tiempo– ofreceremos otras tantas líneas de desarrollo. No podemos olvidar que, en marzo de 2020, el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización publicó el *Directorio para la catequesis*, tercer directorio de la serie posconciliar, que el padre salesiano no conoció. Por lo demás, este diálogo podría ser muy extenso, sin embargo, nosotros vamos a centrarnos en unas cuestiones que consideramos mayores para la reflexión catequética actual.

El “hecho catequístico” al servicio de la transmisión de la revelación

La revelación divina es el dato de fe del que parte la reflexión del P. Borello sobre el “hecho catequístico” (cf. cap. 2). Como subraya el salesiano, ante todo, Dios es el que habla al hombre. Dios –por medio de su Hijo, Jesús, y por la acción de su Espíritu– se dirige a las personas concretas –que viven en una situación determinada– para

hacer de ellas sus interlocutores y partícipes de su amor. Aquí resuena la noción de revelación promovida por la constitución *Dei Verbum* (#2). Esta noción tiene tanto más importancia cuanto el P. Mario considera que, en la educación en la fe, la Iglesia, en general, y el catequista, en particular, “lo hacen siempre ‘en equipo’: con Jesucristo y el Espíritu Santo”. Según esto, es inconcebible una catequesis que no se reconozca en el origen, en el desarrollo y en la meta como una colaboración con la actividad de las Personas divinas en su acercamiento amoroso hacia las personas humanas, sean cuales fueren sus condiciones. De hecho, el catequista se ha de considerar siempre “un intermediario entre Cristo y las personas”.

Si en este punto la noción conciliar de la revelación es acogida en toda su novedad, quizá se echa de menos haber profundizado más en la relación que *Dei Verbum* establece entre las obras y las palabras: “el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas” (DV, #2). Explico lo que quiero decir. Cuando el P. Borello habla de la revelación, se refiere al contenido de esta como el “mensaje de Dios” confiado a la comunidad eclesial. Esta concepción puede llevar a pensar que la revelación se transmite por la enseñanza y el aprendizaje de “los contenidos de la fe” (cf. cap. 7) y que, propiamente hablando, la parte educativa –siendo importante, pues nos encontramos ante una actividad práctica– no forma parte de la revelación y de su transmisión. No es así y, en cierto modo, el P. Mario sale al paso de esta reducción

en el cap. 3: “catequizar es educar la fe” y en las diversas menciones que hace a la acción de los catequistas. No obstante, para una mayor claridad es bueno que se tenga en cuenta la distinción que los *Directorios* hacen entre pedagogía de la fe (*Directorio* '97: #139-147; *Directorio* '20: #157-181), y metodología (*Directorio* '97: #148-162; *Directorio* '20: #194-222). En esta distinción radica la convicción de que la “pedagogía de Dios” es la fuente y modelo de la “pedagogía de la fe” o, dicho de otro modo, es por medio de la pedagogía de la fe como la comunidad eclesial –y el catequista de un modo particular– sirve la condescendencia por la que Dios busca atraer hacia sí a las personas. Así, pedagogía de la fe –“obras”– y mensaje cristiano –“palabras”– se aúnan en la catequesis para actualizar el acontecimiento revelador como acción salvífica de Dios en favor del hombre.

Una catequesis que acepta el protagonismo del Espíritu

No cabe duda de que toda la catequética del P. Borello es cristocéntrica. Lo es cuando al hablar de la finalidad de la catequesis manifiesta que esta apunta a entrar en comunión con Jesucristo (cf. Introducción, apartado 3.2); cuando al reflexionar sobre la estructura de la actividad pastoral pone como referencia las funciones de Cristo (cf. apartado 1.2); lo es también cuando al presentar los contenidos de la catequesis considera el misterio de Jesucristo el núcleo central (cf. cap. 7); y lo es, por último, cuando pone como primera opción catequística para una verdadera inculturación el propio cristocentrismo

(cf. apartado 9.2.1). En este punto, el P. Mario es fiel al magisterio postconciliar, el cual ha mantenido como una enseñanza constante el cristocentrismo trinitario de la catequesis (cf. CT # 5-6; *Directorio*'97: #80-83, 98-100...; *Directorio*' 20: #75-78, 168-170...).

Otra cosa habría que decir sobre el papel del Espíritu. Tal como hemos indicado más arriba, fiel a la noción conciliar de revelación, el padre salesiano no deja de considerar el papel del Espíritu –Maestro interior– en el hecho catequístico (cf. apartado 2.4); para comprobarlo solo hace falta analizar el Gráfico n.º 4. No obstante, esta aportación –de por sí valiosa– conviene enriquecerla con una visión más integral, tal y como la presenta el *Directorio para la catequesis* #23. En este número, el *Directorio* invita a considerar al Espíritu Santo como el “verdadero protagonista de toda la misión eclesial”, lo cual supone reconocer que, si bien actúa en la Iglesia y a través de la Iglesia, también lo hace en aquellos a los que la comunidad cristiana es enviada. Esta consideración tiene una gran trascendencia, pues aparte de reconocer la “primacía de la gracia” (cf. *Directorio*' 20: #174-175), exige por parte de los catequistas una “pedagogía en acto de fe” (*Directorio*' 20: #166) que discierne la acción de Dios en la vida de las personas y se pone a su servicio (cf. *Directorio*'20: #179). Tal como el P. Borello afirma: “todo está bajo la moción del Espíritu”, pero considerando este “todo” en su amplitud más completa. Justamente, aquí radica la aportación propia de la pedagogía de la fe,

que no de la pura metodología: el catequista descubre la acción del Espíritu en la vida de sus interlocutores y humildemente la secunda, para que su acción personal sea un signo de la obra divina que Dios viene realizando en el discípulo de su Hijo, Jesús.

Una educación en la fe en perspectiva iniciática

El texto del P. Mario no solo va dirigido a los catequistas entendidos estos como “educadores de la fe”, sino que, además –inspirado en *Catechesi tradendae* de san Juan Pablo II (#18)–, afirma que la “catequesis es educar en la fe” (cf. cap. 3). En este punto, es preciso considerar que la noción de educación que desarrolla el salesiano es muy amplia: “la palabra *educación* implica, por una parte, el involucramiento total de la persona (su inteligencia, su afectividad, su vivencia, su actuar), y, por otro lado, su activa participación en ese proceso de asimilación de contenidos, llamado ‘aprendizaje’, proceso entendido hoy como más relevante que aquel de enseñanza” (apartado 3.1.1). Es fácil de observar cómo esta noción “educativa” de la catequesis previene su reducción a un mero ejercicio de transmisión doctrinal de la fe. Por lo demás, esta prevención se verifica en la exposición que el P. Borello hace de los contenidos de la fe (cf. cap. 7). En ese capítulo, tras reseñar doctrinalmente “el núcleo fundamental de la fe” (cf. apartado 7.1), se presentan los contenidos básicos de la fe como elementos de vida: fe profesada, vivida, celebrada y testimoniada, lo cual exige que toda

la experiencia –y aun la vida– de los discípulos de Jesús se vea implicada.

No cabe duda, resulta muy interesante esta noción “integral” de educación, máxime cuando hoy todavía, en la práctica catequística, se sigue incidiendo en una mera transmisión doctrinal de la fe cuando no se cae en una deriva puramente emotiva. No obstante, para dar una mayor perspectiva y profundidad al planteamiento del P. Mario, parece conveniente poner la catequesis en referencia y relación con el catecumenado bautismal. En efecto, si esta referencia ya la hizo el *Directorio* '97, al considerar que la catequesis estaba al servicio de la iniciación cristiana (cf. #63-68, 77-91), el *Directorio* '20 lo ha refrendado nuevamente (cf. #61-65, 75-89). Esta referencia es tan importante que el *Directorio para la catequesis* señala que, en este sentido, se debe hablar “de *inspiración catecumenal de la catequesis* o de *catecumenado posbautismal* o de *catequesis de iniciación a la vida cristiana*” (#61). El catecumenado bautismal –tal como lo articula el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*–, y la catequesis que en él se inspira, además de tener una explícita intención misionera supone un esfuerzo por subrayar un proceso orgánico y gradual en el que catequesis, liturgia e itinerario espiritual de conversión se articulan para que el cristiano llegue a identificarse con su Maestro y Señor.

Pero, además, junto con la catequesis de inspiración catecumenal, también es necesario considerar la catequesis kerigmática (cf. DC, #57-60). En efecto, al hablar de

“educación en la fe”, el P. Borello, en cierto modo, considera la fe como una realidad dada que puede y debe ser educada. Sin embargo, en los tiempos actuales caracterizados como poscristianos y atravesados por un secularismo galopante, la fe no puede darse por supuesta. Como dice el *Directorio* '20, hoy es necesario que “cada persona descubra que vale la pena creer”, y la catequesis tiene la tarea de “ayudar a generar la propia fe y permitir descubrir su grandeza y credibilidad” (#57). Justamente, el *kerigma*, que contiene la esencia del mensaje cristiano, tiene la capacidad de favorecer el encuentro con Cristo y así despertar y alentar la fe. Hoy es irrenunciable una catequesis que desde el inicio hasta el final posea un carácter kerigmático y que vaya a desembocar en una experiencia mistagógica de la fe (cf. DC, #2).

Otros temas podían haber sido objeto de diálogo con el P. Mario Borello. No obstante, los que aquí hemos reseñado son esenciales tanto para la reflexión catequética como para la praxis catequística. En cada uno de ellos hemos observado cómo el catequeta salesiano abría camino, a la vez que nos animaba a avanzar siguiendo las últimas aportaciones de la reflexión y el magisterio catequético. Nuestro deseo es que esta presentación sirva de homenaje a quien es considerado “pilar fundamental en la renovación de la catequesis de Chile” y oriente los pasos en esa misma línea de renovación que hoy nos exige la “nueva etapa evangelizadora” en la que la Iglesia está comprometida (cf. EG, #1,17).

Introducción

Tengo la alegría de ofrecer a mis hermanos educadores de la fe de las comunidades de la Iglesia este texto de catequética fundamental. Las reflexiones contenidas en este libro han nacido en el campo mismo del trabajo pastoral, entre surcos, semillas, riegos y crecimientos. Hoy las presento como un fruto que completó su maduración también a la luz del estudio y de la enseñanza.

Es un aporte para la formación de quienes tienen la delicada vocación y misión de llevar a sus hermanos al encuentro con Cristo vivo. Estoy convencido de que para ser un buen educador de la fe es absolutamente necesario el testimonio personal de haberse encontrado con el Señor Jesús; pero el testimonio solo no basta, es necesario también “saber” y “saber hacer”.

El documento *Orientaciones para la catequesis en Chile* (#152) dice: “La finalidad cristocéntrica de la catequesis, que busca propiciar la comunión con Jesucristo en el convertido, impregna toda la formación de los catequistas”. En el párrafo siguiente (#153), especifica cuáles son las dimensiones de la formación de los catequistas: “la más profunda hace referencia al Ser del catequista, a su dimensión humana y cristiana... Después está lo que el catequista debe Saber en su doble fidelidad al mensaje y a la persona humana.

Finalmente, está la dimensión del Saber Hacer, ya que la catequesis es un acto de comunicación².

El texto que te ofrezco quiere ayudarte a comprender mejor tu ser de catequista y aportar a tu saber. No por nada dice el Papa Juan Pablo II en su documento sobre la catequesis: “Los catequistas deben recibir una formación esmerada para lo que es, si no un ministerio formalmente instituido, sí al menos una función de altísimo relieve en la Iglesia” (Catechesi tradendae, #71)³. Mi deseo es que te sirva mucho en tu gran misión de ayudar a los hermanos en su encuentro con Jesús.

El contenido del escrito lo podríamos resumir como las respuestas a estas preguntas:

- ▶ ¿Dónde se ubica la misión catequística dentro de la pastoral eclesial?
- ▶ ¿Cuál es la relación de un catequista con Dios Padre, con el Señor Jesús y con el Espíritu Santo?
- ▶ ¿Qué es catequizar?
- ▶ ¿Cuál es la relación de la catequesis con la teología y la catequética?
- ▶ ¿Cómo se gestaron las opciones catequísticas que se piden hoy día?

2 Ambas citas, en realidad, son del *Directorio general para la catequesis* #235 y #238, respectivamente

3 Recientemente el Papa Francisco ha instaurado el ministerio del catequista. Ver *Antiquum ministerium*.

- ▶ ¿Cuáles son los principales documentos formativos para un educador de la fe?
- ▶ Entre tantos temas posibles, ¿qué es lo fundamental de la fe?
- ▶ ¿En qué fuentes debe basarse un catequista para educar la fe de sus hermanos?
- ▶ Hoy en la Iglesia se habla de “inculturar la fe”, ¿en qué consiste esta tarea?
- ▶ ¿Cuáles son las estructuras de la Iglesia en las que está inserta la misión catequística?

Espero que este texto sea una útil contribución a esta finalidad de formación. Que el Espíritu Santo haga significativo y fecundo este esfuerzo al servicio de nuestra Iglesia.

I. La catequesis en la Iglesia

Cuando una familia quiere comprar una casa no solamente la visita en su interior, sino que también fija su atención en su ubicación, la calle, los vecinos, el paisaje... Así vamos a hacer nosotros. Antes de reflexionar sobre la catequesis, vamos a visitar el paisaje en el que se ubica, es decir, primero la vamos a situar en el contexto de la evangelización, y luego en el de la pastoral.

I.I. LA CATEQUESIS EN EL PROCESO EVANGELIZADOR

Iniciamos nuestra presentación a partir de la actividad del mismo Jesús, el catequista por excelencia. Contemplando su actuar, la Iglesia descubre lo esencial sobre qué es y cómo educar la fe.

Jesús, con sus enseñanzas, siempre desencadenaba en las personas un proceso de crecimiento de la propia fe. Ejemplos de ello abundan en los evangelios. Nos detendremos en uno que nos ayudará a comprender mejor este hecho. Se trata de aquel episodio que encontramos en el evangelio de Lucas 5,1ss. Ahí se lee que, en cierta ocasión, Pedro se sentía desanimado porque en su trabajo nocturno no había pescado absolutamente nada. A partir de esta situación humana, Jesús le pidió un esfuerzo extra para ir a pescar en la parte más honda.

En otras palabras, Jesús le pidió a Pedro que tuviese fe en él. Frente al maravilloso resultado de la pesca, Pedro se descubre pecador y le pide al Señor que se aparte de él. Pero el Señor Jesús lo levantó de su humillación y le propuso hacerlo “pescador de hombres”. Entonces, nos cuenta el evangelista, Pedro y sus compañeros “llevaron sus barcas a tierra, lo dejaron todo y siguieron a Jesús” (Lc 5:11). Esto es lo que se llama proceso de crecimiento de la fe. Volvamos sobre el texto evangélico y pongamos atención a los siguientes momentos:

- ▶ Pedro estaba preocupado por sus **necesidades humanas** (el éxito en la pesca);
- ▶ Jesús lo **invita a tener fe en Él**; es una fe todavía débil, resignada;
- ▶ A consecuencia del milagro de la pesca, Pedro **descubre** en Jesús la santidad de Dios y se siente pecador;
- ▶ Jesús lo levanta y le **propone una misión**, la de salvar a los hombres;
- ▶ Pedro lo acepta, **en comunidad**. Ellos dejan todo y siguen el nuevo camino en compañía de Jesús.

Las expresiones destacadas señalan las etapas de un proceso de fe.

Hay varios documentos de la Iglesia que tratan el tema de las etapas en el camino de la fe⁴. Un buen resumen aparece en el documento de Puebla. Dice así:

Como educadores de la fe de las personas y de las comunidades, [los catequistas procurarán] empeñarse en unos métodos en forma de proceso permanente por etapas progresivas que incluyan: - la conversión - la fe en Cristo - la vida en comunidad - la vida sacramental - y el compromiso apostólico. (#1007).

Como se ve, la Iglesia, fiel a su Señor, ha querido aprender de él el mismo método de anunciar el Evangelio, y lo ha hecho estructurando una serie de pasos que llevan a las personas a madurar su fe y a comprometerse en la misma misión del Señor. A este proceso se le ha llamado “evangelización”, entendido como la tarea más importante que tiene la Iglesia, la razón por la cual existe, su vocación-misión y su alegría permanente.

Tal como lo presentan nuestros obispos en las *Orientaciones para la catequesis en Chile* (#57-62), las etapas de este camino son las siguientes:

Etapas I: El testimonio y el llamado

Aquí se invita a acoger la Buena Nueva de Jesús a quienes están lejos de la fe. El cristiano, ya con su testimonio

4 Las encontramos en el decreto *Ad gentes* (#11-18), también en *Evangelii nuntiandi* (#21-24); en CT (#20-25); en el *Directorio general para la catequesis* (#46-49); en *Aparecida*, #286-300; en *Evangelii gaudium* #160-168; en el *Directorio para la catequesis* (2020), #66-74.

silencioso, se vuelve un llamado que despierta en los demás curiosidad e interés por el Evangelio.

Etapa II: El primer anuncio

La podríamos llamar también etapa del primer encuentro con Jesucristo vivo. Sus objetivos son realizar un primer anuncio esencial (*kerigma*) para promover una comunicación personal con Dios en Cristo; aceptar por la fe la persona de Jesús, por medio de una adhesión global; suscitar la conversión inicial, un cambio progresivo de sentimientos y costumbres; dar las razones básicas para creer.

Etapa III: El discipulado

En esta etapa, la persona es iniciada progresivamente en el Credo, los sacramentos y la vida cristiana. El objetivo principal es tomar contacto con el Señor Jesús, hasta llegar progresivamente a la comunión y a la intimidad con él (CT, #5). Esto implica una iniciación creyente, litúrgica, sacramental y moral.

Etapa IV: La vida comunitaria

Los objetivos fundamentales de esta etapa son incorporar a la comunidad o reconducir a ella. Madurado el proceso de crecimiento, el cristiano experimentará a su comunidad de pertenencia como una casa y escuela de comunión y participación. En ella, desarrollará una verdadera “espiritualidad de comunión” y crecerá en santidad de vida.

Etapa V: El apostolado

La comunión con Jesucristo vivo y con los hermanos motiva, a su vez, el servicio al prójimo en todas sus necesidades. El objetivo de la etapa es que cada cristiano sea presencia de Dios en el mundo.

Este es el caminar que debe realizar todo cristiano: desde sentirse atraído por el Evangelio hasta convertirse él mismo en promotor de la Buena Noticia. Y esto no de una vez para siempre, en forma lineal, sino en forma reiterada, como en espiral; es decir, convirtiéndose siempre más al Señor, escuchando cada vez con mayor profundidad la invitación de Jesús, uniéndose siempre un poco más a sus hermanos de comunidad, abandonando de modo cada vez más radical sus “redes” para dejarlo realmente todo para ir tras el Señor.

En este esquema global de evangelización, la catequesis aparece como una valiosa actividad eclesial propia de la etapa del discipulado, aquella en la cual las personas se inician en el Credo y en todos los elementos centrales de la vida cristiana. Al ver la complejidad de todo el proceso evangelizador, los catequistas pueden comprobar que ellos no ofrecen todos los servicios que necesita la Iglesia, sino uno y muy importante.

Gráfico 1. Etapas de la evangelización



A los catequistas les corresponde atender especialmente la tercera etapa y, muy a menudo, también la segunda, porque en general no hay que suponer la fe de los catequizandos.

Considerando el gráfico, la ubicación de la Palabra de Dios en el centro pretende indicar su centralidad e importancia. Toda la evangelización parte de ella y todas sus etapas se sustentan y desarrollan gracias a ella. La Palabra despierta la fe, la educa y la hace fructificar cada día más.

1.2. LA CATEQUESIS EN LA PASTORAL

Para precisar aún más el lugar que le corresponde a la catequesis dentro de la Iglesia, ahora vamos a conocer el

puesto que ocupa en el corazón de la pastoral. La palabra “pastoral” evidentemente viene de “pastor”. Esto hace referencia inmediata a Jesús, el Buen Pastor.

Una de las vivencias del pueblo judío era la vida de los pastores. Aun los judíos que no eran pastores tenían cercanos a su vista a los pastores que conducían y cuidaban sus rebaños. Jesús aprovechó esta experiencia, que él y sus auditores tenían, para expresar sus relaciones con el pueblo que el Padre le había confiado: “Yo soy el buen pastor” (Jn 10:11). Todo el capítulo 10 del evangelio de san Juan refiere las palabras de Jesús con que desarrolla la metáfora del pastor aplicada a sí mismo: un pastor “que da la vida por sus ovejas”.

Jesús dice de sí mismo que es el “buen” pastor, porque también hubo “malos” pastores, como dice el profeta Ezequiel:

Escuchen la palabra del Señor: mis ovejas han pasado a ser presa de todas las fieras, porque mis pastores no se han preocupado de mis ovejas; se cuidaban a sí mismos y no a mis ovejas... Por eso yo mismo cuidaré de mis ovejas... Haré surgir un único pastor que esté al frente de ellas. (Ez 34:8.15.23)

Jesús es el único y verdadero pastor suscitado por el Padre. Por lo tanto, nos hacemos la pregunta: ¿Cómo realizó Jesús su misión de pastor? Contestamos que Jesús realizó su misión pastoral a través de cuatro grandes actividades, que provienen de las cuatro características

que confirman su “ser” y su “actuar”: Jesús es Profeta, Rey, Servidor y Sacerdote.

1.2.1. JESÚS ES PROFETA DEL PADRE

La palabra *profeta* es un término de origen griego que quiere decir “aquel que habla en lugar de otro”.

En el caso de los profetas bíblicos, son aquellos hombres que hablan en lugar de Dios. Jesús declaró de sí mismo que era el enviado del Padre para comunicarnos su mensaje: “Mi mensaje no es mío, sino del Padre que me envió” (Jn 7:16).

Quienes conocieron a Jesús, muchas veces lo proclamaron profeta. Así lo hizo la samaritana (Jn 4:19) y así lo hicieron los testigos de la resurrección del hijo de la viuda de Naím: “Un gran profeta ha surgido entre nosotros” (Lc 7:16). En el momento solemne de la entrada en Jerusalén, el día de los ramos, las multitudes proclamaban: “¡Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea!” (Mt 21:11).

Sin duda, nuestras catequesis tienen mucho que ver con esta misión profética de Jesús. Más adelante esto aparecerá más claro.

1.2.2. JESÚS ES REY

En el Antiguo Testamento el oficio de pastor se relacionaba con ser profeta y ser rey. Amós declara que antes de ser profeta era pastor (ver Am 7:14). El rey David había sido escogido para ser rey, mientras “estaba guardando el rebaño” (1 Sam 16:11). También entre los griegos se relacionaba la

metáfora del pastor con el oficio de los reyes. Estos eran llamados *poimenes laón*, es decir, “pastores de pueblos”.

A Jesús lo proclamamos como pastor y rey. En el momento más decisivo de su vida, le declara a Pilatos, que lo interroga: “Sí, yo soy rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo” (Jn 18:37).

1.2.3. JESÚS ES SERVIDOR

En la concepción humana, los reyes existen para mandar, pero Jesús se constituye en un rey muy especial. Para Él “reinar es servir”. Por eso se dice que Él es rey-servidor.

A los apóstoles que querían ser los primeros y mandar en el Reino de Dios, Jesús los amonestó con estas palabras:

Ustedes saben que los jefes de las naciones gobiernan como señores absolutos y los grandes los oprimen con su poder. Pero entre ustedes no ha de ser así, sino que el que quiera ser grande entre ustedes, será el servidor de los demás, y el que quiera ser el primero entre ustedes, será su esclavo; de la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos. (Mt 20:25)

1.2.4. JESÚS ES SACERDOTE ENTRE EL PADRE Y SUS HERMANOS

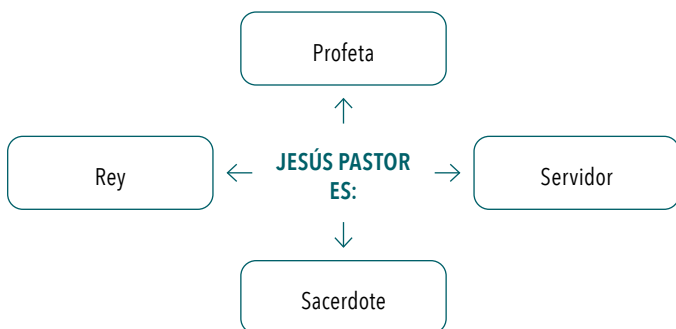
Al declararse pastor, Jesús afirmó que es “el pastor que da la vida por sus ovejas” (Jn 10:15). De esta entrega por sus

hermanos hace una liturgia, un sacrificio al Padre. Así se constituye en sacerdote, en víctima y altar.

Jesús, colocado entre el Padre y los hombres, es el puente, es decir, el “pontífice”. También se le dice sacerdote-mediador, porque está en medio, entre Dios y los hombres.

Al respecto, el autor de la Carta a los Hebreos se expresa así: “Jesús, el Hijo de Dios, es nuestro gran sacerdote... Todo sumo sacerdote es escogido entre los hombres, nombrado para representarlos delante de Dios y para hacer ofrendas y sacrificios” (Heb 4:14). Y más adelante, dice: “Jesús es precisamente el sumo sacerdote que necesitábamos: santo, sin maldad y sin mancha... Jesús ofreció el sacrificio una sola vez y para siempre, cuando se ofreció a sí mismo” (Heb 7:26). En el centro de nuestras liturgias sigue Jesús siendo el único verdadero sacerdote. Especialmente en la eucaristía, “Él nos explica las Escrituras y parte para nosotros el pan” (Misal Romano, plegaria eucarística V).

El Gráfico n.º 2 nos ayuda a sintetizar las ideas expuestas.



1.3. LA IGLESIA, PROLONGACIÓN DE JESÚS

Detrás de las huellas de Jesús sigue la Iglesia. Ella, animada por el Espíritu del Señor Resucitado, prolonga a lo largo de los siglos que se suceden la misma misión iniciada por Jesús. Por eso, las mismas características pastorales de Jesús las encontramos en la comunidad eclesial: ella es una comunidad profética y servidora, es un “pueblo de reyes, un pueblo sacerdotal” (1 Pe 2:9).

Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, describe la primera comunidad cristiana con estas palabras: “Eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles, a la vida fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones” (Hch 2:32). En esta descripción encontramos señalados los aspectos principales de la vida de la Iglesia.

1.3.1. LA IGLESIA ES PROFÉTICA

“Eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles”, es decir, a aquella enseñanza que habían recogido de los labios y la vida de Jesús.

El Concilio Vaticano II dice así: “El pueblo santo de Dios participa de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad” (Lumen gentium, #12). Más adelante señala también: “La responsabilidad de diseminar la fe incumbe a todo discípulo de Cristo según la parte que le corresponde” (#17).

1.3.2. LA IGLESIA ES COMUNIDAD

“Eran asiduos... a la vida fraterna”. A Jesús rey corresponde un pueblo de reyes, que “tienen un solo corazón y una sola alma” (Hch 4:32); que vive su fe en comunidad y en comunión-participación.

El Vaticano II afirma: “El Espíritu Santo distribuye a cada uno sus dones, con los que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y tareas que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia” (LG, #12).

1.3.3. LA IGLESIA ES SERVIDORA

Dice el Vaticano II: “Cristo Jesús quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos... De este modo ellos consagran el mundo mismo a Dios” (LG, #34). Esto se afirma de los laicos, pero ciertamente también hay que afirmarlo de los pastores y religiosos en diferentes actividades de su propia vocación. El Papa Pablo VI, en el discurso de clausura del mismo Concilio, afirmó que la Iglesia se declara como “la sirvienta de la humanidad”.

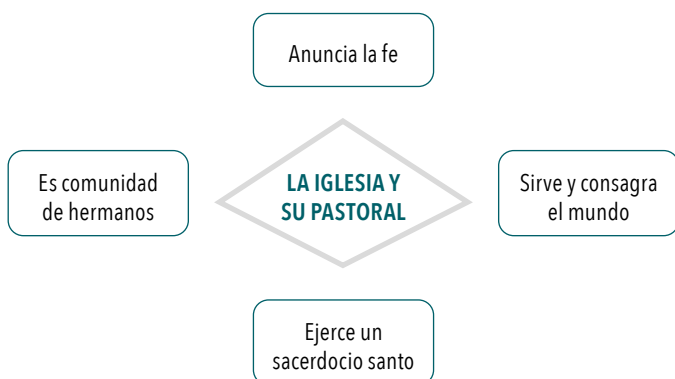
1.3.4. LA IGLESIA ES SACERDOTAL

“Eran asiduos... a la fracción del pan y a las oraciones”, dice Lucas. El Vaticano II comenta:

Cristo Señor de su pueblo hizo un reino y sacerdotes para Dios, su Padre. Los bautizados son consagrados por la regeneración (bautismo) y la unción del Espíritu Santo como... sacerdocio santo... En virtud de su sacerdocio,

concurrer a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio. (LG, #10)

El Gráfico n.º 3 es una aplicación a la Iglesia de lo que el Gráfico n.º 2 decía de Jesús.



1.4. CAMPOS DE LA PASTORAL

De lo dicho anteriormente podemos ver que la Iglesia, como continuadora de la misión de Jesús, ejerce su actividad en cuatro campos:

- El *profético*: Anuncia la fe con la actividad misionera, la educación religiosa escolar, las homilías, y de una manera especial, con la catequesis en sus múltiples formas.
- El *comunitario*: Trabaja por la fraternidad de los hermanos en la fe y crea con ellos comunidades

que logren lo más posible la comunión. Como en la primera comunidad cristiana, así son testigos del amor ante el mundo.

- c) El *servicial*: La Iglesia no se encierra en sí misma, sino que se pone al servicio de los hombres, especialmente los más necesitados; se inserta en las culturas y en la sociedad, santifica las realidades del mundo para que sean Reino de Dios.
- d) El *sacerdotal*: Celebra la fe con las oraciones, la alabanza a Dios, la celebración de la eucaristía y los sacramentos.

Es bueno que todo agente pastoral tenga una visión global o panorámica de la actividad de la Iglesia, como la que hemos presentado. Esto permitirá que descubran una serie de importantes cuestiones, entre las que se destacan las siguientes:

La “pastoral” es la forma en que se concreta, en el tiempo y en el espacio, la misión única que tiene la Iglesia de “evangelizar”.

El modo de entender y realizar la pastoral depende de la idea previa que se tenga de Iglesia y de su misión. Es muy distinta la noción que tiene de catequesis, por ejemplo, quien entiende la Iglesia como “sociedad jerárquica piramidal”, de aquel que la entiende como “misterio de comunión y participación”.

Si bien, desde cierto punto de vista, existe cierta primacía de lo celebrativo, todos los campos de la pastoral

son importantes. Si una unidad pastoral (una parroquia, por ejemplo) carece de una de ellas (por ejemplo, el servicio solidario), por más importancia que le dé a otra (por ejemplo, a las celebraciones eucarísticas), su pastoral es deficiente, está “coja”.

En su ejercicio pastoral, el nuevo siglo invita a la Iglesia de Chile a esforzarse por la llamada “pastoral orgánica”, entendida como “aquella integración armónica de todas las acciones pastorales, con todos sus responsables y recursos, en pro de la única misión, evangelizar (Díaz, 2004). Ella nos permitirá superar progresivamente los peligros de los aislamientos, de los paralelismos, de las autosuficiencias, de los individualismos pastorales y de las posibles atomizaciones que dificultan una animación y acción pastoral más unitarias. Aparte de una común mentalidad teológica (un mismo concepto de Iglesia y de pastoral), y de una espiritualidad compartida (comunión y participación corresponsable), se hará necesaria una metodología pastoral compartida por todos los agentes pastorales que posibilite consensos, convergencias de criterios, diálogos, colaboraciones, enriquecimientos mutuos, intercambios libres de prejuicios, planificaciones y evaluaciones comunes, sentidos de corresponsabilidad siempre al servicio del crecimiento del único Cuerpo Místico de Cristo.

Como se ve, la catequesis se ubica específicamente en la acción profética de la Iglesia. Con ella anuncia la fe, denuncia el pecado, interpreta la vida y la historia con la

Palabra de Dios; educa a los cristianos en su camino de fe y les hace el primer llamado (*kerigma*) a quienes todavía no han oído hablar del Señor.

Sin embargo, la catequesis tiene que ver también con los otros campos de la pastoral. Y, si como se ha visto, la catequesis debe iniciar a los cristianos en el misterio de la Iglesia, tiene que educarlos entonces en el ejercicio de sus campos. Por ello, no es de sorprenderse que los obispos chilenos indiquen las siguientes tareas como las propias de la catequesis (OCCh, #65-69):

- ▶ Educar para la comprensión de la fe
- ▶ Educar para la celebración litúrgica
- ▶ Educar para la vida comunitaria
- ▶ Educar para el servicio caritativo

El punto de partida es la fe y su expresión máxima se realiza en la liturgia. En efecto, la eucaristía es el gran misterio de la fe. Pero, si a nivel cronológico lo primero es el *kerigma* (prioridad), a nivel de vida cristiana lo más sublime es la liturgia (principalidad).

2. El hecho catequístico

Es probable que todos hayamos visto alguna vez el simpático dibujo de los tres monos: uno se tapa los ojos, el segundo se tapa los oídos y el tercero se tapa la boca. Hay quienes piensan que Dios es como esos monos: no ve nada, no oye nada y no habla nada. Pero eso es totalmente falso: Dios no es ni ciego, ni sordo, ni mudo. Dios es un ser dialogante. Dios es el primer comunicador: quiere comunicarse con nosotros. Veamos cómo.

2.1. DIOS HABLA

El autor de la Carta a los Hebreos comienza diciendo: “Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo” (Heb 1:1).

Los libros bíblicos del Antiguo Testamento contienen las palabras que Dios dirigió a los hombres por medio de los profetas. Los libros del Nuevo Testamento nos traen las palabras de Cristo, el Hijo del Padre. La Biblia contiene el mensaje de Dios y ha sido confiada a la comunidad de la Iglesia.

La Iglesia debe anunciar este mensaje a todos los hombres por mandato del Señor Jesús. El día de la

ascensión al cielo, Jesús se despidió de sus discípulos, dándoles este mandato:

Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; vayan, pues, y hagan discípulos a todas las gentes: bautícenlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Enséñenles a guardar todo lo que yo les he mandado. Yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo.
(Mt 28:18)

La Iglesia siempre educa a los discípulos de Jesús y lo hace por medio de muchas personas: el Papa, los obispos y sacerdotes; pero también por medio de los laicos. Llamamos especialmente catequistas a las personas que realizan esta maravillosa tarea de comunicar y educar la fe de los hombres.

Por lo tanto, la primera tarea de un catequista es conocer el mensaje que Dios quiere comunicar a las personas. Su vocación será profundizar siempre más la Palabra de Dios, especialmente la que nos dirige el Señor Jesús.

2.2. EL HOMBRE, INTERLOCUTOR DE DIOS

La grandeza de la misión del catequista estriba en el hecho de haber sido escogido para ser un portador de la Palabra de Dios a los hombres, ser un intermediario entre Cristo y las personas.

Hoy, Cristo no hace oír su propia voz para hablarles a las multitudes y a los discípulos, sino que lo hace por medio de los catequistas. Cada catequista le presta a

Jesús sus palabras, sus capacidades, su corazón, su fe, su pedagogía, para que el Señor hable a través de él.

Por su rol de intermediario, el catequista no solamente se esmera en conocer el mensaje de Dios, sino que se empeña también por conocer a los hombres a quienes se dirige, conocer su grupo de catequesis y a cada uno de los discípulos del Señor que lo componen.

El mensaje de Jesús no es un mensaje abstracto, sino concreto para cada persona en su situación. Por eso el catequista se empeña en conocer siempre más a las personas que catequiza para poder transmitirles el mensaje que necesitan.

El interlocutor de la catequesis es el “hombre-en-situación”, es decir, la persona y el medioambiente en el que está inserta. La catequesis, por lo tanto, debe ser “situada”, no puede ser abstracta.

Por lo anterior se puede afirmar que un verdadero educador de la fe debe tener bien abiertos los ojos: con un ojo mira a Dios y a su mensaje, y con el otro mira al hombre en su situación. Ningún educador de la fe puede ser tuerto. Si mirara solamente a Dios y su mensaje, caería en el espiritualismo. El cristiano es espiritual, pero no espiritualista. Tampoco un catequista puede mirar solamente al hombre. En este caso caería en el horizontalismo o en el psicologismo, sin mirada hacia arriba, hacia Dios.

En el documento *Orientaciones para la catequesis en Chile* hay un capítulo completo dedicado a los sujetos

destinatarios de la catequesis y otro que describe los distintos lugares y situaciones en los que se realiza esta acción educativa⁵. Es evidente que no es lo mismo anunciar la Buena Noticia de Jesús a un anciano que a un niño; no es lo mismo anunciarlo a un campesino que a un profesional universitario; no es lo mismo anunciar el Evangelio a personas encarceladas o a jóvenes con síndrome de Down, que a quienes integran alguna rama de las Fuerzas Armadas. El catequista es, pues, el intermediario entre Dios Padre y el hombre-en-situación.

2.3. LA MEDIACIÓN DEL CATEQUISTA

Decíamos anteriormente que el catequista le presta a Jesús su voz, su mente, su corazón y su pedagogía. Detengámonos sobre esto último. Para poder llevar el Evangelio de Jesús al grupo, el catequista emplea una determinada pedagogía. Necesita de un método y un lenguaje apropiados a sus destinatarios. Como decíamos recién, no es lo mismo un método para niños que para adultos; lo mismo dígase del lenguaje. Por ejemplo, si catequizo a un grupo de pescadores de Chiloé, limitaré mis expresiones referidas al desierto o las montañas; y si

5 Ver OCCh #137ss. Sección tercera, capítulo III, “Los sujetos destinatarios de la catequesis” y #162ss. Sección cuarta, capítulo II, “Lugares de la catequesis”, respectivamente. Ver DC 2020, capítulo VIII, “La catequesis en la vida de las personas”, #224-282; capítulo IX, “La comunidad cristiana sujeto de la catequesis”, #283-318; capítulo X, “La catequesis frente a los escenarios culturales contemporáneos”, #319-393.

catequizo a los agricultores del altiplano nortino, no les hablaré insistentemente de peces, redes y olas del mar.

Jesús sacaba las parábolas y las comparaciones de los elementos de la vida diaria de sus auditores: la mujer que hace el pan, la sal de la cocina, el trabajo del sembrador o del pescador, el banquete de bodas y los juegos de los niños en la plaza, etcétera. El catequista se hace siempre más competente en los métodos y lenguajes de la comunicación para ser mejor instrumento en manos de Jesús.

2.4. EL ESPÍRITU SANTO, MAESTRO INTERIOR

Dios Padre, para comunicarse con los hombres, usa dos caminos: uno visible, el otro invisible. El camino de la visibilidad es el que hemos descrito hasta ahora. El mensaje del Padre Dios nos llega por medio de los profetas, especialmente por Jesús, por su Iglesia y, muy en concreto, por medio del catequista, con su método y su lenguaje. Todas estas realidades visibles se centran en Jesús, el maestro.

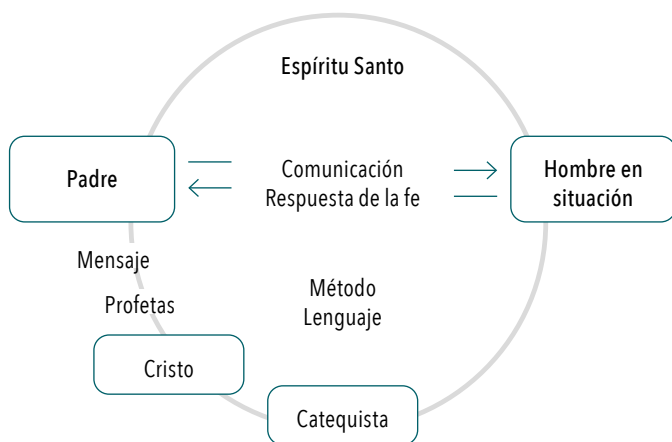
Sin embargo, existe un segundo camino imprescindible. Es un camino espiritual e invisible. Se trata del Espíritu Santo que realiza su misión silenciosa e inefable en el corazón de cada persona que escucha la catequesis. Juan Pablo II, en *Catechesi tradendae*, lo llama “el Maestro interior” (#72). El Papa, en esta exhortación apostólica, recuerda las palabras de Jesús: “Cuando venga el Espíritu de la verdad, él los guiará a la verdad completa” (Jn 1:13). Y luego cita a san Agustín cuando dice:

El Espíritu Santo desde ahora instruye a los fieles según la capacidad espiritual de cada uno. Y él enciende en sus corazones un deseo más vivo, en la medida en la que cada uno progresa en esta caridad, que le hace amar lo que ya conocía y desear lo que todavía no conocía. (CT, #72)

Estas consideraciones revelan que el catequista, cuando educa la fe de su comunidad, lo hace siempre “en equipo”: con Jesucristo y con el Espíritu Santo. El Espíritu Santo da a los discípulos de Jesús la seguridad en la fe, que el catequista no puede dar. El catequista propone el mensaje de Jesús y el Espíritu Santo lo confirma y hace que produzca frutos. Pablo les indicó a los cristianos de la ciudad de Galacia cuáles son los frutos del Espíritu: “El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí” (Gal 5:22).

Por esta acción del Espíritu Santo, nace en el corazón de las personas la respuesta a la comunicación de Dios. Esta respuesta se llama fe.

El Gráfico n.º 4 resume y presenta todo esto de la siguiente manera:



Al terminar este capítulo, tenemos una idea más precisa acerca del hecho catequístico. Conocemos ahora a los actores de la catequesis y el actuar particular de cada uno:

Dios Padre envió un mensaje de salvación por medio de los profetas y especialmente en Cristo Jesús. Hoy, la Iglesia pregona este mensaje y lo repite por medio de cada catequista que, con su particular pedagogía, lo propone al hombre en su situación específica. Este lo acoge y responde con la fe. Todo esto, bajo la moción del Espíritu Santo.

En síntesis, todo catequista debe atender fundamentalmente a cuatro realidades⁶:

- ▶ Al Padre y a Jesús, que quieren dar un mensaje: la historia de la salvación;
- ▶ Al hombre-en-situación, que acoge y responde al mensaje con su fe;
- ▶ Al método y al lenguaje más apropiados que hagan comprensible y acogedor el mensaje;
- ▶ Al Espíritu Santo, que quiere hacer persona espiritual al catequista y al catequizando.

6 En este texto vamos a hablar algo de cada uno de estos aspectos. Sin embargo, poco se dirá sobre el método, pues es tema de otro libro dedicado especialmente a ello.

3. Catequizar es educar la fe

La palabra *catequesis* es bíblica. La encontraremos en los Hechos de los Apóstoles (2:42), en la Carta a los Romanos (2:17-21), en la 1.^a Carta a los Corintios (14:19) y a los Gálatas (6:6). Quiere decir “hacer resonar”, “producir eco”; por lo tanto, “anunciar”, “instruir”. Es una palabra hermosa, cargada de vida y actividad cristiana. En este capítulo la conoceremos un poco más y veremos algunas de sus implicancias.

3.1. DIFERENTES DESCRIPCIONES DE CATEQUESIS

A lo largo del tiempo ha habido diferentes enfoques en la comprensión de la catequesis. Desde el siglo XIX, época del racionalismo, la catequesis se comprendió como un hecho concerniente al conocimiento de la fe. Por lo tanto, se definía como la enseñanza sistemática de la doctrina de la fe. Se concebía la catequesis como una información acerca de las verdades de la doctrina. De ahí el nombre de “doctrina cristiana” dado a los catecismos.

Pero las cosas han evolucionado y la acción catequística se comprende hoy de un modo más complejo. Actualmente, pensamos que la catequesis no solamente debe interpelar el saber de la persona, sino también su vivencia, su experiencia, su sentir, su actuar, etcétera. Mediante la catequesis se pretende “que el creyente aprenda a entregarse

integralmente al Señor, al cual se ha convertido: que conozca su mensaje, que se adhiera a su persona, que haga su voluntad” (OCCh, #64). Por eso, el Sínodo Episcopal del año 1977 sobre la catequesis dio una nueva definición que, con leves variaciones, se ha asumido en la reflexión catequística a todo nivel hasta hoy. Se formula así: “La catequesis es la educación ordenada y progresiva de la fe”⁷ (IV Sínodo de los Obispos, #1).

Comparemos las dos definiciones y analicemos algunas diferencias.

- ▶ Catequesis es la enseñanza sistemática de la doctrina de la fe.
- ▶ Catequesis es la educación ordenada y progresiva de la fe.

7 En *Catechesi tradendae*, Juan Pablo II, sin querer ofrecer una definición explícita, describió la catequesis como la “educación de la fe de los niños, jóvenes y adultos, que comprende especialmente una enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático, con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana” (#18). A su vez, el *Directorio general para la catequesis* concibe a la catequesis como “una formación orgánica y sistemática de la fe”, que es más que una enseñanza: “es un aprendizaje de toda la vida cristiana, una iniciación cristiana integral, que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo” (#67). Por su parte, el *Directorio para la catequesis (2020)* afirma: “La catequesis es un acto de naturaleza eclesial, nacido del mandato misionero del Señor (Cf. Mt 28:19-20) y cuyo objetivo, como su nombre lo indica, es hacer que el anuncio de su Pascua resuene continuamente en el corazón de cada persona, para que su vida se transforme. En cuanto realidad dinámica y compleja al servicio de la Palabra de Dios, la catequesis 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 humanas. Integrando armoniosamente estas características, la catequesis expresa la riqueza de su esencia y ofrece su aporte específico a la misión pastoral de la Iglesia” (DC 2020, #55).

3.1.1. EN PRIMER LUGAR, la palabra “enseñanza” se refiere al conocimiento, al saber intelectual, que entrega uno que sabe a otro que no sabe. En cambio, la palabra “educación” implica, por una parte, el involucramiento total de la persona (su inteligencia, su afectividad, su vivencia, su actuar), y, por otro lado, su activa participación en ese proceso de asimilación de contenidos llamado “aprendizaje”, proceso entendido hoy como más relevante que aquel de la enseñanza.

3.1.2. POR OTRO LADO, una enseñanza ciertamente es sistemática. El material que se enseña se organiza por capítulos o unidades consecutivas, como, por ejemplo: Dios Creador, Jesucristo, la Iglesia, los sacramentos, etcétera. En cambio, la educación siempre supone un proceso de crecimiento vivencial, por eso se le dice ordenada y progresiva. El progreso supone etapas de vivencias, de experiencias, y los conocimientos serán graduales y ordenados a la experiencia, más que un largo listado de temas diferentes, presentados unos después de otros.

3.1.3. EN TERCER LUGAR, en las dos descripciones se habla de la fe. Pero hay una gran diferencia. En la primera definición se entiende por fe el conjunto de las verdades (lo que los teólogos llaman *fides quae creditur*, es decir, “fe en lo que creo”); en cambio, en la segunda definición se trata de la fe de la persona (es la *fides qua creditur*, es decir, “fe por la cual creo”); y esta es la que se educa. En este

caso, el acento de la educación catequística está puesto en la persona, más que en las realidades o verdades de la fe.

Así como Jesús decía: “El sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2:27), de la misma manera debemos decir: no es el hombre para las verdades de la fe, sino las verdades de la fe son para el hombre. ¡Son el mensaje del Padre para sus hijos! Recordemos a este propósito que nuestros obispos han dicho que “la catequesis debe ser, ante todo, inicio a un encuentro personal con Jesús y no la simple transmisión de conceptos. Estos se comunican y enseñan en función de dicho encuentro” (OCCh, #71).

3.1.4. FINALMENTE, conviene señalar que existe una gran diferencia de significado para el término “palabra” en griego y en hebreo. En griego, palabra se dice *logos* y en hebreo *dabar*. El *logos* griego es la palabra que informa acerca de... (cualquier cosa). El *dabar* hebreo, en cambio, es la palabra que crea, produce, interpela, transforma. A esta altura de la historia y con todo lo que la Iglesia ha ganado en su reflexión, no queremos que la catequesis siga siendo una simple información, sino que sea una palabra que produzca una nueva manera de vivir, que cree un hombre nuevo, que lo interpele y lo transforme para motivarlo a construir un mundo nuevo.

3.2. FINALIDAD DE LA CATEQUESIS⁸

En la Asamblea Plenaria de 1999, nuestros pastores indicaron como necesario:

Ir pasando progresivamente de una catequesis que habitualmente termina con el sacramento como meta final, a una catequesis que sea un camino de auténtico encuentro con Jesucristo, pasando progresivamente a su seguimiento, en la comunidad eclesial, y constituir Iglesia diocesana, parroquial y CEB. En este proceso los sacramentos deben celebrarse como momentos “cumbre y fuente” de vida cristiana. (#6)

La situación actual de la cultura occidental del tercer milenio no nos deja lugar a dudas de que es insuficiente que la catequesis tenga como objeto preparar para la celebración de un sacramento. Al plantearla de este modo, sucede que apenas se celebró el sacramento, cesa todo contacto con la vida eclesial porque el objetivo ya se logró. Esta ha sido, por ejemplo, una de las razones para la queja común ante la catequesis de confirmación⁹.

8 Cf. DC 2020, #75-78.

9 El problema no es nuevo. Ya en la Asamblea Plenaria de Obispos de junio de 1989, al hablar de la catequesis de confirmación, nuestros pastores se refirieron a algunas situaciones preocupantes a las que había que atender pastoralmente. Entre ellas, destacaban que “se pretende que el joven se comprometa, pero este no siempre persevera” (Comisión Nacional de Catequesis, 1989, p. 21) y en la Asamblea Plenaria de mayo de 1999, en el documento final acerca de la catequesis, los obispos dijeron respecto de la confirmación: “Que la catequesis de Confirmación lleve a jóvenes y adultos a un encuentro con Cristo, la docilidad al Espíritu, una mayor incorporación a la Iglesia y a la Eucaristía dominical” (Comisión Nacional de Catequesis, 1989, #31, #32 y #33).

La razón es que una catequesis planteada así, no crea hábitos sacramentales. Hay que proponerse un objetivo más profundo. Daremos un ejemplo para que se entienda mejor. Si se trata de la así llamada “Primera Comunión” de los niños, no habría que decir “catequesis de primera comunión” sino “catequesis de iniciación a la vida eucarística”, la cual incluye ciertamente la primera celebración eucarística, pero la supera ampliamente, pues esta no es su meta y su término. Más bien, en los encuentros catequísticos, los niños deberían comenzar a comprender, a valorar y a vivenciar que son parte de un pueblo peregrino; que es justo y necesario dar constantemente gracias al Padre por todo lo que tienen; que el Señor espera que pongan en sus manos todas sus penas y alegrías diarias; que el Señor los espera para un encuentro real en su Cuerpo y Sangre para servirlos como alimento que los fortifica; que el Señor los envía como misioneros a sus propios contextos, etcétera. Todas estas son “dimensiones eucarísticas” de la vida de un cristiano que se deben aprender de niño en la catequesis familiar, y a esta visión amplia deben apuntar todos los contenidos y actividades del proceso catequístico eucarístico. Por cierto, esta preparación alcanza su culmen en la primera participación completa de la Eucaristía, pero luego viene todo el resto del aprendizaje para que tales dimensiones se proyecten en la vida diaria y, especialmente, en la celebración eucarística semanal, por el resto de sus vidas. Siguiendo este ejemplo, lo mismo dígase de la catequesis de confirmación, matrimonial, etcétera. De

aquí la importancia, la urgente necesidad, de que cada unidad pastoral (parroquia, colegio, movimiento) instaure procesos de catequesis permanente.

El Papa Juan Pablo II propuso un norte para la actividad catequística, bajo una expresión que ha sido recogida por la catequesis nacional actual (OCCh, #64). Estas son sus palabras: “El fin definitivo de la catequesis es poner a uno, no solo en contacto, sino en comunión, en intimidad con Jesucristo” (CT, #5).

En esta definición, sintética y profunda a la vez, el Papa expresa la idea de un progreso de la fe que lleva a un encuentro cada vez más profundo con Jesucristo: primero viene el contacto con Jesús, luego poco a poco se entra en comunión con él, para ir madurando siempre más en la intimidad hasta llegar a la santidad.

Se aprecia aquí con claridad la diferencia entre los dos enfoques respecto de la catequesis que vimos antes. No se trata tanto de “definir” quién es Jesucristo, sino de ayudar a los catequizandos, de capacitarlos para comunicarse con él. “La experiencia del encuentro personal, muy sentida y valorada por nuestro pueblo chileno, implica ir más allá de un conocimiento puramente intelectual, pues en el encuentro se involucran conocimiento, afectividad y conducta” (OCCh, #64).

El camino hacia la intimidad es un camino sin fin: ¿Quién de nosotros puede decir que Jesús es realmente su más íntimo amigo? Solamente en la vida futura será posible un encuentro definitivo y pleno con el Señor Jesús, con el Padre celestial en el Espíritu. Pero la catequesis enseña e

introduce hoy en este camino. De allí la importancia de una catequesis “permanente” y “para todos”.

4. Catequesis, teología y catequética

En el capítulo anterior hemos propuesto una definición de catequesis. Ahora queremos conocer las relaciones que existen entre la catequesis, la teología y la catequética.

4.1. TEOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS

La teología es una ciencia teórica, pues es la reflexión sistemática que la Iglesia hace de la Palabra de Dios a la luz de la fe. En cambio, la catequesis tiene carácter práctico, pues es la acción pedagógica que realiza la Iglesia al educar la fe de sus miembros. La teología tiene un lenguaje científico, que a menudo entienden solamente las personas que se iniciaron en él. Ya san Pedro dice de las cartas de san Pablo que “contienen puntos difíciles de comprender” (2 Pe 3:16). Lo mismo pasa con los documentos del Magisterio (del Papa, de los concilios o de los obispos) y con los textos de aquellos cristianos que se dedican profesionalmente a realizar esa especulación de alto vuelo, generalmente acompañada de fundamentación filosófica: los teólogos¹⁰. Por ello, Biblia, magisterio y teología necesitan ser explicados a la hora de ser usados en la catequesis.

¹⁰ Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Henri de Lubac, Romano Guardini, Leonardo Boff, Bruno Forte, Marciano Vidal, Jon Sobrino, Beltrán Villegas, Juan Noemi son algunos teólogos que se han destacado durante el siglo XX.

Por otra parte, hay quienes siguen pensando que la catequesis es simplemente hacer teología, pero de modo más sencillo o reducido. En realidad, eso no es así. No se puede sin más trasladar la teología a la catequesis. Esta tiene un mundo y una identidad propios, con roles y funciones que la hacen diferente de una “pequeña clase de teología”. Ciertamente, recibe aportes de la teología, pero necesita de otros aportes más, como, por ejemplo, de la pedagogía, de la psicología de la religiosidad, de las ciencias de la comunicación, de la sociología religiosa; en general, de las ciencias que se refieren al hombre y a sus culturas.

4.2. LA DESCONOCIDA “CATEQUÉTICA”

He aquí un dato novedoso para muchos a nivel eclesial, ¡incluso para los mismos catequistas!: entre la teología y la catequesis se ubica una ciencia particular, relativamente nueva, que se denomina catequética. Su papel es recibir datos de la teología y de las diversas ciencias humanas anteriormente citadas, para seleccionarlos, reelaborarlos y transformarlos para que sirvan en forma inmediata a la catequesis.

Decíamos que la teología es una ciencia teórica y la catequesis una acción práctica. Se puede decir, entonces, que la catequética es una ciencia teórico-práctica, precisamente porque está entre la teoría de la teología y la práctica de la catequesis.

Por lo tanto, la catequética es la ciencia de la catequesis, es la ciencia base para todo catequista, pues lo habilita para catequizar. Por eso, más que los necesarios cursos de teología, lo que es imprescindible en la formación de todo catequista y profesor de Religión es la catequética.

Si queremos dar una definición o descripción de la catequética, podríamos decir así: la catequética es una ciencia teórico-práctica que, con los principios de la teología y los aportes de algunas ciencias del hombre, estudia y orienta la acción catequística de la comunidad eclesial, a la luz de la fe.

Se llama “catequeta” al cristiano especialista en la ciencia de la catequesis¹¹. De ellos precisamente hablan nuestras *Orientaciones*:

Existe finalmente un tercer grupo o nivel de educadores de la fe. Son los expertos en la ciencia teórico-práctica de la catequética, que es un área específica de la teología pastoral. Ellos, formados por diferentes instituciones especializadas y con programas especialmente elaborados para este nivel, imparten la formación a los catequistas de base, a los coordinadores, a los profesores de Religión y a los diversos agentes pastorales, religiosos o sacerdotes; son los catequetas, formadores de formadores. Su ámbito de servicio está en los departamentos o comisiones de catequesis de las diócesis y de las congregaciones religiosas, en los

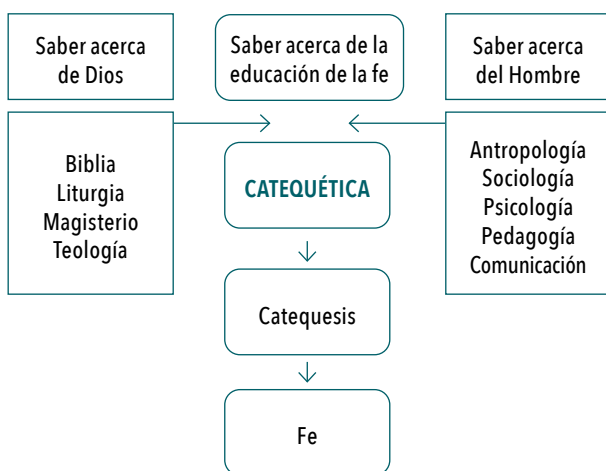
11 Joseph Colomb, Pierre Babin, Emilio Alberich, Cesare Bissoli, André Fossion, Luiz Alves de Lima, Francisco Merlos, Enrique García y Adolfo Fuentes son algunos catequetas destacados que todo educador de la fe debería conocer.

institutos y en las universidades que preparan profesores de Religión, así como en los seminarios. (OCCh, #161)

Es de lamentar que, en Chile, ya entrado el nuevo siglo, aún sean escasos los catequetas y que solo algunos de ellos sean laicos. La renovación de la catequesis en Chile implica, entre otras tareas, que más catequistas, especialmente laicos, quieran servir a su Iglesia aportando los dones que han recibido del Señor Jesús: capacidad de alta especulación y sensibilidad por las necesidades del pueblo de Dios. A ellos se les puede aplicar lo dicho en un himno de Laudes para los Doctores de la Iglesia:

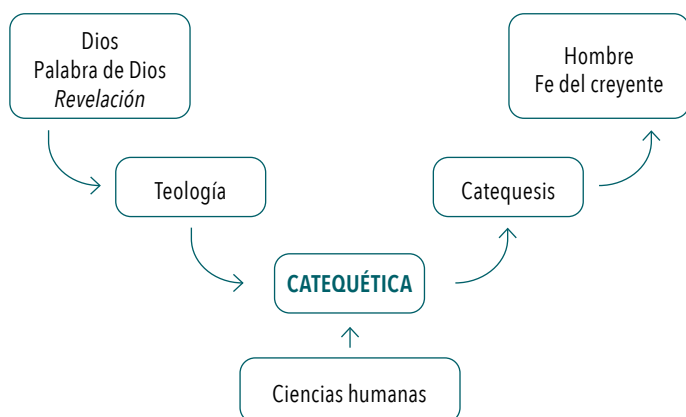
Para ustedes, el misterio del Padre; con ustedes, la luz del Verbo; en ustedes, la llama del Amor que es fuego. Para nosotros el misterio que aprendisteis del Padre, con nosotros, la luz que os dio el Verbo; en nosotros, el Amor ingénito.

En el Gráfico n.º 5 podemos resumir lo que hemos dicho en este capítulo.



Las ciencias que se refieren a Dios y las ciencias que se refieren al hombre se llaman también ciencias auxiliares de la catequética. Es prudente subrayar que, aunque la catequética se sirva también de las ciencias humanas, sin embargo, es una ciencia teológica, porque sus criterios de estudio provienen de la fe y su objetivo apunta siempre a la fe de los creyentes; esto, no obstante, no va en desmedro del rigor racional de su reflexión. El Gráfico n.º 6 puede ayudar a comprender siempre más el rol de la teología, de la catequética y de la catequesis.

Gráfico n.º 6



Una breve aclaración antes de terminar este capítulo. Cuando hablamos de teología, debe quedar claro que existen diferentes ramas y enfoques en su interior. Hoy, la que más sintonía tiene con la catequesis es la llamada “teología narrativa”. Esta se ha desarrollado paulatinamente desde el Concilio Vaticano II y tiene mucho de vitalidad y experiencia humana, más que de lógicas y sofisticadas argumentaciones. La teología narrativa nace de la misma revelación de Dios, el cual reveló su proyecto con el hombre en hechos históricos y palabras proféticas, como ya vimos.

Esta teología tiene la siguiente mirada global: los cristianos vivimos hoy la historia en compañía de la comunidad eclesial y de todos los demás seres humanos del mundo; pero llevamos en nuestra mochila la memoria de las experiencias de fe del pueblo de Dios del pasado, del Primer Testamento y del Nuevo, al mismo tiempo que

miramos al futuro, al que se orientan las profecías de las promesas de Dios.

En las catequesis, la comunidad cuenta su experiencia de fe ahora, recordando las experiencias del pueblo de Dios del pasado, y proyecta su testimonio de servicio hacia el futuro de las promesas divinas.

5. Del catecismo a la catequesis. Un siglo de historia

Para todo catequista es importante comprender bien cómo se llegó a la situación actual de la catequesis. Una mirada así de global permite poner en contexto muchas afirmaciones tajantes y ampulosas de algunos, saber que el modo en que hoy se educa la fe tiene elementos que no siempre han estado ahí y, por lo tanto, no son inherentes al acto educativo; ayuda también a hacer algunas distinciones útiles (por ejemplo, qué diferencia hay entre catecismo y catequesis) y muchas otras cosas más.

Nos dedicaremos en este capítulo solo al siglo XX. Para ello, señalaremos brevemente las etapas más sobresalientes de este caminar. Lo mismo puede hacerse con los siglos anteriores.

5.1. PRIMERA ETAPA: CATEQUESIS DE LA ASIMILACIÓN

El siglo XX heredó de los siglos anteriores una catequesis de tipo doctrinal. El siglo XIX fue un siglo que admiraba la razón, lo intelectual, la ciencia. El filósofo Descartes (de principios del siglo XVII) es uno de los exponentes más significativos de esta perspectiva: decía que para poseer la verdad es necesario tener ideas claras y distintas.

Este enfoque influyó también en la catequesis. La Iglesia intentó entonces educar la fe a través de textos con resúmenes de la fe católica (catecismos) que contuvieran preguntas con respuestas precisas, exactas, “claras y distintas”. Se creía que el cristiano que las aprendía de memoria poseía la verdad de la fe. Las preguntas y respuestas eran de tipo doctrinal, por eso se llamaban “Catecismo de la Doctrina Cristiana”. La época de los catecismos había comenzado mucho antes, con el gran Concilio de Trento (a mediados del siglo XVI). El *Catecismo* de san Pío X fue su expresión más acabada. Comprendía cuatro capítulos tradicionales: el Credo, los Mandamientos, los Sacramentos y la Oración.

En esa época, llamada “de la cristiandad” por el gran influjo que tenía el cristianismo en la cultura occidental, solo era necesario afirmar la doctrina, pues la vivencia cristiana era facilitada por toda la institución y las costumbres sociales y familiares. Desde el punto de vista del método, la memoria era la facultad humana privilegiada para poder retener las fórmulas exactas que contenían la fe. Por tal razón se suele llamar “catequesis de la asimilación” a este método de la memoria. Para este tipo de catequesis la preocupación principal del catequista era el contenido doctrinal.

5.2. SEGUNDA ETAPA: CATEQUESIS PSICOLÓGICA

En el año 1912 se realizó un Congreso Catequístico en Viena (Austria). En él, la preocupación de los catequistas

fue mejorar el método de enseñanza de la catequesis. En esa ocasión se expuso y se optó por el llamado “método de Múnich”, estudiado y experimentado por el Instituto Catequético de esa ciudad. Es un método de tipo psicológico: no solo se quiere comprometer la memoria de la persona en la catequesis, sino todas sus facultades humanas. Por eso, el sistema tiene tres momentos metodológicos:

- ▶ El momento de los sentidos: Consiste en presentar imágenes, objetos, relatos, ejemplos que impactan los sentidos y la imaginación del sujeto;
- ▶ El momento de la razón: Se razona sobre lo visto y se expone la verdad de fe correspondiente. Es el momento doctrinal, en el que se explican las preguntas y respuestas del catecismo;
- ▶ El momento de la voluntad: La verdad de la fe comprendida es proyectada a la práctica, es decir, se obtiene “la moraleja” para la vida, cómo hay que comportarse para ser cristiano.

Con este método, afirmaban sus innovadores, quedan interpeladas todas las facultades de la persona humana. Por esta razón, a esta catequesis se le dio el nombre de “catequesis psicológica”.

5.3. TERCERA ETAPA: CATEQUESIS ACTIVA

Un nuevo Congreso Catequístico se realizó en la ciudad de Múnich (Alemania) en 1929. En esos momentos estaban

madurando diferentes movimientos en el campo de la educación y en el de la pastoral de la Iglesia.

En el campo de la educación se desarrollaba aquella pedagogía llamada “escuela activa”, cuyos fundadores fueron Montessori, Dewey, Agazzi, Kerschensteiner, entre otros. Como dice el mismo nombre, la escuela activa pretendía que los educandos fuesen protagonistas activos de su propia educación.

Por otra parte, en el ámbito de la pastoral estaban floreciendo progresivamente el movimiento bíblico y el movimiento litúrgico.

Todo este fervor pedagógico y pastoral produjo un nuevo enfoque del método catequístico. Se comenzaron a usar métodos activos: el cuaderno catequístico, el dibujo, las representaciones bíblicas, las celebraciones litúrgicas, los certámenes catequísticos, la construcción de nacimientos y calvarios, las láminas catequísticas, los catecismos en ejemplos, etcétera. Todas estas actividades enriquecieron enormemente la comunicación de la fe. Fue un nuevo fervor que invadió la catequesis.

5.4. CUARTA ETAPA: CATEQUESIS CRISTOCÉNTRICA

En 1960 se realizó un nuevo Congreso Catequístico en la ciudad de Eichstatt (Alemania). Los movimientos bíblicos y litúrgicos maduraban siempre más y se comprendía el cristianismo no tanto como una doctrina, sino como un mensaje de salvación. En el centro del mensaje está

Jesucristo: la buena noticia de Jesús. Nació el cristocentrismo de la catequesis.

Estas reflexiones despertaron una serie de consideraciones respecto de los catecismos que se usaban entonces. La preocupación no fueron más el método y la pedagogía de la enseñanza del catecismo, sino su contenido mismo. El sistema de las preguntas y respuestas encerraba algunos inconvenientes, pues:

- ▶ ponía todas las verdades de la fe en un mismo plano y no distinguía lo fundamental de lo accesorio. Las respuestas, por ser fórmulas, se vuelven absolutas, cada una por su cuenta, sin matices;
- ▶ Este método de las preguntas y respuestas hacía de la catequesis algo impersonal, intelectual, pues se orienta a la inteligencia y poco o nada al corazón y a la vivencia de la fe;
- ▶ Cristo no era el centro de los catecismos;
- ▶ Las respuestas eran doctrina y no el mensaje evangélico que interpela, que invita a la conversión, que llama a acoger a Jesús en la propia vida;
- ▶ También se observaba que las preguntas y respuestas no eran bíblicas.

Por todo lo anterior, este nuevo enfoque se llamó “catequesis cristocéntrica” o “kerigmática”, porque en español *kerigma* significa “anuncio”.

5.5. QUINTA ETAPA: CATEQUESIS ANTROPOLÓGICA

El año 1965 es muy importante para la historia de la Iglesia, porque en él se clausuró el Concilio Vaticano II. El Concilio no habló propiamente de catequesis; solamente la mencionó al referirse a la familia como educadora de la fe de sus hijos y sobre la misión catequística de los obispos. Sin embargo, los principios conciliares han influido enormemente en la catequesis. Llegaron a maduración los movimientos bíblico y litúrgico, el cristocentrismo, y se introdujo una nueva preocupación, la del “hombre concreto”.

Biblia, liturgia, preocupación por el hombre y Cristo en el centro son los elementos fundamentales de la renovación catequística de nuestros tiempos.

Con respecto al interés por el hombre concreto, pueden ser iluminadoras las palabras del Papa Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio:

... toda esta riqueza doctrinal del Concilio se orienta en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado como la sirvienta de la humanidad... Todo esto ¿ha desviado, acaso, la mente de la Iglesia en el Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado, no; vuelto, sí... [El hombre que ama la Iglesia] es el hombre fenoménico, el hombre que ríe, el hombre que llora, el hombre que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre en expectativa de algo... (1965)

En el ámbito de la catequesis, esta preocupación por el hombre se suele llamar viraje antropológico de la catequesis.

5.6. SEXTA ETAPA: CATEQUESIS DE LA SITUACIÓN

El servicio al hombre, así concebido, llega desde el Concilio a América Latina a través de Medellín (1968), con ocasión de la Segunda Conferencia General del Episcopado. En el campo de la catequesis, esta Conferencia asumió en el documento final de Medellín, capítulo 8, los temas que antes había reflexionado la “Semana Internacional de Catequesis de Medellín”.

Uno de los aportes catequísticos fundamentales del documento de Medellín está en la invitación a superar el dualismo que separa las cosas de Dios de las cosas del hombre. La realidad es una sola. Dios ha creado al hombre en ella y lo quiere salvar y liberar por medio de Jesucristo. Por lo tanto, tampoco hay dos historias, una profana y otra sagrada; es una sola, pues la salvación por Jesucristo se realiza dentro de la historia del hombre. La catequesis, en consecuencia, debe preocuparse de anunciar la salvación de Dios al hombre latinoamericano en su situación histórica concreta.

Así, el sujeto de la catequesis es el hombre-en-situación, el hombre situado en un contexto cultural específico. A esta catequesis se le dio también el nombre de “catequesis de la situación”¹².

Otro aporte valioso de Medellín es haber dado mucha importancia a la catequesis de los adultos y de los jóvenes.

12 Nótese que no es adecuado decir “catequesis situacional”, ya que esta es una expresión ambigua.

Los adultos, en efecto, son quienes conducen la historia, quienes más fuertemente influyen en la cultura y, por lo tanto, pueden llevar los valores del Evangelio a la sociedad y al mundo, transformándolos en el Reino de Dios por la fuerza de Cristo y del Espíritu. Anteriormente, la catequesis se dirigía especialmente a los niños. Por supuesto, ellos son también sujetos de la catequesis, pero por medio de los adultos y de los jóvenes.

5.7. SÉPTIMA ETAPA: CATEQUESIS DE LAS FIDELIDADES

El año 1971 fue importante para la catequesis. Durante ese año la Congregación para el Clero, en nombre del Papa Pablo VI, entregó a la Iglesia un documento sumamente interesante, el *Directorio catequístico general*. Si bien es un texto disparejo en muchas de sus partes, tiene el mérito de ser la primera síntesis magisterial universal tras el Vaticano II respecto de qué es la catequesis y sus principales aspectos. Contiene, además, enfoques muy valiosos para la renovación de la catequesis, plenamente válidos para nuestros tiempos.

El mismo año conoció también el Segundo Congreso Catequístico Internacional de la Santa Sede, que se desarrolló en Roma. Se congregaron catequetas de toda la Iglesia. Hay una fórmula que resume lo esencial de ese Congreso, y dice así: la catequesis debe ser fiel a Dios y fiel al hombre. En esta breve frase hallamos el encuentro

de dos grandes reflexiones catequísticas: la catequesis kerigmática y la catequesis antropológica.

Al año siguiente, la Santa Sede publicó el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*. Este es un documento muy valioso, aunque desgraciadamente poco conocido, que da las pautas generales sobre cómo establecer los momentos y las celebraciones que conforman un catecumenado de adultos. Es decir, orienta en cómo recuperar hoy aquella experiencia tan rica de la Iglesia de los siglos III al V, gracias a la cual los que querían ser cristianos se preparaban paulatinamente mediante catequesis, etapas y signos, a medida que maduraban la conciencia de lo que significa su compromiso cristiano. Dado el creciente número de adultos no bautizados y el de aquellos que necesitan renovar sus compromisos de iniciación cristiana, este documento será cada vez más un instrumento clave para la Nueva Evangelización y de especial importancia para la renovación de nuestra Iglesia en Chile al inicio del siglo¹³.

5.8. OCTAVA ETAPA: CATEQUESIS PROCESUAL

En 1974, el Papa Pablo VI invitó a la Iglesia a realizar un Sínodo Episcopal sobre el tema específico de la evangelización. Como fruto de aquel encuentro, el año siguiente el Papa publicó la exhortación apostólica *Evangelii*

13 Precisamente, la catequesis de adultos de inspiración catecumenal es una opción de la Comisión Nacional de Catequesis desde el 2003. Para llevar a cabo su tarea de animación nacional, se están motivando experiencias en el uso inculturado del RICA en las distintas diócesis de Chile.

nuntiandi. Como dijimos antes, uno de sus principales aportes fue precisar que la tarea más importante de la Iglesia es la evangelización, la cual se despliega en el tiempo mediante etapas complejas e interconectadas entre sí.

Con esto también se dio impulso a los “itinerarios de la fe”; es decir, el cristiano, conducido por la comunidad cristiana, emprende un camino de crecimiento en pos de Cristo. Se puede también concebir como un proceso catecumenal, como a menudo se suele expresar (DM, cap. 8, #9). Las etapas fundamentales son las que ya enunciamos en el capítulo I. La Tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Puebla en 1979 se inspiró, precisamente, en la *Evangelii nuntiandi*.

En 1977, el Papa Pablo VI invitó nuevamente a otro Sínodo, esta vez referido a la catequesis. De tanta riqueza queremos destacar especialmente la definición de catequesis, que los obispos sinodales formularon en su mensaje a los fieles de la Iglesia. Esta es la formulación: la catequesis es la educación ordenada y progresiva de la fe. Fruto eminente de las principales reflexiones sinodales fue la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, del entonces recientemente elegido Papa Juan Pablo II.

5.9. NOVENA ETAPA: CATEQUESIS FIEL AL MENSAJE

El Sínodo episcopal de 1985 expresó al Papa el deseo de que se preparara un catecismo universal. La razón fue que la cultura actual valora grandemente los aspectos subjetivos de la persona humana; y esto es bueno. Pero también, a

menudo cae en el subjetivismo y en la pérdida de los valores objetivos. Esto repercute en la fe y en la moral: se llega a pensar que cualquier religión es buena, y que, en cuanto a la moral, cada persona es dueña de establecer las reglas del bien y del mal. Hacía falta recalcar la objetividad de la fe profesada, celebrada y vivida por la Iglesia. Así nació el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Juan Pablo II dio su aprobación, creando para ello una comisión especial. En su redacción se tomaron algunas opciones, como la de mantener el esquema de los catecismos anteriores, que comprendían el Credo, los mandamientos, los sacramentos y la oración¹⁴. En cuanto al contenido, tenemos una riqueza muy grande en textos bíblicos, patrísticos, magisteriales, hagiográficos y teológicos. Todo esto representa un material muy útil para enriquecer nuestras catequesis. Tras seis años de trabajo, el *Catecismo* se publicó en 1992¹⁵.

En cuanto a la clave de lectura por la que hay que entender el *Catecismo*, el Papa, en la constitución apostólica *Fidei depositum* que lo presenta, dice: “El Vaticano II ha sido siempre, y es de una manera particular en estos años de mi pontificado, el punto constante de referencia de toda mi acción pastoral... Es preciso volver sin cesar a

14 Se podrían haber estructurado de otra manera los contenidos de la fe, como lo hicieron los Santos Padres, que realizaban sus catequesis en forma de Historia de la Salvación. Pero, de hecho, con algunas modificaciones, se optó por mantener las cuatro partes de los catecismos tradicionales.

15 El *Catecismo de la Iglesia Católica* fue publicado originalmente en 1992, pero en 1997 fue revisada su “edición típica”, es decir, la que asumió observaciones del mundo entero y quedó como versión definitiva.

esta fuente” (FD, #1). El *Catecismo* es llamado por el Papa “texto de referencia” (FD, #1), que “se destina a alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas” (FD, #4). Por lo tanto, este *Catecismo* no es de por sí para el uso directo de la catequesis.

También es importante recordar que la Biblia es la primera fuente de la catequesis:

La Sagrada Escritura es presentada, juntamente con la Sagrada Tradición, “como regla suprema de la fe”, ya que transmite “inmutablemente la palabra del mismo Dios y, en las palabras de los Apóstoles y los Profetas, hace resonar la voz del Espíritu Santo”. Por eso la Iglesia quiere que, en todo el ministerio de la Palabra, la Sagrada Escritura tenga un puesto preeminente. La catequesis, en concreto, debe ser “una auténtica introducción a la ‘lectio divina’, es decir, a la lectura de la Sagrada Escritura, hecha según el Espíritu que habita en la Iglesia”. (DCG, #127)

5.10. DÉCIMA ETAPA: CATEQUESIS INCULTURADA

En 1992 los obispos latinoamericanos se reunieron nuevamente en una Conferencia General, esta vez en Santo Domingo. Aunque en el documento final la catequesis no aparece con un tratamiento exclusivo como en los documentos anteriores, esta queda muy relacionada con la gran tarea eclesial de fin de siglo de impulsar una Nueva Evangelización¹⁶. Del mismo modo, en un continente azotado por la pobreza, se pide que fomente la promoción humana y que ofrezca los elementos indispensables para construir una cultura cristiana¹⁷.

El mundo nuevo en que vivimos y la nueva cultura interpelan al cristiano y a su fe; y el catequista no puede saltarse la problemática que ello significa. Se le exige buscar e inventar nuevas maneras de comunicar la fe y de educarla. Se trata de una catequesis para una cultura audiovisual e informática. Ya no es suficiente la catequesis discursiva. Debemos aprender a usar los lenguajes de la imagen y del sonido, el lenguaje del rito y la celebración, el

16 Esta es la gran tarea propuesta para su pontificado por el Papa Juan Pablo II. Ya en 1983, en un discurso ofrecido a los obispos del CELAM durante una visita a Haití, propuso promover a nivel universal una Nueva Evangelización: "Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión". En 1984, en una visita a Santo Domingo, el Papa habló de "una Nueva Evangelización que despliegue... una vasta creatividad catequística...".

17 Sobre este punto, el Papa Juan Pablo II ha dicho: "En la catequesis será conveniente tener presente, sobre todo en un continente como América donde la cuestión social constituye un aspecto relevante, que 'el crecimiento en la comprensión de la fe y su manifestación práctica en la vida social están en íntima correlación. Conviene que las fuerzas que se gastan en nutrir el encuentro con Cristo redunden en promover el bien común en una sociedad justa'" (Ecclesia in America, #69).

lenguaje de la acción, del “aprender haciendo el Evangelio”. Se trata de inculturar la fe.

Precisamente este es uno de los temas centrales del *Directorio general para la catequesis* publicado en 1997 por la Congregación para el Clero. Este documento es una excelente síntesis orgánica de todos los aportes que ha tenido la catequesis desde inicios de la década de los 70 del siglo pasado que, como hemos visto, han sido muchos e importantes. Es el principal referente que deben tener los catequistas del mundo a la hora de pensar qué es la catequesis en términos generales y sus principales desafíos y tareas en el inicio del nuevo milenio¹⁸.

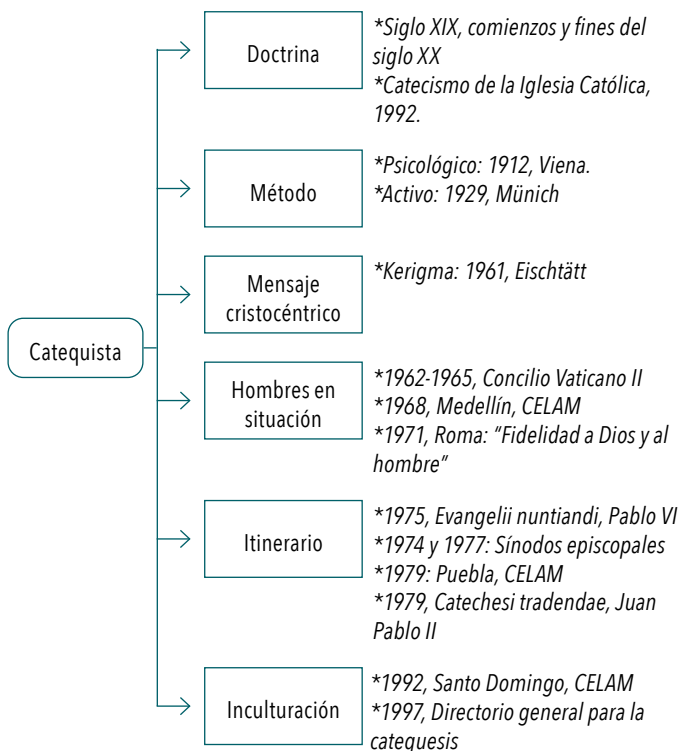
Al concluir este sintético recorrido a lo largo de la historia catequística del siglo XX, podemos recoger de cada una de las etapas elementos valiosos y válidos para nuestro quehacer catequístico de hoy. Una tarea sumamente iluminadora e importante queda pendiente, la de ver y analizar cómo la Iglesia cumplió su misión evangelizadora y catequística a lo largo de los siglos, pero especialmente durante los tres primeros, a partir de la Ascensión y Pentecostés. Es un referente de gran interés.

El Gráfico n.º 7 resume los momentos fundamentales de la reflexión y la preocupación principal de los catequistas durante el siglo XX¹⁹.

18 Actualmente este lugar lo ocupa el *Directorio para la catequesis*, publicado en 2020 por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización.

19 Según lo señalado en el *Directorio para la catequesis* y el magisterio del Papa Francisco, especialmente en *Evangelii gaudium* y *Christus vivit*, se

Gráfico n.º 7



podría afirmar que hoy estamos en presencia de una *catequ Coast de iniciación a la vida cristiana en clave catecumenal*. Lo señalado en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Aparecida (Brasil) en 2006, también es un punto de referencia.

6. Documentos catequísticos

En este capítulo queremos conocer los principales documentos catequísticos ofrecidos por los diferentes organismos de la Iglesia en el postconcilio. Los dividimos en tres grupos.

6.1. DOCUMENTOS PARA LA IGLESIA UNIVERSAL²⁰

- ▶ *Conclusiones del II Congreso Catequístico Internacional* (Ciudad del Vaticano, 1971).
- ▶ *Directorio catequístico general* (Sagrada Congregación para el Clero, 1971).
- ▶ *Ritual de iniciación cristiana de adultos* (Sagrada Congregación para el Culto Divino, 1972).
- ▶ *Evangelii nuntiandi* (Papa Pablo VI, 1975).
- ▶ *Sínodo de los Obispos. Mensaje del Sínodo Episcopal. La Catequesis en nuestro tiempo, con especial atención a los niños y los jóvenes* (Ciudad del Vaticano, 1977).
- ▶ *Catechesi tradendae* (Papa Juan Pablo II, 1979).

²⁰ A este listado original habría que agregar, al menos, *Evangelii gaudium* (2013), exhortación apostólica del Papa Francisco, y el *Directorio para la catequesis* (2020) del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización.

- ▶ *La catequesis de adultos en la comunidad cristiana. Algunas líneas y orientaciones.* (Consejo Internacional para la Catequesis, 1990).
- ▶ *Catecismo de la Iglesia Católica* (Ciudad del Vaticano, 1992, 1997).
- ▶ *Guía para los catequistas* (Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 1993).
- ▶ *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Pontificia Comisión Bíblica, 1994).
- ▶ *Directorio general para la catequesis* (Congregación para el Clero, 1997).

6.2. DOCUMENTOS PARA LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA²¹

- ▶ *Medellín*, cap. 8, de la II Conferencia General del Episcopal de América Latina (CELAM, 1968).
- ▶ *Puebla*, 3.^a parte, cap. 3.^o, de la III Conferencia General del Episcopado de América Latina (CELAM, 1979).
- ▶ *La comunidad catequizadora en el presente y futuro de América Latina. I Semana Latinoamericana de Catequesis* (Quito, CELAM, 1982).

21 A este listado habría que agregar, al menos, la III Semana Latinoamericana de Catequesis (2006), *Hacia un nuevo paradigma de la catequesis*; la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (2007), *Documento de Aparecida*; y Departamento de Misión y Espiritualidad (CELAM) (2014), *La alegría de iniciar discípulos misioneros en el cambio de época*.

- ▶ *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina* (CELAM, 1985).
- ▶ *Santo Domingo*, de la IV Conferencia General del Episcopado de América Latina (CELAM, 1992).
- ▶ *Hacia una catequesis inculturada. II Semana Latinoamericana de Catequesis* (Caracas, CELAM, 1994).
- ▶ *Ecclesia in America*, (Juan Pablo II, 1999).
- ▶ *La catequesis en la Iglesia. Orientaciones comunes a la luz del Directorio general para la catequesis* (CELAM, 1999).

6.3. DOCUMENTOS BÁSICOS PARA LA IGLESIA EN CHILE²²

- ▶ *Líneas generales para la catequesis en Chile* (Oficina Nacional de Catequesis, 1974 y 1984).
- ▶ *Directorio de pastoral sacramental* (Conferencia Episcopal de Chile, 1983).
- ▶ *Nuestro caminar al servicio de la catequesis* (Comisión Nacional de Catequesis, 1989).
- ▶ *Programa de Religión para niños y jóvenes con retardo mental* (Comisión Nacional de Catequesis, 1990).

22 Podría agregarse: Vicaría para la Educación y Departamento de Catequesis del Arzobispado de Santiago (2023). *Orientaciones para la realización de la catequesis en el contexto escolar*.

- ▶ *Programas de Religión* (Conferencia Episcopal, 1974, 1983, 1997, 1998 y 2005) aprobados por el Ministerio de Educación²³.
 - Educación Preescolar (solo 2005)
 - Educación Básica.
 - Educación Media.
- ▶ *Programa de formación de catequistas* (Conferencia Episcopal, 1995).
- ▶ *Lo que el Espíritu dice a las Iglesias. Propositiones finales de la Asamblea Plenaria* (Comisión Nacional de Catequesis, 1999).
- ▶ *Orientaciones para la catequesis en Chile* (Conferencia Episcopal, 2003 y 2009).

23 Actualmente la Educación Religiosa Escolar Católica se rige por Área de Educación (CECH) (2020), *Bases curriculares y Programa de estudio de la Asignatura de Religión Católica*. Estos programas tienen la característica de insertar esta asignatura en el currículum de manera más articulada, potenciar en el cuerpo docente sus competencias pedagógicas y dialogar de modo más profundo con las otras asignaturas, entre otros rasgos. Con esto se aleja del modelo de catequesis escolar.

7. Los contenidos de la catequesis

En algunas ocasiones, al iniciar la programación de un itinerario, los catequistas se ven enfrentados a una pregunta acuciante: ¿Qué debo enseñar? Son tantos los temas, los contenidos que se podrían tratar, que se hace urgente tener un criterio de selección para no dejar fuera algo importante y no darle demasiada importancia a algo que no la tiene. Y si el tiempo para todo el itinerario es escaso, la situación se puede volver angustiosa para el catequista. ¿Ver todo y en poco tiempo? ¿Cómo asegurar lo esencial? ¿Cómo organizar los contenidos?

En este capítulo ofrecemos algunas claves de solución.

7.1. EL NÚCLEO FUNDAMENTAL DE LA FE

En el *Directorio general para la catequesis*, entre los criterios de presentación del mensaje evangélico, se propone que la catequesis transmita el mensaje evangélico en toda su integridad (DCG, #III). Sin embargo, evidentemente, esto no significa que el mensaje cristiano deba ser expuesto “en toda su extensión”, pues ello supondría transmitir toda la tradición, toda la Biblia, todo el magisterio, toda la teología... Se comprende que esto no puede ser así. ¿Y entonces?

De lo que se trata es de anunciar siempre la fe en su fundamento, de comunicar el núcleo, el corazón de

la verdad revelada, donde se contiene la fe en toda su intensidad. El *Directorio general para la catequesis* expresa esta idea del siguiente modo: “La catequesis [...] parte de una sencilla proposición de la estructura íntegra del mensaje cristiano, y la expone de manera adaptada a la capacidad de los destinatarios” (#112).

Pero bien puede uno preguntarse: ¿Cuál es ese núcleo fundamental de la fe, esa “estructura íntegra del mensaje cristiano”? Para acercarnos a la respuesta, recordemos que la Iglesia, en el momento de bautizar a una persona, hace un examen de su fe. Pregunta tres cosas:

- ▶ ¿Crees en Dios, Padre Creador?
- ▶ ¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado?
- ▶ ¿Crees en el Espíritu Santo, en la Iglesia comunión y perdón, en la resurrección de los muertos y la vida eterna?

Cuando la respuesta a estas preguntas es “Sí, creo”, la Iglesia otorga el don del bautismo y la persona se considera ya cristiana.

En estas tres preguntas se contienen fundamentalmente las cinco verdades o realidades de la fe más centrales. Ellas son:

1. Dios, Padre y Creador.
2. Jesucristo, Hijo de Dios y Hombre, muerto y resucitado.
3. El Espíritu Santo, don y amor.

4. La Iglesia, comunión y perdón.
5. La resurrección de los muertos y la vida eterna.

Como se puede ver, aquí tenemos el esquema fundamental del Credo. En este “Símbolo de los Apóstoles” encontramos de una manera un poco más desarrollada la estructura íntegra y central del mensaje cristiano.

En las *Orientaciones para la catequesis en Chile* se habla de este núcleo fundamental de la fe en los siguientes términos: “Los contenidos fundamentales de nuestra fe y sus dimensiones están presentes en el Credo bautismal, cuya proclamación se amplía progresivamente. El Símbolo o Credo deberá ser el núcleo fundamental de toda catequesis” (#90).

La Iglesia siempre le ha dado mucha importancia al Credo, porque es el fundamento de toda profesión de fe. San Cirilo de Jerusalén (obispo y doctor de la Iglesia, en el siglo IV) describió muy bien qué es el Credo como núcleo fundamental de la fe:

Esta síntesis de la fe no ha sido hecha según las opiniones humanas, sino que de toda la Escritura ha sido recogido lo que hay en ella de más importante, para dar en su integridad la única enseñanza de la fe. Y como el grano de mostaza contiene en sí mismo un gran número de ramas, de igual modo este resumen de la fe encierra en pocas palabras todo el conocimiento de la verdadera piedad contenida en el Antiguo y el Nuevo Testamento²⁴.

24 *Catecheses illuminatorum*, #5,12, en *Catecismo de la Iglesia Católica*, #186.

Es importante para la catequesis lo que dice san Cirilo: el Credo es un resumen de la Historia de la Salvación, como la leemos en la Biblia. No es una lista de verdades, sino la narración breve de los grandes acontecimientos de la fe: desde la creación realizada por el Padre, pasando a través de la obra cumplida por Cristo, se forma la Iglesia, convocada por el Espíritu, la cual marcha con la humanidad hacia el cumplimiento del tiempo en el Reino definitivo de la vida eterna.

Sin embargo, a partir del Credo bautismal, el catequista desplegará progresivamente los demás contenidos catequísticos. En efecto, el *Directorio general para la catequesis* agrega:

Sin limitarse a esta exposición inicial, la catequesis, gradualmente, propondrá el mensaje de manera cada vez más amplia y explícita, según la capacidad del catequizando y el carácter propio de la catequesis. (DCG, #112)

Es decir, la catequesis parte de aquel núcleo fundamental y lo desarrolla progresivamente, mientras la educación del cristiano avanza en su crecimiento.

A partir de estas y otras consideraciones aparece claro que no todas las realidades de la fe tienen la misma importancia y son igualmente necesarias. Por eso, tras indicar al Credo bautismal como la síntesis del mensaje cristiano, las *Orientaciones* afirman: “Este, entre otras cosas, nos ayuda a tener presente que entre las verdades de la fe hay una jerarquía que se debe respetar, pues no todas estas verdades tienen la misma importancia”

(OCCh, #97; DCG, #114). Todo catequista, al recibir un grupo a su cuidado, tendrá como primera tarea asegurar la fe en el núcleo fundamental. Desde ahí podrá ahondar progresivamente en los distintos aspectos del mensaje evangélico, sumergiéndose al catequizando en mayores profundidades en las riquezas inescrutables que se le ofrecen en el amor de Cristo (Ver Ef 3:8).

7.2. LA FE PROFESADA, VIVIDA Y CELEBRADA

Siguiendo una tradición antigua de la catequesis, enriquecida con nuevas reflexiones, podemos agrupar todo el material catequístico en tres grandes ámbitos:

- ▶ La fe anunciada y profesada: comprende el Credo bautismal y su desarrollo progresivo. Cristo creído y anunciado.
- ▶ La fe vivida: comprende lo que se refiere al vivir del cristiano, su testimonio en el seguimiento de Jesús, es decir, la moral cristiana. Cristo seguido y testimoniado.
- ▶ La fe celebrada: es la iniciación y profundización a la vida litúrgico-sacramental y al espíritu de oración. Cristo celebrado.

La fe profesada, vivida y celebrada constituye un todo armónico: las verdades de la fe ayudan a vivir bien y a

celebrar fructuosamente. Las tres dimensiones no se pueden separar, pues se exigen y enriquecen mutuamente²⁵.

Lo que se vive, lo que viven las personas que son catequizadas, comporta en sí un gran desafío para la catequesis: el de ser contemplativos de Dios en la historia. Es necesaria una catequesis que enseñe a hacer transparente la realidad para que se vea a Dios, que está en ella: al Dios presente y dialogante, a quien hay que responderle con la vida de fe y con la celebración litúrgica.

Los fieles cristianos no son una pizarra sin escritos, tienen su experiencia previa que va integrada con la fe. Deben aprender a ser cristianos y no aprender simples verdades. El aspecto de enseñanza de la catequesis está en función del aprendizaje integral que hagan los catequizandos, el de vivir y celebrar como cristianos.

Por lo tanto, el catequista tomará muy en cuenta al sujeto, es decir, a la persona con sus experiencias y desafíos; a la persona que vive en una sociedad siempre más secularizada, indiferente o llena de otros centros de interés.

Sin embargo, el recurso a la vida en la catequesis y la referencia a los hechos de vida no deben oscurecer lo trascendente y lo absoluto de Dios. Lo experiencial, los acentos sociológicos y psicológicos no deben ir en

25 Este es también el contenido del *Catecismo de la Iglesia Católica*. La única diferencia consiste en que el *Catecismo* contiene una cuarta parte sobre la Oración. Esto es así porque se optó por conservar una antigua tradición. Pero, en realidad, esta parte se puede ubicar muy bien en la Liturgia, porque ella es oración.

detrimento de la toma de conciencia del don de Dios presente y dialogante para poderle responder con la vida de fe²⁶.

Por estas razones, hay que estar atentos a aquellos errores que a veces suceden en la catequesis, tal como lo advierten las *Orientaciones* (#110):

- ▶ Cuando se subraya demasiado la enseñanza doctrinal, la catequesis se transforma en una pequeña clase de teología.
- ▶ Cuando se valora en exceso la experiencia humana, se favorece la ignorancia religiosa y la incapacidad de justificar la propia fe.

Por eso, no hay que oponer, sino integrar los dos aspectos de una misma catequesis.

7.3. LA FE VIVIDA Y TESTIMONIADA

La fe vivida es lo que se llama también moral o ética. A este respecto, es fundamental no reducir el cristianismo a una moral, ni reducirlo al esfuerzo personal por “ser buenos”. Si lo hiciéramos así, destruiríamos la gracia y el don de Dios.

26 Al desarrollar los contenidos de la catequesis, es interesante tener presente lo que dijeron los obispos de Chile en 1989. Ellos nos invitaron a cuidar “todos los lenguajes de la Palabra de Dios: la Biblia, la Tradición eclesial, la liturgia, la moral cristiana, la doctrina social de la Iglesia y el testimonio de la santidad de los testigos de la fe” (Comisión Nacional para la Catequesis, 1989, p. 10). Así lo hace el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

El cristianismo es, ante todo y fundamentalmente, un mensaje, un anuncio gozoso de una Buena Noticia (Evangelio):

Según la Sagrada Escritura, la Revelación cristiana contiene innumerables riquezas. Sin embargo, una parece ser central: Jesús ha confirmado la gozosa noticia de que Dios ama al hombre. Dios ama a toda persona sin requisitos ni condiciones. Solo el que voluntariamente se cierra y rechaza este regalo, no lo recibe. (OCCh, #43)

El cristianismo es un gran don de Dios para todos los que lo quieran acoger. Por ser don es regalo, es gratis, es gracia. No es algo que se merece por el esfuerzo propio; pero es un don que invita a acogerlo con buena voluntad y alegría, aunque a veces cueste ciertas renunciaciones e implique llevar la cruz junto con Cristo. Es también un don que involucra y compromete toda la vida. Es aquí donde entra la moral y la ética cristianas: como respuesta al don de Dios.

Es importante recordar, sobre todo en la pastoral catequística, que Dios (y la Iglesia) no impone, sino que propone. Así, la respuesta (fe) respeta la libertad del hombre.

Después de presentar el cristianismo como la Buena Noticia de Jesús, el catequista presentará la moral cristiana como “vida en seguimiento de Jesús, más que obediencia a ciertas normas” (OCCh, #71).

A menudo se presenta la moral exclusivamente a partir de los diez mandamientos. Ciertamente, es importante saber y conocer los mandamientos, pero es imprescindible incorporarlos en el seguimiento de Jesús. San Pablo insiste

con fuerza en que no es la Ley la que salva, sino el seguir a Jesucristo. Y el que sigue al Señor aprende a pensar, vivir, hablar y servir como él.

Con el apoyo del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el catequista puede desarrollar la moral como seguimiento de Cristo según el esquema siguiente:

- ▶ Dios Padre llama a los hombres a la felicidad, que es Él mismo. La vivencia de las “bienaventuranzas” es el camino.
- ▶ Este llamado se hace sentir a través de la conciencia. Las normas y mandamientos sirven para iluminarla. La respuesta del hombre proviene de la libertad.
- ▶ El camino a seguir es el mismo Cristo y no la ley. Él es quien nos invita al amor:
 - amor a Dios;
 - amor a sí mismo;
 - amor al prójimo;
 - amor a la naturaleza.
- ▶ La moral cristiana debe cuidar, en la línea del amor:
 - la opción fundamental;
 - las actitudes;
 - los actos.
- ▶ Siempre acecha el pecado, que marca el fracaso en la respuesta al llamado de Dios; es principio de deshumanización.

- ▶ El fracaso del pecado no es definitivo; por eso el llamado de Cristo y el Espíritu a la continua conversión.
- ▶ La conversión es acompañada y sostenida fraternalmente por la comunidad eclesial; la reconciliación y la comunión.
- ▶ Finalmente, para una buena catequesis es también importante presentar la racionalidad de la moral o ética. Esta es necesaria especialmente en el diálogo que tenemos a diario con quienes son poco o nada creyentes. Es necesario presentar los “valores” y “los derechos del hombre”. Tengamos presente que los diez mandamientos se expresan en forma negativa, pero defienden valores y derechos humanos; hace falta ponerlos en evidencia. Ellos están inscritos en lo más profundo del ser humano, por lo tanto, todos, no importa sus posturas religiosas, están llamados a hacer el bien y a evitar el mal.

8. Las fuentes de la catequesis

En el capítulo 2.º hemos estudiado el hecho catequístico y reflexionado sobre el inmenso amor del Padre Dios que quiso y quiere comunicarse constantemente con los hombres; y lo hace de diferentes maneras, pero sobre todo en forma extraordinaria se revela por medio de su Hijo Jesús en el Espíritu.

Las diferentes maneras o caminos con que el Padre se da a conocer a los hombres de todos los tiempos son las que llamamos “fuentes de la catequesis”. Propiamente hablando, hay que decir que la fuente de la cual mana todo conocimiento de Dios y de su proyecto de salvación es única y solamente Cristo: él es la Palabra del Padre, su rostro, su luz, su manifestación plena y definitiva. Las demás fuentes son signos con que él se nos revela.

Además, no todas las llamadas “fuentes” tienen el mismo valor. Esto depende de la mayor o menor cercanía con Cristo, la fuente principal.

8.1. FUENTES SUBSIDIARIAS DE LA CATEQUESIS

En su amor desbordante el Padre Dios concibió el proyecto de realizar la creación y enriqueció el universo de innumerables y maravillosas creaturas y fenómenos que el hombre, hoy, con sus poderosos instrumentos científicos, recién comienza a atisbar. En el centro de

todo colocó al hombre como pareja humana, hecha a su imagen y semejanza.

Dice la Sagrada Escritura que todo fue creado en Cristo, por medio de Cristo, hacia Cristo (Jn 1:1). Los cristianos no podemos mirar la creación solamente desde el Antiguo Testamento sin Cristo; la miramos desde Jesús, como lo hace Juan (1:1) y Pablo (Ef 1:9).

Por eso decimos que la creación, tanto del universo como de la pareja humana, es una fuente para la catequesis.

Cada elemento, cada criatura, cada fenómeno de la naturaleza, por pequeño o gigantesco que sea, es una nota particular en esta bella canción que es la obra de Dios. “Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento; el día al día comunica el mensaje, y la noche a la noche transmite la noticia” (Salmo 19:2-3). Contemplando con atención las diversas manifestaciones de la Creación, toda persona puede descubrir cómo el mundo y el Universo llevan la huella de Dios y nos hablan de su Autor. El cristiano, unido a todas las criaturas, en su calidad de señor y sacerdote, puede elevar una alabanza consciente y dialogar con el Señor Jesús, “por quien todo fue hecho” (Col 1:16). (OCCh, #95)

A partir de la existencia del primer ser, comenzó el tiempo y especialmente con el aparecer del ser humano tiene inicio la historia.

Dios siempre está presente en la historia humana; más aún, a lo largo de la historia él actúa y se revela. Los acontecimientos de la historia son importantes para

el cristiano porque, a la luz de la fe, él descubre una palabra de Dios. Llamamos signos de los tiempos a esos acontecimientos que traen un mensaje divino. Estos signos constituyen otra fuente de la catequesis.

La creación y los signos de los tiempos se suelen llamar fuentes “subsidiarias” o “secundarias” de la catequesis. Se llaman así porque no son una palabra de Dios del todo evidente, y por ello necesitan la clarificación de la Biblia o de otra fuente más explícita para poder discernir su significado profundo, como veremos a continuación.

8.2. FUENTES PRIMARIAS DE LA CATEQUESIS

Dios habló a Abrahán. Con Abrahán y los patriarcas tuvo inicio la historia del pueblo de Dios. En el seno de este pueblo creció y se conservó la tradición de las promesas de Dios. La tradición de la primera Alianza era solamente una preparación de la definitiva tradición, la que Jesús realizó. Él, por su parte, no escribió nada. Pero dejó algo superior: la comunidad de los creyentes, la Iglesia, que conserva la memoria viva de todo lo que Jesús hizo y dijo. Esta memoria y asimilación progresiva del misterio del Señor que hace la comunidad cristiana se llama Tradición. “Esta Tradición, que abarca desde los orígenes del pueblo de Israel hasta hoy, acumula un bello tesoro en el que se entrecruzan las herencias de santos y sabios, mártires y profetas, teólogos y pastores” (OCCh, #89).

Pero el Espíritu Santo no solamente habló por los profetas, sino que inspiró también a los escritores sagrados

(hagiógrafos), para que escribieran las palabras de Dios. Así, poco a poco, se fue formando la Biblia. En el centro de la Biblia está Jesús. La primera alianza habla de él y lo anuncia en profecía; y la nueva alianza recoge lo que él hizo y dijo, y la completó el Espíritu Santo que “nos enseña toda la verdad” (Jn 16:1).

Por otra parte, la Tradición y la Biblia están confiadas a la comunidad eclesial. Para que su interpretación sea fiel a la Palabra de Dios, el Espíritu Santo actúa con su asistencia a través del Magisterio de los pastores. Este está constituido fundamentalmente por las enseñanzas de los Papas, de los concilios y de los obispos. Puesto que el Señor le ha confiado la interpretación auténtica de la Biblia y la Tradición, el Magisterio está siempre al servicio de la Palabra. Por ello, se advierte, “el Magisterio no puede manipular ni amputar la Palabra de Dios. El Magisterio necesita ser ejercido en humilde espíritu de servicio y comunión eclesial, pues él mismo está sometido a la Palabra divina” (Dei Verbum, #10). No obstante, también se debe tener en cuenta lo siguiente:

El Magisterio auténticamente comprendido nada tiene que ver con la dictadura intelectual o con una imposición arbitraria; sino que sus intervenciones son faros que guían al pueblo de Dios en su continua búsqueda y caminar. El Magisterio está al servicio de las personas. (CELAM, 1985, #45)

Una fuente privilegiada de contacto con el Señor Jesús es la liturgia²⁷. El Concilio Vaticano II dice que “la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (#10). Por eso, una tarea central de la catequesis es la educación litúrgica. La fe no solamente es anunciada a los hombres, sino es también celebrada en la liturgia. “La liturgia hace celebrar y experimentar los acontecimientos fundamentales de la historia salvadora anunciados por la catequesis” (OCCh, #75).

Otra fuente importante para la catequesis es el testimonio eclesial. El ejemplo de la vida de cada cristiano es un mensaje elocuente que tiene una fuerza especial junto con las palabras. Todo cristiano está llamado a dar testimonio en el mundo; por eso, en este sentido, todos los bautizados somos evangelizadores.

Entre los testigos de la fe sobresalen los santos. Ellos, en la historia de la Iglesia, constituyen un modo privilegiado para encontrarse con el Señor²⁸. En este sentido, vale la pena recordar las palabras programáticas del Santo Padre Juan Pablo II respecto de la santidad, al motivar a la Iglesia en su entrada al tercer milenio:

27 Respecto de la relación entre liturgia y catequesis, ver Francisco (2022). *Desiderio desideravi*, #61.

28 “Chile, afortunadamente, cuenta con muchos y variados modelos de santidad. También el sentir y el pensar del conjunto de todos los fieles que conforman hoy el pueblo de Dios, animados y guiados por el Espíritu Santo, son un punto de referencia para descubrir al Señor. Este sentir de los fieles cristianos fue llamado ‘sensus fidelium’” (OCCh, #94).

Es el momento de proponer de nuevo a todos con convicción este “alto grado” *de la vida cristiana ordinaria*. La vida entera de la comunidad eclesial y de las familias cristianas debe ir en esta dirección. Pero también es evidente que los caminos de la santidad son personales y exigen una *pedagogía de la santidad* verdadera y propia, que sea capaz de adaptarse a los ritmos de cada persona²⁹. (Novo millennio inuente, #31)

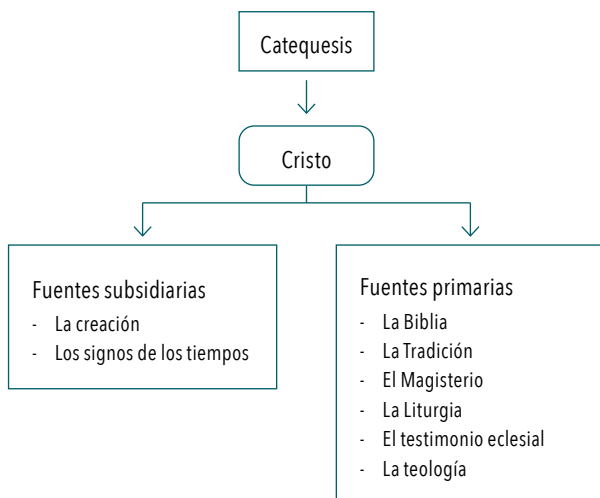
En esta tarea, ¡cuánto podremos hacer los catequistas, como verdaderos pedagogos de la santidad para nuestros hermanos!³⁰

Finalmente, también el aporte de los teólogos y su teología puede ser una fuente valiosa para los educadores de la fe. Los teólogos tienen la misión de estudiar y profundizar la fe en forma rigurosa y racional. La dificultad que plantean a la catequesis es que su lenguaje no siempre es comprendido por todos, al ser generalmente muy abstracto; de ahí la necesidad de cierta “traducción” a un lenguaje más simple. A esto puede ayudar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que contiene ricos aportes teológicos.

29 Destacado en el original.

30 Cf. *Gaudete et exultate* #28.

Gráfico n.º 8: Fuentes de la catequesis



9. Catequesis y culturas

En el capítulo anterior hemos hablado de los signos de los tiempos como una de las fuentes de la catequesis. Pues bien, ellos le indican hoy a la Iglesia que estamos ante un cambio cultural de dimensiones insospechadas, y en un momento en que el Evangelio es entendido como sentido de vida para cada vez menos personas. De aquí la tarea de la inculturación del Evangelio, que trataremos a continuación.

9.1. ¿QUÉ ES “INCULTURAR EL EVANGELIO”?

Hoy día, los signos de los tiempos nos invitan a preocuparnos de la evangelización de las culturas y de la inculturación de la fe. El *Directorio general para la catequesis* trató el tema con claridad y profundidad.

La Palabra de Dios se hizo hombre, hombre concreto, situado en el tiempo y en el espacio, enraizado en una cultura determinada... Esta es la originaria “inculturación” de la Palabra de Dios y el modelo referencial para toda la evangelización de la Iglesia, “llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas”.

La “inculturación” de la fe... es un proceso profundo y global y un camino lento. No es una mera adaptación externa que, para hacer más atrayente el mensaje cristiano, se limitase a cubrirlo de manera decorativa con un barniz

superficial. Se trata, por el contrario, de la penetración del Evangelio en los niveles más profundos de las personas y de los pueblos, afectándoles “de una manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces” de sus culturas.

En este trabajo de inculturación, sin embargo, las comunidades cristianas deberán hacer un discernimiento: se trata de “asumir”, por una parte, aquellas riquezas culturales que sean compatibles con la fe; pero se trata también, por otra parte, de ayudar a “sanar” y “transformar” aquellos criterios, líneas de pensamiento o estilos de vida que estén en contraste con el Reino de Dios. (DCG, #109, #78; OCCh, #86)

9.2. OPCIONES CATEQUÍSTICAS PARA LA INCULTURACIÓN³¹

Para lograr una verdadera inculturación de la fe, nos parece que deben hacerse algunas importantes opciones desde la catequesis. Nos detendremos especialmente en tres: la opción cristocéntrica, la opción comunitaria y la opción bíblica.

9.2.1. EL CRISTOCENTRISMO

San Ireneo comentó: “Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: Para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo

31 Sobre la inculturación de la fe, ver DC 2020, #394-400.

y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios”³². Por esta razón optamos por una catequesis cristocéntrica. Jesús es quien revela el hombre al mismo hombre, eje de la cultura antropocéntrica. Jesús ha recibido un “Nombre que es sobre todo nombre” (Fil 2:9). A esto nos impulsan los obispos de Chile:

La catequesis es ante todo anuncio de Cristo. Al ser plenitud de la Revelación, surge sola la conclusión de considerarlo el centro de toda educación de la fe; es el llamado cristocentrismo de la catequesis. A él hay que hacer referencia como clave central en todo contenido presentado: en los diversos elementos bíblicos, eclesiales, humanos y cósmicos que surjan en cualquier encuentro catequístico. (OCCh, #71)

Y cuando se trata de exponer en la catequesis la moral cristiana, será igualmente Jesús el punto de referencia. A esto mismo nos invitaron los obispos latinoamericanos reunidos en Santo Domingo con las siguientes palabras:

Presentar la vida moral como un seguimiento de Cristo... Difundir las virtudes morales y sociales que nos conviertan en hombres nuevos, creadores de la nueva humanidad. Este anuncio tiene que ser vital y kerigmático, especialmente donde más se ha introducido el secularismo, presentando en la catequesis la conducta cristiana como el auténtico seguimiento de Cristo. (Santo Domingo, #239)

32 S. Ireneo, *Adversus haereses*. 3, 19, 1.

La catequesis, por tanto, propondrá a Jesús como contenido principal, como lo encontramos especialmente en los evangelios; hará tomar conciencia de su presencia en el grupo catequístico: todo acto catequístico es siempre un encuentro con el Señor Jesús.

Pero, ¿cómo presentar a Jesucristo a los hombres de hoy? Se puede hablar de tres pasos progresivos.

a) El primer paso de la catequesis sobre Cristo es presentarlo como hombre. Esta primera presentación constituye ya una respuesta a los problemas humanos, también para los que no tienen el don de la fe. Como nos decían los obispos reunidos en el Concilio Vaticano II: “El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se hace él mismo más hombre” (*Gaudium et spes*, #41). Algunas personas alcanzarán solamente este nivel, pero ya han logrado una gran meta, que debe satisfacer al catequista.

b) El segundo paso es descubrir en Cristo la plenitud de lo divino, es decir, como Dios. Esto corresponde a la toma de conciencia de la primera comunidad cristiana. Ella, con gozo, descubrió que Dios cumplió sus promesas con Israel mucho más de lo esperado: “Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo, suscitando una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo, según lo había prometido desde antiguo por boca de sus santos profetas” (Lc 1:68-70). En efecto, esa fuerza de salvación no era otro profeta más, sino que el Padre les dio ¡a su propio Hijo! Por esto, una valiente catequesis nos

debe llevar a exclamar humildemente, junto con Tomás: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20:28).

Cristiano es el que escogió a Cristo y lo sigue. En esta decisión por Cristo, que es fundamental, se contiene toda otra exigencia de conocimiento y de acción en la fe. Pablo escribía: “Todo es de ustedes, sea Pablo, sea Apolo, sea Cefas, sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea el presente, sea el futuro, todo es de ustedes. Pero ustedes son de Cristo y Cristo es de Dios Padre” (1 Cor 3:22). De esta profesión de fe de san Pablo descubrimos que poner a Jesús en el centro de la catequesis significa también una ilimitada apertura hacia la inmensidad de la trascendencia.

c) Este sería el tercer paso de la catequesis: Jesús se vuelve para nosotros camino hacia el Padre. Jesús es el *punte* o pontífice —esto quiere decir la palabra— que nos conduce al Padre, bajo el impulso del Espíritu Santo. El Padre nos engendra como hijos a una nueva plenitud de vida. Al mismo tiempo, nos colma con el don del Espíritu, que es amor esencial.

9.2.2. CATEQUESIS COMUNITARIA Y GRUPAL

La segunda opción en vista de la inculturación consiste en realizar una catequesis comunitaria y grupal. La fe nace, se desarrolla y llega a plenitud en la comunidad. La comunidad es garantía de la presencia de Jesucristo: “Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, yo estoy allí en medio de ellos” (Mt 18:20).

El Concilio Vaticano II afirmó:

En todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia. Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente. (LG, #9)

Jesús educó en comunidad y el cristianismo primitivo vivió su fe más en términos comunitarios que individuales. Es suficiente leer los evangelios y el libro de los Hechos de los Apóstoles para darse cuenta de lo dicho. Poco a poco, esta dimensión se fue perdiendo en la historia de la educación de la fe, prevaleciendo una concepción intimista y privatizada de la salvación. Así se llegó a nuestra época con la desastrosa consecuencia, por todos conocida y vivida, de la esterilidad ético-cultural de nuestra fe.

Se vive creyendo en la posibilidad de aceptar una fe que termina y se confina en el individuo y no tiene repercusión relevante en la vida social, económica, artística y recreacional, y a veces ni siquiera en la misma vida familiar. Y esto sucede en un continente que, según los obispos reunidos en Puebla, tiene un “radical sustrato católico” (#1, #7 y #412). No hay que esmerarse mucho para constatar la presencia de estructuras sociales injustas, marginación, violencia, miseria, corrupción. Lamentablemente, el Evangelio no ha penetrado suficientemente en los valores culturales de nuestro continente ni de nuestro país.

Optar por una catequesis comunitaria y grupal es, pues, garantizar experiencias de Iglesia, y de una Iglesia

que no es principalmente autoridad, sino que es seno, acogida, matriz que engendra la fe. Precisamente, el Papa Juan Pablo II ha llamado a la Iglesia “*Casa y escuela de comunión*” (NMI, #43).

La reflexión en grupo lleva a la inculturación de la fe, porque es experiencial. Cada uno cuenta, narra con su propio lenguaje la fe, que brota de la Palabra de Dios, y su propia experiencia espiritual. Hay muchas “fes” diferentes, todas incompletas y relativas que se interpelan y pueden enriquecerse mutuamente. Es la manera con que el grupo vive en forma compartida la historia de la salvación. Así sucedió incluso con los apóstoles y en las primeras comunidades.

Con respecto a la inculturación de la fe, tan promovida por el Papa Juan Pablo II, proponemos una cita muy esclarecedora:

La inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no solo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe, que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos; debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas. (Redemptoris missio, #54)

Jesús no usó un libro para anunciar el Reino de Dios, sino que convivió con su ambiente y cada vez fue asumiendo las experiencias de la gente. El día en que se bautizó quiso

incorporarse a la experiencia religiosa de las multitudes que acudían a la predicación de Juan, el Bautista. Desde aquel día, vivió su fe en las experiencias de su gente.

En el grupo, la búsqueda de la verdad en común ayuda a superar el subjetivismo y a lograr un sano equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo. Cada uno compara su propio punto de vista con el de los demás y va logrando una visión más completa de la verdad. El vacío existencial se va llenando de luz, que ilumina de sentido toda la vida. En este ambiente, los aportes doctrinales de los catecismos complementan y dan consistencia a la fe cristiana, ya asumida en las experiencias vividas.

Otro fruto de este tipo de comunicación es que el grupo, mientras cultiva la amistad y las relaciones interpersonales, al abrirse sus integrantes entre sí y hacia fuera del grupo, ayuda a sus miembros a superar el intimismo, que es otro derivado del subjetivismo, tan característico de los tiempos actuales.

En fin, la reflexión grupal de la Palabra de Dios desarrolla la capacidad crítica frente a los antivalores de la sociedad, transmitidos fuertemente por los medios de comunicación social (DP, #1008).

9.2.3. CATEQUESIS EXPERIENCIAL Y BÍBLICA

Puede surgir la pregunta: ¿Cuál es el mejor método de diálogo para usar en una comunicación grupal? Para contestar esta pregunta, vamos a consultar a la teología a fin de que nos ilumine.

La teología llama Revelación al hecho de que Dios da a conocer su proyecto sobre los hombres. Y el Concilio Vaticano II declara que la revelación del plan de Dios se realiza por medio de hechos y palabras intrínsecamente unidos. Leamos textualmente la cita:

Dios invisible, movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos...; y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. (DV, #2)

Los hechos, los acontecimientos de la historia y de la vida de cada uno, unidos a la palabra profética de Dios –sobre todo a las palabras de Jesús– nos revelan el proyecto de Dios en la historia y en la propia vida.

Si analizamos por qué Jesús leía y citaba las Escrituras, nos damos cuenta de que lo hacía para descubrir el proyecto del Padre, su voluntad sobre sí mismo y sobre la historia salvadora que protagonizaba.

El pasaje que hemos citado es el fundamento teológico del método “ver y juzgar”: en el ver tomamos conciencia de los hechos y los juzgamos con la Palabra de Dios. Así Dios se nos revela a nosotros hoy con “hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí”. Por esta razón, sin excluir ningún método que sea útil para la educación de

la fe, privilegiamos el método que se suele formular con los verbos *ver, juzgar, actuar*.

Con el *ver* escudriñamos los hechos y los acontecimientos de nuestras vidas y de la historia, y con el *juzgar* interrogamos la Palabra de Dios, especialmente la palabra de Jesús, para descubrir el proyecto del Padre y lo que Él está realizando en medio de los hombres. Es la dinámica de la Encarnación. Así estaremos prontos para el *actuar* cristiano en nuestra vida.

El documento de Santo Domingo enriquece el método *ver, juzgar y actuar* con otros dos verbos, especialmente aptos en referencia a la pastoral de los adolescentes y jóvenes

[Proponemos una acción pastoral] Que abra a los adolescentes y jóvenes espacios de participación en la misma Iglesia. Que el proceso educativo se realice a través de una pedagogía que sea experiencial, participativa y transformadora. Que promueva el protagonismo a través de la metodología del *ver, juzgar, actuar, revisar y celebrar*. Tal pedagogía ha de integrar el crecimiento de la fe en el proceso de crecimiento humano... (#119)

Como se ve, para los obispos en Santo Domingo el método tiene una fuerza especial de integración de la fe con la vida y con la cultura.

Si, como decíamos, el proyecto de Dios se descubre por el análisis de los hechos y las palabras, significa que es importante colocar la Biblia en el centro del grupo. Ella constituye el punto de referencia para la verdad y los valores que entre todos buscamos, para llenar de luz

nuestro vacío existencial. Poner la Biblia en el centro de un grupo es poner a Dios que habla, que interpela, que propone, que invita. Para ello optamos por una catequesis que tenga a la Biblia como fuente principal. “Este es el principal documento que la Iglesia tiene para educar la fe de los cristianos”³³.

En la Biblia se nos presentan las personas actuando: Dios y el hombre. Sustancialmente, no comprende verdades abstractas, sino hechos y acontecimientos salvadores insertos en la historia, cargados de la experiencia de Dios. Se desprende de la Biblia una catequesis testimonial y vocacional; al mismo tiempo, nos ofrece un material catequístico de corte existencial histórico que sintoniza con las culturas actuales. En el documento de Santo Domingo se lee respecto de la catequesis:

Ella debe nutrirse de la Palabra de Dios leída e interpretada en la Iglesia y celebrada en la comunidad para que, al escudriñar el misterio de Cristo, ayude a presentarlo como Buena Nueva en las situaciones históricas de nuestros pueblos. (SD, #33)

La catequesis bíblica ayuda a descubrir al Espíritu Santo como maestro interior que produce frutos de santidad (CT, #72). La acción del Espíritu es fundamental en las

33 OCCh, #90. Así lo afirmaba también Juan Pablo II en *Catechesi tradendae* (#27): “La catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Escritura... toda formación cristiana reciba de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella dé frutos de santidad”.

catequesis, porque él actúa desde el interior de la persona y de las comunidades catequísticas.

Esto alude también a la importancia de la presentación de la historia de la Iglesia, en la que se destacan los testimonios y las vocaciones cristianas a la santidad. Todas estas razones nos hacen comprender por qué la siguiente indicación de la Conferencia de Santo Domingo sigue siendo hoy tan válida:

Se requieren, para la vitalidad de la comunidad eclesial, más catequistas y agentes pastorales dotados de un sólido conocimiento de la Biblia que los capacite para leerla, a la luz de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia, y para iluminar desde la Palabra de Dios su propia realidad personal, comunitaria y social. Ellos serán instrumentos especialmente eficaces de la inculturación del Evangelio. (SD, #49)

La Biblia será la palabra de Dios dirigida al grupo, que ayudará al juzgar; que se aplica al ver de la propia realidad personal, comunitaria y social; que provoca el actuar y la respuesta del celebrar.

Optamos también por una catequesis que no sea solamente racional, logocéntrica, sino que incorpore las vivencias, las experiencias, los sentimientos, la acción corporal, lo ritual-litúrgico. Que use sabiamente los medios audiovisuales grupales y las dinámicas de grupo. La comunicación del hombre actual es más total que en épocas anteriores: no solo el escrito o lo discursivo comunica entre sí a los hombres. Se han originado así

nuevos símbolos para la cultura humana. Al respecto dice un autor:

Para el hombre moderno no existen los acontecimientos puros, sino siempre y únicamente hombres que realizan los acontecimientos; no existen las ideas puras, sino siempre y únicamente hombres que piensan ideas; no existen las fórmulas y estructuras puras, sino siempre y únicamente hombres que inventan y aplican fórmulas y estructuras. (Molinari, 1982)

Por estas razones hay que optar por una catequesis que personalice, que supere el dualismo y el espiritualismo: la personalización apunta a la unidad de la persona. La personalización ayuda también a superar la “cosificación” del lenguaje religioso, lo cual sucede cuando se hace “una cosa” de la gracia, del signo, de un sacramento, etcétera. Como consecuencia de la dimensión cristológica de la catequesis, nuestros pastores afirman:

La dimensión cristológica invita también a la comunicación personal y a resaltar esta óptica en los contenidos, privilegiando los aspectos relacionales de las realidades cristianas, de modo que estas no aparezcan como “cosas” o “hechos” aislados e impersonales. Por ejemplo, la moral cristiana es vida en seguimiento de Jesús, más que obediencia a ciertas normas. El Paraíso es una Fiesta Eterna, junto a todos los hermanos, en la casa del Padre, en compañía de Jesús, más que una visión beatífica. Así también los sacramentos son encuentros personales con el Señor que libera y salva, más que ritos externos. Los

mismo puede decirse de la gracia, los sacramentos, el pecado, etc. (OCCh, #71)

Como se ve, el tema de la inculturación es algo complejo, pero en la práctica, y como síntesis, podemos indicar las siguientes pistas:

- ▶ Poner a Jesús vivo en el centro de toda catequesis;
- ▶ Hacer que el grupo de catequesis sea activo, que se exprese y comparta su fe entre todos;
- ▶ Que la Biblia sea la fuente principal de la catequesis y que ella ilumine los hechos y la cultura de la propia vida personal y de la historia que vive nuestra sociedad.

Gráfico n.º 9: Catequesis y Biblia



10. Las estructuras catequísticas de la Iglesia

La Iglesia, para realizar su misión catequística, necesita organizarse. La organización es clave para llevar adelante una catequesis renovada. Por eso, no podemos cerrar este texto sin una referencia, siquiera somera, a cómo se organiza hoy la catequesis en los diferentes niveles eclesiales³⁴.

10.1. A NIVEL DE LA IGLESIA UNIVERSAL

En la Sede Apostólica, es la Congregación para el Clero la que tiene a su cargo la pastoral catequística. La obra principal es el *Directorio general para la catequesis*. Ella coordina el servicio del Consejo Internacional para la Catequesis, cuya sigla es COINCAT.

10.2. A NIVEL DEL CELAM

También el Consejo Episcopal Latinoamericano tiene su organismo para la catequesis, que por mucho tiempo se llamó Departamento de Catequesis (DECAT). A partir del 2003 existe una Sección de Catequesis en el Departamento de Misión y Espiritualidad. El principal documento que

34 Al respecto, revisar los organismos al servicio de la catequesis presentados por el DC 2020, #409-425.

ha elaborado el CELAM relativo a la catequesis se titula *La catequesis en América Latina*. Con relativa frecuencia convoca a reuniones a nivel continental. A partir de 1995 cuenta con el apoyo de un grupo de expertos que conforman SCALA, la Sociedad de Catequetas Latinoamericanas.

10.3. A NIVEL DE LA IGLESIA EN CHILE

La Conferencia Episcopal tiene también sus estructuras para apoyar la pastoral de las diócesis. En el Área Eclesial se sitúa la Comisión Nacional de Catequesis. No es una estructura con jurisdicción, sino de servicio a la Comisión Pastoral de Obispos (COP) en favor de las diócesis. Ella asesora, anima, favorece la reflexión nacional y el intercambio de las experiencias catequísticas entre las diócesis. Facilita los encuentros nacionales y por provincias eclesiales. El documento actual más importante que ha generado esta comisión es *Orientaciones para la catequesis en Chile*. Actualmente está impulsando una serie de proyectos en vistas a la renovación de la catequesis. Particular importancia tiene la revitalización de la catequesis diferencial, la catequesis de confirmación y la progresiva implantación de la catequesis con adultos de inspiración catecumenal.

10.4. LAS COMISIONES DIOCESANAS

Elas son los verdaderos instrumentos del obispo para orientar y guiar la catequesis en las diócesis. Tienen la

autoridad que les da el obispo. Estas comisiones no se asemejan a las estructuras del CELAM y de la Conferencia Episcopal, pues estas últimas son solo de servicio, sin autoridad propiamente tal. En cambio, el obispo puede apoyar con el valor de su autoridad las decisiones para su diócesis en el ámbito catequístico.

“Para que esta Comisión pueda desempeñar fielmente esta misión, debe estar constituida por un grupo de personas (sacerdotes, religiosos y laicos) suficientemente preparadas para asumir con competencia las diversas tareas que el Pastor les ha confiado” (OCCh, #193). Su estructura ideal consta de un consejo de personas que son cabeza de las diferentes catequesis que hay en la diócesis: la catequesis familiar, rural, de confirmación, bautismal, matrimonial, especial, de adultos, etcétera.

Cada parroquia tendrá que organizarse con un mínimo de estructura a fin de coordinar las catequesis y poder educar válidamente la fe del pueblo de Dios. Para ello puede ser de extraordinario valor y utilidad la figura del “coordinador de catequesis parroquial”, servicio oficial sugerido recientemente por la Conferencia Episcopal para algunos laicos especialmente experimentados y preparados, con el fin de coordinar y animar todas las instancias catequísticas presentes en la parroquia, asegurando la unidad, la organicidad y la fidelidad a las orientaciones y programaciones oficiales.

10.5. LOS INSTITUTOS

Junto con las comisiones, en varias diócesis existen también los institutos de catequesis para la formación de los catequistas. Algunos de ellos tienen muchos años de experiencia. Al respecto, el *Directorio general para la catequesis* señala: “La asistencia a una Escuela de catequistas es un momento particularmente importante dentro del proceso formativo de un catequista. En muchos lugares tales escuelas funcionan a un doble nivel: para ‘catequistas de base’ y para ‘responsables de catequesis’” (#248).

Generalmente, la formación de los catequistas se desarrolla partiendo por un curso fundamental o de base, común a todos; luego se pasa a cursos de especialización y/o de responsables que pueden tener diferentes niveles (1, 2, 3). Los institutos cuidan también la formación permanente de los catequistas por medio de escuelas de verano y/o jornadas formativas.

En el caso específico de los profesores de Religión, hoy son preparados por las Universidades Católicas del Norte, de Valparaíso, de Talca, de Temuco y Cardenal Raúl Silva Henríquez, junto con la Universidad Finis Terrae, la Metropolitana de Ciencias de la Educación y el Instituto “Hogar Catequístico”. Sin embargo, los obispos tienen ciertos reparos en su formación³⁵.

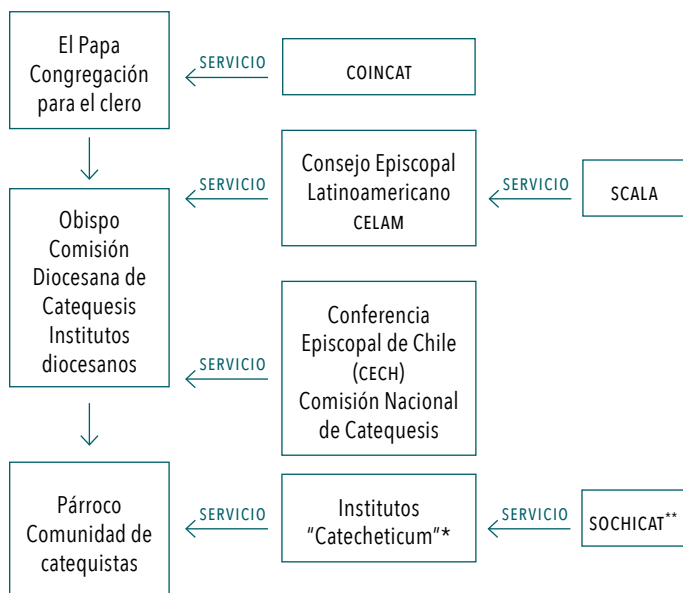
35 En las *Orientaciones para la catequesis en Chile* se indica como desafío el “equilibrio en la formación de los profesores de Religión, para que el aspecto intelectual de la fe no opaque el aspecto pastoral, para que lo académico no oculte el vínculo eclesial, para que la formación metodológica no sea solo pragmatismo, y se les ofrezca acompañamiento espiritual” (#31).

Finalmente, desde 1993 está funcionando en Chile el Instituto Superior de Pastoral Catequética de Chile, *Catechetikum*, el cual responde a lo que el *Directorio general para la catequesis* entiende por centro superior para peritos en catequesis:

Una formación catequética de nivel superior, a la que puedan acceder también sacerdotes, religiosos y laicos, es de una importancia vital para la catequesis. Por ello, se renueva el deseo de fomentar o crear institutos superiores de pastoral catequética con objeto de preparar catequistas idóneos para dirigir la catequesis a nivel diocesano o dentro de las actividades a las que se dedican las congregaciones religiosas... Aparte de formar a los que van a asumir responsabilidades directivas en la catequesis, estos Institutos prepararán también a los profesores de catequética para seminarios, casas de formación o escuelas de catequistas. Tales institutos se dedicarán, igualmente, a promover la correspondiente investigación catequética... (#251)

Y más adelante, el mismo *Directorio* dice lo siguiente: “Es muy conveniente, en el campo diocesano o interdiocesano, tomar conciencia de la necesidad de formar personas en este nivel superior, como se procura hacer para otras actividades eclesiales o para la enseñanza de otras disciplinas” (#252).

Gráfico n.º 10: Estructuras catequísticas



* Instituto que dejó de existir el año 2006, y que, luego de haber sido asumido por el Magíster en Educación Religiosa de la Universidad Cardenal Silva Henríquez, se cerró en 2012.

** Sociedad Chilena de Catequetas, creada en diciembre del año 2008.

Conclusión

Quiero concluir este trabajo con unas palabras del Papa Juan Pablo II, que hago mías:

Quiera la presencia del Espíritu Santo, por intercesión de María, conceder a la Iglesia un impulso creciente en la obra catequética que le es esencial. Entonces la Iglesia realizará con eficacia, en esta hora de gracia, la misión inalienable y universal recibida de su Maestro: “Vayan y hagan discípulos míos a todas las gentes”. (CT, #73)

Referencias

FUENTES MAGISTERIALES

IV Sínodo de los Obispos. (1977). *Mensaje al Pueblo de Dios Cum iam ad exitum sobre la catequesis en nuestro tiempo.*

CELAM. (1979). *Documento de Puebla.* https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

CELAM. (1985). *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina.*

CELAM. (1992). *Documento de Santo Domingo.* https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

CELAM. (2007). *Documento de Aparecida.* <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Comisión Nacional de Catequesis. (1989). *Nuestro caminar al servicio de la catequesis.*

Comisión Nacional de Catequesis. (1999). *Lo que el Espíritu dice a las Iglesias.* Propositiones finales de la 77.^a Asamblea Plenaria de Obispos.

Comisión Nacional de Catequesis. (2009). *Orientaciones para la catequesis en Chile.* CECH. http://www.iglesia.cl/parroquiaycomunidades/docs/OOPP_Catequesis.pdf

Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium.* https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Francisco. (2018). *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
- Francisco. (2021). *Carta apostólica en forma de «motu proprio» Antiquum ministerium*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2021/5/11/motuproprio-antiquum-ministerium.html>
- Iglesia Católica (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Lumen.
- Ireneo de Lyon. (180 d.C.). *Adversus haereses*.
- Juan Pablo II. (1979). *Exhortación apostólica sobre la catequesis Catechesi tradendae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html
- Juan Pablo II. (1983). *Discurso a la Asamblea del CELAM*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html
- Juan Pablo II (1992). *Constitución apostólica Fidei depositum*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html
- Juan Pablo II. (1999). *Exhortación apostólica Ecclesia in America*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html

Juan Pablo II. (2000). *Carta apostólica Novo millennio ineunte*.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

Pablo VI. (1965). *Discurso de Su Santidad Pablo VI a las misiones extraordinarias*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio-nazioni.html

Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. (2020). *Directorio para la catequesis*. CELAM.

OTRAS FUENTES

Díaz, J. (2004). Pastoral orgánica. En *Diccionario básico para educadores de la fe*. EDEC.

Molinari, C. (1982). *Hermenéutica y lenguaje*. Sígueme.

3.
**Reflexiones
metodológicas para
educadores de la fe**



Comentario introductorio a la obra *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*

Dr. P. Luiz Alves de Lima, sdb¹

INTRODUCCIÓN: CONTEXTUALIZACIÓN

El P. Mario Borello Gillardi, gran catequista ítalo-chileno, llamado “pilar fundamental de la renovación de la catequesis en Chile”, habría cumplido 100 años en 2023. Para celebrar el centenario de su nacimiento repasamos sus pensamientos y obras más significativos.

Vivió intensamente el carisma de la Congregación Salesiana, habiendo afirmado: “para nosotros, la evangelización y la catequesis son la dimensión fundamental de nuestra misión [salesiana]... estamos llamados, todos y en todas las ocasiones, a ser educadores de la fe”². Fue un gran formador de discípulos misioneros: cientos, quizás miles de personas participaron en sus cursos en los diversos campos de la teología pastoral, tanto a nivel nacional como internacional. Esta intensa actividad formativa se dirigió a catequistas,

1 Instituto Teológico Salesiano Pío XI – Alto da Lapa. São Paulo, Brasil.

2 Cf. página web del *Boletín Salesiano* de Chile, en <https://boletinsalesiano.cl/?p=55309>.

seminaristas, religiosos, sacerdotes, obispos y a los diversos miembros de la misión evangelizadora apostólica³. Todos se han beneficiado y enriquecido con sus enseñanzas a lo largo de más de cuatro décadas. De ahí la veneración por su figura, carácter y, sobre todo, por su actividad en el campo de la catequesis y de la pastoral en general.

Su actividad bibliográfica fue intensa, digna de un intelectual de su talla. En el campo de la reflexión, sus escritos más destacados son: “Catequética fundamental”, dividida en cuatro tomos: 1) *Teología pastoral fundamental*; 2) *Catequesis fundamental para educadores de la fe*; 3) *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*; y 4) *Psicopedagogía de la religiosidad desde la catequesis*. En el campo de la catequesis práctica, orientada a la educación inmediata en la fe, siempre a partir de las obras mencionadas de carácter más teórico, publicó los cuatro volúmenes de la colección “Cómo vivir la fe” 1): *¡Esta es nuestra fe!* (presentación del Credo bautismal); 2. *Somos un pueblo que celebra* (presentación catequética de la liturgia y los sacramentos); 3. *Ven y sígueme* (moral cristiana); y 4. *Escucha nuestra oración* (la oración como relación profunda con Dios).

En el contexto eclesial más amplio participó en el Sínodo sobre la Catequesis (1977), en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), como asesor de la Comisión Nacional de Catequesis. Durante

3 Cf. *Ibíd.*

muchos años fue, sobre todo, colaborador y consultor de la Conferencia Episcopal chilena, mereciendo de los mismos obispos chilenos la encomienda e insignia de la Cruz del Apóstol Santiago en 2016. Y, por supuesto, también de la Inspectoría Provincia Salesiana de Chile y de toda Hispanoamérica.

De este patrimonio de literatura catequética que nos legó, se eligieron para la celebración del centenario cuatro de sus textos para ser presentados, analizados, señalando aquello que sigue siendo válido hoy y lo que necesita actualización. Se me pidió que hiciera una presentación crítica, comentarios y aportaciones a su texto *Reflexiones metodológicas para una catequesis inculturada* (utilizaré las siglas RM⁴)⁵. Para este breve texto utilizó otras obras suyas ya publicadas⁶.

4 Borello G., Mario. *Reflexiones metodológicas para una catequesis inculturada*. Está publicado bajo otro título: *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*. Santiago, Editorial Tiberiades, 1999, 104 pp. Otra edición es de 2009, como parte del volumen *Obras catequéticas*. Santiago, Ed. Diakom, 2009, 466 pp.

5 El P. Luiz Alves de Lima recibió para su análisis el dossier *Reflexiones metodológicas para una catequesis inculturada*. Esta fue la versión primera de la obra sobre metodología catequística que escribió el P. Mario, la cual utilizó en sus clases. Solo al momento de publicarla por Ediciones Diakom en 1999 hizo el cambio de nombre a *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*. Es esencialmente la misma obra, salvo el cambio de título. Esto debe tomarse en cuenta para la primera observación del P. Luiz en su título III, “Perspectivas y aspectos que pueden necesitar modificaciones”. (Nota de los coordinadores).

6 Como, por ejemplo, se puede citar la entrada “América Latina”, en Gevaert Joseph (Dir.), *Dizionario di Catechetica*. Torino (Leumann), Editrice Elle Di Ci, 1986, pp. 31-33; “La catequesis de Medellín a Puebla”, en *Medellín* 5 (1979, 115-129), ¡y muchas otras publicadas especialmente en Chile, donde prácticamente vivió la mayor parte de sus 94 años de vida!

I. CONSIDERACIONES GENERALES

En su conjunto, el texto es tan completo y esencial, a la vez que sencillo, sensible, elemental y simple, que puede calificarse de “pequeño tratado de metodología catequética”. En siete capítulos ágiles y breves consigue tratar temas complejos para un público más popular. Y ello, a pesar de la declaración del autor ya en la introducción: “No pretendemos, por ahora, realizar un texto completo de metodología catequística, sino aportar algunos elementos importantes para la reflexión” (cursivas del autor). Allí sitúa también los *objetivos* (parte importante de la *metodología catequética*, como desarrollará más adelante en el capítulo VI) que busca alcanzar, vinculándolos inmediatamente a la etimología de la palabra método, cuando afirma: “Como dice la etimología de la palabra, ‘método’ es un camino que conduce a los objetivos” (énfasis nuestro). Señala los tres grandes objetivos de su texto: 1) tratar de la originalidad del método catequético; 2) señalar opciones metodológicas; 3) mejorar el propio método⁷.

En la misma introducción señala y explica las grandes partes de la metodología (general y especial), afirmando claramente: “Aquí nos corresponde estudiar la *metodología catequética general*”, es decir, “estudiar los principios generales del método, válidos para cualquier tipo de catequesis”. También da ejemplos de *metodología catequética especial*.

7 Cf. RM, Introducción.

Ilustrando las diferencias entre “método” y “metodología”, afirma “... la metodología catequística... es *el estudio del modo o manera con que se educa la fe*. En otras palabras, cómo utilizar los medios más apropiados para lograr la educación de la fe. Es el estudio *abstracto* de los métodos”⁸. Por su parte, muestra, partiendo siempre de la etimología, que método es como “un modo determinado de proceder, de actuar para conseguir un objetivo”. Y concluye: “por tanto, es impropio decir: ‘Yo uso una metodología...’. Lo que se usa es un método; la metodología, en cambio, se estudia”⁹. Sobre la naturaleza de la metodología catequística, dice: “En cuanto a la *metodología catequística*, *ella trabaja con la razón y la fe unidas*” (la cursiva es nuestra).

También las cuestiones más técnicas, los recursos, las aptitudes y capacidades personales y naturales son contempladas, pero inmediatamente dimensionadas en su papel secundario y subordinado. Después de definir la técnica catequética como “una acción particular para conseguir un efecto determinado”, observa: “Es importante notar que todo lo que se refiere a métodos y técnicas catequéticas está siempre relacionado con la comunicación; porque se trata de comunicar el mensaje de Dios; y se trata de suscitar un diálogo de comunicación entre Dios y el hombre”¹⁰. Y de nuevo: “El alma del método de educación de la fe no es primariamente la ciencia, la didáctica o las

8 RM, capítulo 1.2.

9 RM nota 2.

10 RM n.º 1.3.

técnicas psicopedagógicas, sino el amor pedagógico, la atención pastoral y la paternidad espiritual¹¹.

Un rasgo muy positivo que impregna e inspira todo el texto es el enfoque teológico. El P. Mario Borello, al tratar temas tan llamativos, pero supuestamente ligados solo a lo práctico y a veces solo a lo técnico, se muestra como un teólogo pastoral plenamente postconciliar. Él, como yo, vivimos tiempos gloriosos de profunda renovación eclesial. A pesar de haberse formado ciertamente en los moldes de la teología escolástica, a pesar del inicio de diversos movimientos de renovación, incluso en la catequética, asimiló con vigor el pensamiento abierto y avanzado del Vaticano II, lo vivió. Se esforzó mucho para que la catequesis y la catequética que enseñaba fueran fruto de esta visión teológica revolucionaria, nacida del mayor acontecimiento de la historia de la Iglesia de los últimos siglos, si no lo es de toda su historia.

Aunque las citas a los documentos conciliares son escasas (12 en total, más 12 citas genéricas), el espíritu del Concilio impregna estas *RM* de principio a fin. En efecto, como ya se ha dicho, están dirigidas a los catequistas o educadores de la fe, no a los teólogos ni a los eruditos. Por otra parte, se ve que ha consultado a muchos autores, no solo del ámbito catequético, sino también de la educación en general¹². Se puede afirmar,

11 *RM* n.º 3.2.

12 Cf., entre otras, las referencias al psicopedagogo Cesar Coll y sus publicaciones sobre psicología evolutiva y educación, los parámetros curriculares, el constructivismo (*RM* n.º 6.3.).

por tanto, que pedagógicamente es también un texto muy actual. Impresiona ver, en algunas fotos del P. Mario en su despacho, tanto los gruesos volúmenes como los libros más modestos que le rodean.

II. PERSPECTIVAS Y ASPECTOS PERMANENTES, VÁLIDOS Y ACTUALES DEL TEXTO

Tras una lectura atenta y ponderada, se puede afirmar que el texto *RM* del P. M. Borello sigue siendo válido hoy en su estructura y desarrollo, propuestas y aclaraciones, gráficos oportunos, esquemas y cuadros sinópticos. Son pocos los elementos o formulaciones que necesitarían modificaciones. Como siempre, atendemos en primer lugar al más del 90 % del texto, en el que sus ideas siguen hoy plenamente vigentes, legítimas, auténticas y dignas de confianza en el ámbito de la catequética y de las ciencias metodológicas. De estos aspectos válidos y permanentes, destacamos los siguientes:

1) Considera la *metodología catequística* como una ciencia; él mismo lo afirma, subrayando las palabras: “*la metodología catequística [es una ciencia que] tiene su epistemología, es decir, su razón de ser o su derecho de ciudadanía entre las ciencias*”¹³.

2) Para nosotros los latinoamericanos, la recepción (*receptio*) del Concilio se concretó particularmente en

¹³ *RM* n.º 1.1.

las dos Conferencias del Episcopado Latinoamericano: Medellín y Puebla. La primera no se cita, pero está muy presente porque insiste en una catequesis dirigida a la persona humana en su situación concreta y no solo como *ser racional, según la afirmación de Medellín*: “Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas constituyen parte indispensable del contenido de la catequesis...”¹⁴. Mientras que la Asamblea de Puebla, en la que participó como asesor, es muy citada. De hecho, el P. Mario se entusiasmó con su documento, como se desprende de este pasaje: “Entre el gran número [de características] de un método catequético que podrían señalarse, nos detendremos sobre todo en una triple fidelidad: el método debe ser fiel a Dios, a la Iglesia y al hombre”¹⁵. Esta fue la trilogía propuesta por san Juan Pablo II en su discurso de apertura de la misma III Conferencia del CELAM y aceptada puntualmente en los documentos de Puebla.

3) Opción por los adultos: es una opción presente en todos los documentos de la Sede Apostólica: *Directorio catequístico general* (DCG, 1971), *Directorio general para la catequesis* (DGC, 1997), *Directorio para la catequesis* (DpC, 2020), *Catechesi tradendae* (CT, 1979), *Documento de Puebla* y

14 Il Conferencia del CELAM en Medellín, Doc. 8, #6: es una de las declaraciones más incisivas de Medellín. Se subraya en el #997 de Puebla, que cita varias veces (cf. RM, notas 4, 15 y 34).

15 RM n.º 2, sus subdivisiones y siguientes. Otros pasajes citados de Puebla: n.º 4.1; 4.1.5.

otros documentos del CELAM y de nuestras Conferencias Episcopales, como la de Chile: “Hoy, precisamente, nuestra Iglesia en Chile está promoviendo una atención preferencial a los adultos”¹⁶.

4) La catequesis es considerada por el P. Mario B. dentro del gran proceso de evangelización, siguiendo la tendencia desde la DGC y la 3.^a edición del DpC, pasando por el *Documento de Aparecida*. No puede ser concebida, de ninguna manera, como algo separado de la predicación del Evangelio, sobre todo valorando el *kerigma* como punto de partida y centro de todo proceso catequético¹⁷.

5) ¿Cristocentrismo o antropocentrismo? Es una discusión surgida desde que el gran catequeta-liturgista jesuita, el P. Joseph Jungman, difundió su neologismo *cristocentrismo* en un famoso y clásico texto.¹⁸ La *Gaudium et spes*, sin utilizar este neologismo, pero llevando en sí el contenido esencial de la Revelación, afirmaba que Cristo debe ser considerado como “la clave, el centro y el fin de la humanidad y de toda la historia humana” (GS, #10), y de nuevo: “Cristo manifiesta plenamente el hombre al hombre mismo, le manifiesta su altísima vocación” (GS, #22). La

16 RM n.º 4.5.1.; cf. también: Introducción, p. 2; 4,2.

17 RM n.º 4.1.5. Cf. también: n.º 2.1.; 2.2.; 4.1.5.; 6.1. Sobre el kerigma: 4.1.4.

18 JUNGMANN, Joseph. *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*. Friburgo, Herder, 1939. En portugués: *Catequética. Finalidade e método do ensino religioso*. São Paulo, Herder, 1967. En castellano: *Catequética: finalidad y método de la instrucción religiosa*. Barcelona, Herder, 1961, 349 pp. En italiano: *Catechetica*. Paoline, Alba, 1963. En francés: *Lumen vitae*, 7 (1952), 573-582.

EN #12 muestra que el cristocentrismo no se refiere solo a un núcleo de verdades, sino que es la referencia central de toda la catequesis (cf. EN, #22; CT, #5). Y el documento brasileño *Catequesis renovada* (CR) también indica que, “en la presentación de temas o en la vivencia de experiencias particulares, la catequesis debe destacar su relación con el centro de todo, Cristo” (CR, #95-98). Es necesario, por supuesto, que sea un *cristocentrismo trinitario* y no un disfraz de *cristomonismo* (cf. DGC, #99-100; 80-81; RM, 2.1., p. 5). Por tanto, es necesario exorcizar la tentación de situar a la persona humana en el centro de la catequesis, pero buscando un sano equilibrio. A lo largo del texto, el P. Borello aborda la *dimensión antropológica*, como, por ejemplo, cuando señala: “cada persona [al llegar a la catequesis] tiene su propia experiencia individual, que convive con la experiencia de su familia, de su grupo, de la sociedad, de la cultura dominante” (4.3., p. 27). Por otra parte, su cristocentrismo en la catequesis es radical; denuncia las dicotomías entre Cristo-Iglesia, divino-humano¹⁹.

19 RM, al comentar las tres fidelidades (a Dios, a la Iglesia, a la persona humana: cf. 2.1., 2.2., 2.3.). Este equilibrio entre catequesis cristológica y catequesis antropológica fue mejor expresado por el P. Borello en una presentación del primer libro de SCALA (1996), citando un pensamiento mío allí expresado. Dice el P. Mario: “Tal vez pueda resumirse bien el enfoque del conjunto de todas las ponencias y las comunicaciones en el siguiente párrafo, pronunciado por el P. Luiz Alves de Lima: ‘La catequesis está al servicio del hombre en su situación concreta (dimensión antropológica). Esta intenta educar para la vivencia del misterio de Aquel que reveló el hombre al hombre, el nuevo Adán, Jesucristo. Por tanto, se trata de una catequesis cristocéntrica, con dimensión antropológica’”. Borello, M. Recensión del libro AA.VV. *Reflexiones catequéticas*. Santafé

6) La Biblia como texto por excelencia de la catequesis. Esta afirmación es de los documentos de la Conferencia Nacional de los obispos de Brasil²⁰, pero expresa bien el pensamiento del P. M. Borello acerca de la centralidad de la Biblia en la catequesis. Es también un tema transversal, es decir, que atraviesa todo el texto de la *RM*²¹. En dos ocasiones llama a la Biblia “fuente primera” (4.1.3.) o “fuente principal” (4.3.). Las consideraremos críticamente a continuación, así como el hecho de que figure entre las “¡metodologías!”. Aquí destacamos la importancia que se le da: “Poner la Biblia al centro de un grupo es poner a Dios que habla, que interpela, que propone, que invita” (4.3.); “La fidelidad de la catequesis a la Palabra de Dios significa que ella se nutre de la Biblia y del Evangelio” (4.3.); “La Biblia es la primera fuente de la fe, porque ella habla del Señor”, “La comunidad se reúne alrededor de la Palabra de Dios en la Biblia... y en la Eucaristía” (4.3.1.); “Optamos por una catequesis que tenga a la Biblia como fuente principal. Así lo afirma Juan Pablo II en CT 37” (4.3.). Mario Borello advierte del peligro de manipular la Biblia o de utilizarla mal. También emplea el término *Escritura*, muy utilizado en el hermoso relato de Emaús (4.3.). Por último, citando

de Bogotá, Paulinas, 1996, en *Catecheticum*. Volumen 1 (1998), p. 170. Es un gran honor para mí ser citado por tan gran catequeta, mi hermano salesiano.

20 Cf. CNBB, *Catequese renovada (CR)*, 154.

21 Hay más de 30 referencias entre los conceptos Biblia, Escritura, Evangelio, Pedagogía de Dios y otros, por ejemplo: en los n.º 2.1.; 2.2.; 4.1.2.; 4.1.3.; 4.3. (10 veces); 4.6.2. (5 veces) y 7.2. Solo la expresión *Palabra de Dios* aparece 28 veces.

CT #27: “la catequesis sacará siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida a través de la Escritura... toda formación cristiana recibe de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella da frutos de santidad” (4.3.). Volveremos de nuevo a la valoración de la Escritura. Es impresionante el número de perícopas analizadas ¡como ejemplos concretos de metodología!

7) El P. Mario se entusiasma con la trilogía ampliada, según el documento de Santo Domingo: “Proponemos una acción pastoral... que abra a los adolescentes y jóvenes espacios de participación en la misma Iglesia [...] que promueva el protagonismo a través del método de *ver, juzgar, actuar, revisar y celebrar*. Dicha pedagogía ha de integrar el crecimiento de la fe en el proceso de crecimiento humano” (4.3.: nótese que el #119 de el documento de Santo Domingo utiliza el concepto de *pedagogía*, ¡no de metodología!). Este modo de proceder, originario de la Acción Católica europea y muy bien acogido y extendido en América Latina, merece verdaderamente el concepto de método. La afirmación anterior de Mario B.: “... sin excluir ningún método que pueda ser útil para la educación de la fe, privilegiamos el método... *ver, juzgar, actuar*” (4.3.). Su fundamento teológico, dice, es *Dei Verbum* #2, con su binomio sobre palabras y acciones de la Revelación (4.6.2., citado otras cuatro veces). De nuevo: “La Sagrada Escritura será la Palabra de Dios dirigida al grupo, que ayudará al *juzgar*; que se aplica al *ver* de la propia realidad personal, comunitaria y social; que provoca el *actuar* y la respuesta

del *celebrar*” (4.3. final). “El método de *ver, juzgar, actuar, revisar y celebrar* nos ayuda precisamente a reflexionar y actuar sobre la realidad cotidiana de nuestra vida” (4.4.). En Brasil, en este caso concreto, tenemos una interpretación ligeramente diferente: el principio de la interacción fe-vida es lo que guía para ver, juzgar y actuar²². Al final del texto, *RM* añade una última observación: “Como puede observarse, el proceso descrito [“El momento de la prolongación...” 7.2.4.] es similar al método *ver, juzgar, actuar*. Comprende cuatro dimensiones de la catequesis: 1. vivencial, 2. bíblica y doctrinal, 3. celebrativa y litúrgica, y 4. testimonial” (7.2.4.).

8) La integración (interacción) entre fe y vida: dos veces cita *RM* el término *integración*. Una de ellas dice: “para los obispos en Santo Domingo el método tiene una fuerza especial de integración de la fe con la vida y con la cultura. Aunque la cita, en sí, se refiere especialmente a los adolescentes y jóvenes, sin embargo, la razón es universal” (4.3.). Para nosotros, en Brasil, es el principio de interacción un concepto procedente de la sociología que consideramos más rico que el de integración²³. En cualquier caso, esta influencia de la fe en la vida y en la

22 Cf CNBB, *CR* (1983), #112-115, 163, 311.

23 “... todos los catequistas deben obedecer, con una amplia gama de posibles aplicaciones concretas, al llamado principio de interacción (o de interpelación). En efecto, en la catequesis se produce una interacción (= una relación mutua y eficaz) entre la experiencia de vida y la formulación de la fe; entre la experiencia actual y los datos de la Tradición” (*CR*, #112-114; cf. *EN*, #29; *Medellín*, Doc. 8, #6).

cultura, así como su influencia en la expresión de la fe, es aceptada y valorada muy positivamente por el P. Mario, ¡consecuencia también de su catequesis fuertemente antropológica!

9) Dimensión comunitaria: la propuesta del P. Mario es muy interesante porque, partiendo de la sacramentalidad de la Iglesia (SC, #5, final; LG, #48b; GS, #45; AG, #1a), afirma sin vacilar: “*el método de la sacramentalidad de la comunidad*” (3.4.), viendo también en “nuestra comunidad cristiana y catequética [...] un sacramento de la presencia y acción de Cristo” (cf. 3.4.), es decir, “es una razón teológica”: “Optar por una catequesis comunitaria y grupal es pues garantizar una experiencia de Iglesia (4.2.)”. Y, por eso, se atreve a afirmar: “El método no puede prescindir de la comunidad, del grupo, para realizar la catequesis. Esto no lo entendemos en el sentido de que el grupo escucha, sino en el sentido de que actúa catequísticamente, orientado por el catequista”. De ahí que “cobran valor las dinámicas grupales que hacen el grupo activo y relacionado” (3.4.). Así, “todo [en la vida de comunidad] es proclamación de fe y testimonio” (4.1.1.). Recuerda que, en la eclesiología de Lucas, “la Iglesia es una comunidad en la que está presente invisiblemente Jesús Resucitado” (4.1.3.) y, por tanto, “en el centro de la comunidad está la Palabra de Dios que hace crecer la fe con la ayuda de la catequesis (4.1.4.: 2.^a etapa comunitaria). Podrían indicarse aquí

muchas otras citas, ya que, como otras dimensiones, esta también es transversal a lo largo del texto²⁴.

10) Podrían citarse muchos otros temas. Destacamos algunos de ellos: la importantísima “dimensión celebrativa y litúrgica” (7.2.3.); la insistencia en cambiar el carácter doctrinal de la catequesis por una visión más cristocéntrica, eclesial y vivencial (4.6.2.); la superación de la “perspectiva dualista entre la realidad de las cosas de la fe y la vida humana” (4.6.2.) y el consiguiente peligro “de hacer una catequesis moralizante”; el esfuerzo por mostrar no solo las virtudes de cada método, sino también “los límites y riesgos de cada método (4.6.2.); el intento (sugerido en el capítulo 7) de distinguir la “catequesis” de ámbito y lenguaje eclesial, de la “educación religiosa escolar”, en el ámbito y con lenguaje y metodologías escolásticos; el esfuerzo, vinculado al catecumenado, de “crear procesos evangelizadores, es decir, itinerarios que estén constituidos por diferentes etapas, al estilo catecumenal” (4.I.).

24 Cabe destacar que uno de los grandes textos citados en la bibliografía final es: Conferencia Episcopal Española, *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy*, Madrid, EDICE, 1983, Capítulo V. También para la CNBB (Brasil) la vida comunitaria impregna todos los conceptos de la fe cristiana y, en consecuencia, la catequesis. En CR podemos encontrar el énfasis en la dimensión comunitaria y la catequesis en: #29, 119, 133, 150, 212-218, 297, y especialmente al final, en el #318: “Reafirmamos que la catequesis es un *proceso de educación comunitaria*, permanente, progresivo, ordenado, orgánico y sistemático de la fe. Su finalidad es la madurez en la fe, en un compromiso personal y comunitario de liberación integral, que debe realizarse ya aquí y culminar en una vida eterna feliz”.

III. PERSPECTIVAS Y ASPECTOS QUE PUEDEN NECESITAR MODIFICACIONES

1) El título del libro: *Reflexiones metodológicas para una catequesis inculturada*. Este texto fue escrito en los años posteriores a la IV Asamblea del CELAM en Santo Domingo, cuando el tema de la inculturación, que no era nuevo en la catequesis, tomó gran impulso en su documento. El título es un tanto problemático, ya que cuando se habla de inculturación se piensa en una catequesis llena de elementos locales (en este caso, Chile), cultura autóctona²⁵... lo que no es el caso aquí, a menos que se use inculturación en su sentido más amplio y maximizado posible. Desconozco si la edición del mismo libro se publicó en el mismo año, por la misma editorial y en la misma ciudad con el título ya diferente: *Reflexiones metodológicas para educadores de la fe*, quizás, entre otras razones, para aclarar este malentendido. En su texto RM, concluyendo la presentación de la comunicación circular (4.2.1.), el P. Borello dice: “La reflexión en grupo lleva a la inculturación de la fe, porque es experiencial”. Si esta es la única razón de la inculturación de la catequesis, me parece muy precaria... Menos mal que inmediatamente después cita un texto de *Redemptoris missio* #54, de san Juan Pablo II, explicando bien el concepto de inculturación

25 Cf. Gevaert, Joseph. Verbeté Inculturazione in ID. (org.), *Dizionario die Catechetica*. Turín (Leumann), Editrice Elle Di Ci, 1986, pp. 339-340. El propio M. Borello escribió sobre el tema: Aportes para una inculturación de la catequesis, en *Catechetiucum*, Volumen 1 (1998), pp. 17-30, donde tengo el honor de ser citado en la bibliografía (pp. 19, 23 y 30).

(4.2.1.). A menos que me equivoque, es la única vez que se trata de este tema tan importante, ¡además de formar parte del título!

2) ¿Fuente o fuentes de la catequesis? En el texto *RM*, se afirma: “la Biblia, la Tradición, la Liturgia, el Magisterio, el Testimonio y la Teología [son] fuentes primarias [de la catequesis...]; la Creación y los Signos de los Tiempos son las llamadas fuentes secundarias” (2.2.), citando la *EN* de Pablo VI. En la catequesis actual se afirma que la única fuente de la catequesis es la Palabra de Dios, manifestada en la Biblia, la Tradición y el Magisterio. Borello también lo reconoce cuando afirma: “La Biblia es la fuente principal de la fe, porque habla del Señor” (4.1.3.), “fuente principal”, “fuente viva” (4.3.). Se trata de dos afirmaciones aparentemente contradictorias que se corrigen mutuamente.

3) Al introducir el capítulo IV sobre las *opciones metodológicas*, habla en primer lugar del “método como proceso de crecimiento de la fe” (4.1). Afirma la necesidad de “crear procesos evangelizadores; es decir, itinerarios que se compongan de diferentes etapas, al estilo catecumenal” (Ib.; cf. 4.1.5., ¡cuyo extraño título es: “Otras catequesis en forma de procesos”!). Según la tradición reciente²⁶, nos

26 CNBB, *Iniciación a la vida cristiana: un itinerario para formar discípulos misioneros. Documento aprobado en la 55.ª Asamblea General de la CNBB (mayo 2017)*. Documentos de la CNBB 107. Brasília: Edições CNBB, 2017; cf. Alves de Lima, Luiz. *A catequese do Vaticano II aos nossos dias. A caminhada de uma catequese a serviço da iniciação à vida cristã*. São Paulo: Paulus 2016, 280 pp.

cuesta entender el catecumenado o la catequesis al estilo catecumenal, como un método y, lo que es peor, “otras catequesis”. No es un método, sino una dinámica que debe impregnar y hacer fecundos todos los métodos, cualesquiera que sean... Para nuestro tiempo es impensable llamar a la mistagogía, a los tiempos y etapas del catecumenado “otras catequesis”; por el contrario, son los procesos de todas y cada una de las catequesis. El P. Mario, siguiendo al pie de la letra el *Rito de la iniciación cristiana de adultos*, entiende el rico proceso catecumenal como dirigido solo a los adultos, aunque el mismo ritual tenga un capítulo dedicado a los niños (capítulo V). Según el *DGC*, #69-71, la catequesis catecumenal está al servicio de los procesos de iniciación a la vida cristiana, que supone un complejo de acciones litúrgicas y otras prácticas. Me gusta afirmar que lo más importante no es la catequesis, sino la iniciación a la vida cristiana, que a su vez realiza la Evangelización, finalidad principal de la Iglesia. Creo que es necesario reelaborar el texto con vistas al catecumenado.

CONCLUSIÓN

El texto *RM* de Borello es la síntesis de un largo camino de experiencia docente y catequética y, al mismo tiempo, de estudio perseverante. Con un estilo sencillo, directo y claro, logra transmitir a los catequistas conceptos, a veces complejos y eruditos, que aclaran y profundizan temas clásicos de la catequesis y de la metodología, como la *revelación divina*, la centralidad de la Palabra de Dios,

el cristocentrismo trinitario, la dimensión comunitario-comunional, la opción por los adultos, etcétera. Desciende a la densa maraña de los métodos, en su originalidad, matices y tonalidades. También se ocupa de las técnicas, los recursos, las aptitudes y las habilidades personales en el desarrollo científico de la metodología.

La Escritura dice: He aprendido la sabiduría y la comparto, sin ocultar su riqueza. Es un tesoro inagotable para los hombres; quien la adquiere se atrae la amistad de Dios, porque es recomendado por los dones de la instrucción (cf. Sb 7, 13-14). Este fue el gran ideal y la práctica de vida de nuestro queridísimo P. M. Borello. Pedimos a Dios que, herederos del gran patrimonio catequético dejado por él, seamos también nosotros discípulos misioneros, evangelizadores, catequistas y catequetas entusiastas en nuestra misión de iniciar en la fe a nuestros adultos, jóvenes y niños, guiados por el Espíritu Santo y apoyados en métodos sólidos, ¡como él nos enseñó!

Presentación

Entre los llamados más insistentes del Magisterio de la Iglesia está ciertamente el de inculturar la fe. El Papa Pablo VI, en *Evangelii nuntiandi*, dice que la Iglesia ha sido convocada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas²⁷.

El problema que se plantea todo educador de la fe es cómo realizar tal inculturación. El libro que presentamos es nuestra humilde contribución a esta maravillosa tarea. Es el fruto de varios años de docencia y de formación de personas. Nació en la misma acción pastoral.

El fundamento teológico está en el mismo hecho formidable de la Encarnación: la Palabra de Dios se hizo hombre histórico, asumió y vivió en una cultura concreta. Este es el sentido y la dinámica de la inculturación (*Directorio general para la catequesis*, #109-110). Los métodos evangelizadores no pueden hacer nada a menos de integrarse en esta dinámica.

Otro aspecto que hemos tenido muy presente ha sido el análisis de cómo Jesús mismo realizaba su evangelización. Él es el Maestro principal de nuestros métodos. De él hemos aprendido a acompañar a las personas en el camino del crecimiento de su fe.

27 Cf. *Evangelii nuntiandi*, #20.

Para que nuestra labor fuera verdadera inculturación, nos hemos empeñado en incorporar en los métodos expuestos los mejores aportes de las ciencias modernas, especialmente el constructivismo, el concepto de inteligencias múltiples y el aprendizaje cooperativo.

De esta manera, hemos tratado de realizar la dinámica de la Encarnación uniendo el actuar divino de Jesús con lo humano de las ciencias modernas de la educación. “El diálogo ‘fe-cultura’ se hace imprescindible” (DCG, #110).

Con el deseo de que esta obra sea útil para los educadores de la fe, ruego al Espíritu de Jesús que haga fecundas estas páginas.

Introducción

Los objetivos de estas reflexiones de metodología, que ahora les presentamos, son los siguientes:

- ▶ Descubrir la originalidad del método catequístico;
- ▶ Privilegiar algunas opciones metodológicas;
- ▶ Mejorar el propio método personal.

No pretendemos, por ahora, realizar un texto completo de metodología catequística, sino aportar algunos elementos importantes para la reflexión. Ante todo, hay que tener presente que la metodología catequística comprende dos grandes partes:

- ▶ La metodología catequística general
- ▶ La metodología catequística especial

La *metodología catequística general* da los principios generales del método, válidos para cualquier tipo de catequesis.

La *metodología catequística especial* estudia los métodos propios de diferentes catequesis. Por ejemplo, los métodos para la catequesis familiar, muy diferentes de los métodos para la catequesis escolar. Así existen métodos para la catequesis de confirmación, para la catequesis especial, para la catequesis de adultos, etcétera.

Aquí nos corresponde estudiar la metodología catequística general.

I. Conceptos

Como en todas las ciencias, también en la catequesis han existido y existen muchos métodos para realizarla. Fueron válidos en el pasado y pueden ser válidos también para el presente. Otros métodos se pueden descubrir a medida que avance la reflexión o la experiencia.

“Metodología” no es lo mismo que “método”.

I.I. LA METODOLOGÍA

Es la ciencia de los métodos. Es la filosofía de los métodos. Es el estudio abstracto de los métodos. Por tanto, es impropio decir: “Yo uso una metodología...”. Lo que se usa es un método; la metodología se estudia, no se usa.

Como toda ciencia, la metodología catequística tiene su *epistemología*, es decir, su razón de ser o su derecho de ciudadanía entre las ciencias.

Para la metodología catequística su razón de ser es *el estudio del modo o manera con que se educa la fe*. Cómo poner los medios más adecuados para lograr la educación de la fe.

Se le llama también, con expresión latina, “objeto formal *quod*”, para distinguirlo del “objeto formal *quo*”. Este último es el instrumento con que trabaja una ciencia; por ejemplo, las matemáticas trabajan con la deducción;

las ciencias empíricas, como la física o la química, trabajan con la experimentación, etcétera.

En cuanto a la metodología catequística, ella trabaja con *la razón y la fe unidas*.

La metodología catequística, aunque use a menudo instrumentos humanos, siempre los asume desde la fe. Por eso la metodología catequística hace también parte de las ciencias teológicas, y no simplemente de las ciencias pedagógicas.

1.2. EL MÉTODO

Es un camino que conduce a los objetivos, como lo dice la etimología de la palabra “método”: en griego “*metá-odós*” quiere decir “en camino”. Es un modo determinado de proceder, de actuar, para lograr un objetivo.

Se pueden dar muchos ejemplos de métodos; se habla de métodos activos, métodos vivenciales, métodos deductivos, métodos inductivos, entre otros²⁸.

1.3. TÉCNICAS CATEQUÍSTICAS

Usar un video, un disquete catequístico, usar el fotolenguaje, una canción-foro, un sociodrama, etcétera, son técnicas catequísticas²⁹.

28 Ver Comisión Nacional de Catequesis (1974). *Líneas y orientaciones para la catequesis en Chile*.

29 Ver Díaz, J. y Valenzuela E. (1997). *La Eucaristía. Jesús nos invita a su fiesta*. CD Rom Multimedia. Diakom; García A., Enrique, fsc. *Comunicación audiovisual para evangelizar*, Tiberíades/Diakom.

La técnica catequística es una acción particular para lograr un determinado efecto.

Es importante notar que todo lo que se refiere a los métodos y técnicas catequísticas está siempre relacionado con la *comunicación*, porque se trata de comunicar el mensaje de Dios; y se trata de despertar un diálogo de comunicación entre Dios y el hombre. Esto habrá que tenerlo siempre presente, aunque aquí no nos corresponde detenernos a hablar de comunicación. Otro título de esta colección está completamente dedicado al tema.

2. Las tres fidelidades

Nos preguntamos qué características debe tener un método catequístico. Nos detendremos ante todo en la fidelidad: el método debe ser fiel a Dios, a la Iglesia y al hombre.

2.1. EL MÉTODO DEBE SER FIEL A DIOS

Esta expresión tiene varios significados.

La catequesis debe ser fiel a lo que Dios ha hablado, es decir a la Revelación. Especialmente, debe ser fiel a lo que el Padre ha hablado por medio de su Hijo Jesucristo:

En diversas ocasiones y bajo diferentes formas, Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, hasta que, en estos días, que son los últimos, nos habló a nosotros por medio de su Hijo. (Hb, 1:1)

Fidelidad a Dios significa también fidelidad al Espíritu Santo, que trabaja y dialoga con cada persona en el silencio de su interioridad. El catequista debe respetar el misterio del diálogo personal, aun cuando tenga la impresión de que no pasa nada.

El Espíritu es prometido a la Iglesia y a cada fiel como un Maestro interior que, en la intimidad de la conciencia y del corazón, hace comprender lo que se había entendido pero que no se había sido capaz de captar plenamente. El Espíritu Santo desde hora instruye a los fieles –decía a este

respecto San Agustín– según la capacidad espiritual de cada uno. Y él enciende en sus corazones un deseo más vivo en la medida en la que cada uno progresa en esta caridad que hace amar lo que ya conocía y desear lo que todavía no conocía. (Catechesi tradendae, #72)

La fidelidad de la catequesis a la Palabra de Dios significa que ella se nutre de la Biblia y del Evangelio.

Existe también la fidelidad a la Pedagogía de Dios: se trata de cómo Dios se comunica con el hombre.

El Concilio Vaticano II, en el documento sobre la Palabra de Dios *Dei Verbum* (#2), dice que Dios se comunica con el hombre por medio de *hechos y palabras*. Hechos de la historia, de la actualidad, de la vida personal; y palabras proféticas, es decir, palabras bíblicas que iluminan los hechos.

Dios se manifiesta en forma gradual, progresiva y constante. Esta gradualidad y progresividad es otra característica de la pedagogía de Dios.

Dios se encarnó en la cultura y en el lenguaje de los hombres. La adaptación es otra nota de su pedagogía (DV, #13).

Esta encarnación se hizo plena cuando el mismo Hijo de Dios se hizo hombre y vivió con nosotros (DV, #15).

La pedagogía de Dios es una pedagogía que hace *pasar*, que hace crecer a la persona. Es una *pedagogía “pascual”*: pascua quiere decir paso. Cristo pasó de la muerte a la vida y nos abrió un camino para que también nosotros

pasemos de la muerte del pecado a la vida de los hijos de Dios, de la esclavitud a la libertad.

En síntesis, Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, dice lo siguiente:

La Iglesia envía a los evangelizadores..., a predicar, no a sí mismos o a sus ideas personales, sino un evangelio del que ni ellos ni la Iglesia son dueños y propietarios absolutos, para disponer de él a su gusto, sino ministros para transmitirlo con suma fidelidad. (#15)

2.2. EL MÉTODO DEBE SER FIEL A LA IGLESIA

El *Documento de Puebla* nos explica claramente la fidelidad a la Iglesia del educador de la fe (#995):

Todo el que catequiza sabe que:

- ▶ la fidelidad a Jesucristo va unida indisolublemente a la fidelidad a la Iglesia;
- ▶ que con su labor edifica continuamente la comunidad (catequesis comunitaria, método comunitario);
- ▶ transmite la imagen de la Iglesia;
- ▶ debe hacerlo en unión con los obispos y con la misión recibida de ellos.

La fidelidad a la Iglesia se cultiva a través del estudio de las fuentes eclesiales de la catequesis. Estas son:

- ▶ La Biblia, la Tradición, la Liturgia, el Magisterio, el testimonio, la teología. Estas fuentes se llaman *primarias*;
- ▶ Las fuentes *subsidiarias* son la creación y los signos de los tiempos.

Leamos lo que Pablo VI dice en *Evangelii nuntiandi*:

Existe un nexo íntimo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización. Mientras dure este tiempo de la Iglesia, es ella la que tiene a su cargo la tarea de evangelizar. Una tarea que no se cumple sin ella, ni mucho menos contra ella.

En verdad, es conveniente recordar esto en un momento como el actual, en que no sin dolor podemos encontrar personas que queremos juzgar bien intencionadas, pero que en realidad están desorientadas en su espíritu, las cuales van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo, pero sin la Iglesia, escuchar a Cristo, pero no a la Iglesia, estar en Cristo, pero al margen de la Iglesia.

Lo absurdo de esta dicotomía se muestra con toda claridad en estas palabras del Evangelio: “El que a ustedes desecha, a mí desecha”. ¿Cómo va a ser posible no amar a la Iglesia?, siendo así que el más hermoso testimonio dado en favor de Cristo es el de san Pablo: “Amó a la Iglesia y se entregó a ella”. (#16)

2.3. EL MÉTODO DEBE SER FIEL AL HOMBRE

El Concilio Vaticano II se preocupó mucho del hombre, especialmente en el documento referido a la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*). En el discurso de clausura del mismo Concilio, Pablo VI (1965) se preguntaba: “¿Se habrá desviado la Iglesia de su objetivo, al haber puesto al centro de su reflexión al hombre?” Y el mismo contestó: “Desviado no, vuelto sí”. Y lo explica: porque el hombre es el objeto del amor de Dios y por tanto también de la Iglesia. San Juan dice: “Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su único Hijo”.

Este amor de Dios, de la Iglesia, del educador de la fe no es un amor al hombre abstracto, sino al hombre concreto, al hombre-en-situación.

Sigue diciendo Pablo VI: “El hombre fenoménico... el hombre que ríe, el hombre que llora, el hombre que piensa, que ama, que trabaja, que está siempre en expectativa de algo” (citado por Díez Moreno, s.f.).

Por su parte el *Documento de Puebla* dice:

La fidelidad al hombre latinoamericano exige de la catequesis que penetre, asuma y purifique los valores de la cultura. Por lo tanto, que se empeñe en el uso y adaptación del lenguaje catequístico. (#996)

En consecuencia, la catequesis debe iluminar con la Palabra de Dios las situaciones humanas y los acontecimientos de la vida para hacer descubrir en ellos la presencia o la ausencia de Dios. (#997)

El Segundo Congreso Internacional de Catequesis, efectuado en Roma el año 1971, en su documento final señala lo siguiente:

La catequesis es para el hombre. El punto de partida de la acción catequística es la situación del hombre. Una de las riquezas de la acción catequística de estas últimas décadas es el haber descubierto los múltiples aspectos de las situaciones humanas: la dimensión individual, la situación familiar, la situación social, cultural y política... No se puede concebir al hombre separado de estos múltiples aspectos y de estas condiciones. Anunciar a este hombre la palabra de Dios es, por tanto, transmitirle una palabra viva en el contexto total que lo plasma. En este sentido, la preocupación por la situación no es solamente un medio pedagógico, sino una exigencia fundamental de la misma palabra: en efecto, la encarnación está en función del hombre real y concreto para comunicarle la vida del Hijo de Dios. (#4)

Los aspectos que el educador de la fe tomará en cuenta en su acción para ser fiel al hombre son los siguientes:

- ▶ la situación sociológica: la familia, el ambiente, la sociedad;
- ▶ la situación psicológica de cada uno;
- ▶ la situación religiosa: el nivel de maduración de la fe de cada catequizando.

3. Originalidad de los métodos catequísticos

Se trata de la espiritualidad de los métodos catequísticos. Los métodos catequísticos tienen aspectos originales, que los diferencian de toda otra ciencia, pedagogía o didáctica.

La catequesis no se puede programar o evaluar de la misma manera que el saber humano. El saber humano interpela la mente, el conocimiento. En cambio, la educación de la fe pretende interpelar a toda la persona, a su diálogo con Dios, a su crecimiento en la fe. Por eso su método es original.

Señalaremos algunos de estos aspectos originales.

3.1. UN MÉTODO PARA “SER”

En la educación de la fe no se trata solamente de *saber*, ni de adquirir algunas *destrezas* como el deportista, que se habilita en su deporte, o el técnico, que aprende a manejar los instrumentos de su profesión, o el cirujano, que aprende a usar el bisturí. Aquí se trata de la *conversión* de toda la persona, de una *nueva estructura de la personalidad* a la luz de la fe. Se trata de un crecimiento espiritual, se trata de capacitarse para el encuentro con Dios, de dialogar con él; se trata de un proceso que hace *crístiforme* a la persona, es decir, de adquirir el ser de Cristo. Este se expresa en el modo de pensar, de actuar, de sentir, de tratar que

tiene Jesucristo. Pablo exhorta: “Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús...” (Fil 2:5).

El método catequístico no interpela solamente a la inteligencia y algunas de nuestras habilidades, sino que interpela también la afectividad, la volición, la capacidad de compromiso, la vivencia total, el modo de relacionarse con el mundo, con los demás y con la Trinidad.

3.2. UN MÉTODO DEL “AMOR OBLATIVO Y FECUNDO”

El alma del método de la educación de la fe no es principalmente la ciencia, la didáctica, las técnicas psicopedagógicas, sino el amor pedagógico, el cariño pastoral, la paternidad espiritual.

Esto compromete profundamente al educador de la fe. El catequista interviene no tanto porque sabe, sino porque ama. El amor es fecundo, es el que engendra. El amor de Dios crea, Dios es creador por su amor, que es el Espíritu Santo.

El catequista, con su celo apostólico, se vuelve así signo, testigo del amor de Dios hacia cada una de las personas que acompaña.

3.3. CRISTO Y EL ESPÍRITU PROTAGONISTAS DEL MÉTODO

El Papa Juan Pablo II se refiere a este protagonismo en la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*: en el capítulo

1.º trata de Cristo Maestro, y en el capítulo final habla del Espíritu Santo como Maestro interior (#72). Todo el documento está centrado en Jesús y su Espíritu.

Vale la pena meditar también las siguientes citas de san Pablo:

Yo mismo, hermanos, al venir a ustedes no llegué con palabras y discursos elevados para anunciarles el mensaje de Dios. Me propuse no saber otra cosa entre ustedes sino a Cristo Jesús y a este crucificado. Me presenté débil; iba inquieto y con mucho temor; mis palabras y mi mensaje no tenían nada para cautivar a los oyentes, pero sí, se manifestó el Espíritu con su poder, para que ustedes creyeran, no ya por la sabiduría de un hombre, sino por el poder de Dios. (1 Cor 2:1-5)

En realidad, ¿qué es Apolo?, ¿qué es Pablo? Son servidores por medio de los cuales ustedes llegaron a la fe, pero cada uno según Dios se lo concedió. Yo planté, Apolo regó, pero Dios hizo crecer. El que planta y el que riega son una sola cosa, aunque Dios pagará a cada uno según su trabajo. Juntos trabajamos en la obra de Dios, pero a él pertenece el campo y la construcción son ustedes. (2 Cor 3:5-9)

De esto se deduce que las opiniones personales, los propios puntos de vista, el saber humano, las dinámicas grupales, las experiencias audiovisuales son valiosas en el sentido de que dan paso a la libre acción del Espíritu. Por tanto, no se puede educar la fe sin orar.

3.4. UN MÉTODO DE LA SACRAMENTALIDAD DE LA COMUNIDAD

Hay que entender bien la expresión. No se trata aquí de hablar de los siete sacramentos. Sin excluirlos, damos una definición más amplia de sacramento.

Sacramento es una realidad humana, sensible, que contiene una presencia eficaz de Cristo resucitado.

En la doctrina del Concilio Vaticano II, el sacramento fundamental, “fontal”, es el mismo Jesucristo. La persona del Hijo de Dios actúa desde su propia realidad humana.

La Iglesia también es sacramento, porque constituye una realidad humana que continúa la presencia y la acción de Cristo resucitado.

Si tomamos a la Iglesia en su forma concreta, la descubrimos en nuestra comunidad cristiana. La *comunidad catequística* es, pues, sacramento de la presencia y acción de Cristo.

El método no puede prescindir de la comunidad, del grupo, para realizar la catequesis. Esto no lo entendemos en el sentido de que el grupo escucha, sino en el sentido de que actúa catequísticamente, orientado por el catequista.

En esta perspectiva cobran valor las dinámicas que hacen al grupo activo y relacionado. Aquí también ellas se vuelven camino por el cual actúa el Espíritu Santo para dialogar con todos y cada uno.

Más adelante volveremos nuevamente sobre este importante tema metodológico.

4. Opciones metodológicas

Vamos a privilegiar algunas opciones metodológicas que nos parecen las más congruentes con el modo de realizar la pastoral que tenían Jesús, sus apóstoles y discípulos. También nos parecen más apropiadas con las orientaciones de la Iglesia en el Concilio Vaticano II y en las Conferencias Episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

Justificaremos estas afirmaciones.

4.1. EL MÉTODO COMO PROCESO DE CRECIMIENTO DE LA FE

Cuando la catequesis se definía prevalentemente como “enseñanza” de la doctrina cristiana, el currículum catequístico seguía un esquema fundado en los contenidos de la catequesis. Generalmente se dividía la catequesis en tres partes:

- 1) lo que hay que creer, el Credo;
- 2) lo que hay que practicar, los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia;
- 3) lo que hay que recibir, los Sacramentos.

A estas tres partes seguía un apéndice sobre la oración. Además, paralelamente, se estudiaba la Historia Sagrada.

Como se ve, se prefería una lógica de contenido más que una lógica del desarrollo de la fe de las personas. En

otras palabras, se prefería la lógica del objeto de la fe, *lo que se cree* (la “*fides quae*”), más que la lógica de la fe del creyente *con la cual él cree* (la “*fides qua*”).

En la actualidad, junto con el mensaje del Sínodo de Obispos del año 1977, definimos la catequesis como la “educación ordenada y progresiva de la fe” (IV Sínodo de los Obispos, 1977, #1). Por tanto, debemos plantear el problema metodológico de otra manera.

Debemos preguntarnos cómo nace, cómo crece y cómo madura la fe, para luego implementar un método que acompañe la fe en este proceso.

Será necesario descubrir el *proceso* de la fe y sus etapas de crecimiento. De la misma manera que la educación humana acompaña las etapas evolutivas del niño, del adolescente y del joven hacia la adultez, así lo debe hacer el método catequístico para educar la fe del discípulo del Señor.

Puebla habla precisamente de la catequesis y del método *en forma de proceso*.

La catequesis debe llevar un proceso de conversión y crecimiento permanente y progresivo en la fe. (#998)

Como educadores de la fe de las personas y de las comunidades, empeñarse en unos métodos, en forma de proceso permanente, por etapas progresivas, que incluyan la conversión, la fe en Cristo, la vida en comunidad, la vida sacramental y el compromiso apostólico (Hch 2:38-42).

(#1007)

Para comprender de lleno lo que estas palabras quieren decirnos, vamos a hacer un breve estudio de algunos pasajes del Nuevo Testamento para descubrir en la pastoral de los apóstoles y los discípulos algo semejante a lo que nos sugiere Puebla. Será una opción metodológica importante para nuestras catequesis.

Con tal fin analizaremos tres pasajes:

- ▶ Juan, 4:1ss;
- ▶ Lucas 5:1ss;
- ▶ Hechos 2:1ss.

Las páginas de los episodios evangélicos citados están diagramadas de tal manera que puedan ser proclamadas entre varias personas.

En la lectura hay que fijarse cómo Jesús acompaña a las personas, para que lleven un proceso que las haga crecer en la fe.

En la segunda columna hay un breve comentario que pretende ayudar a descubrir los pasos del proceso evangelizador.

4.1.1. Jesús y la samaritana (Jn 4:1ss)

JUAN: Jesús dejó Judea y volvió a Galilea. Para eso tenía que atravesar Samaria. Llegó a una ciudad de Samaria llamada Sicar, cerca de las tierras que Jacob había dado a su hijo José. Allí se encuentra el pozo de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se había sentado junto al pozo. Era la hora

del mediodía. Una mujer de Samaria fue a sacar agua, y Jesús le dijo:

JESÚS: “Dame de beber”.

JUAN: La samaritana le respondió:

SAMARITANA: “¿Cómo, tú, que eres judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana?”.

JUAN: Los judíos, en efecto, no se trataban con los samaritanos. Jesús le respondió:

JESÚS: “Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: ‘Dame de beber’, tú misma se lo hubieras pedido, y él te habría dado agua viva”.

JUAN: Le dijo ella:

SAMARITANA: “Señor, no tienes nada para sacar el agua y el pozo es profundo. ¿De dónde sacas esa agua viva? ¿Eres acaso más grande que nuestro padre Jacob, que nos ha dado este pozo, donde él bebió, lo mismo que sus hijos y sus animales?”.

JUAN: Jesús le respondió:

JESÚS: “El que beba de esta agua, tendrá nuevamente sed, pero el que beba del agua que yo le daré, nunca más volverá a tener sed. El agua que yo le daré se convertirá en él en manantial que brotará hasta la vida eterna.

JUAN: Le dijo la mujer:

Jesús comienza el diálogo con la samaritana partiendo de lo que es el interés y la preocupación de ella: sacar agua del pozo. Tarea desagradable por la hora calurosa: “era el mediodía”.

Jesús aprovecha el interés por el agua material para tratar de llevar a la samaritana a comprender “el agua viva que se vuelve manantial”. Pero la mujer no entiende de qué le quería hablar el Señor, por eso se hace burla de “no necesitar más venir a sacar agua”. Jesús, entonces, cambia de tema y la interpela en algo íntimo de su vida: no se realiza como mujer.

SAMARITANA: “Señor, dame de esa agua para que no tenga más sed y no necesite venir hasta aquí a sacarla”.

JUAN: Jesús le respondió:

JESÚS: “Ve, llama a tu marido y vuelve aquí”.

JUAN: La mujer responde

SAMARITANA: “No tengo marido”:

JUAN: Jesús le dijo:

JESÚS: “Es verdad lo que dices que no tienes marido, porque has tenido cinco y el que ahora tienes no es tu marido; en eso has dicho la verdad”

JUAN: La mujer le dijo:

SAMARITANA: “Señor, veo que eres un profeta. Nuestros padres adoraron en esta montaña, y ustedes dicen que es en Jerusalén donde se debe adorar”.

JUAN: Jesús le respondió:

JESÚS: “Créeme, mujer, llega la hora en que ni en esta montaña ni en Jerusalén se adorará al Padre. Ustedes adoran lo que no conocen; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero la hora se acerca, y ya ha llegado, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque esos son los adoradores que quiere el Padre. Dios es espíritu, y los que lo adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad”.

La samaritana dice la verdad y Jesús la alaba por su sinceridad. El diálogo se hace más profundo: la mujer descubre que quien le habla es portador de algo más grande. La conversación toma un nuevo giro y se plantea en el plano de la fe.

JUAN: La mujer le dijo:

SAMARITANA: “Yo sé que el Mesías, llamado Cristo, debe venir. Cuando él venga, nos anunciará todo”.

El diálogo culmina en la gran proclamación: el Cristo “soy yo, el que habla contigo”. La mujer deja “el cántaro”, es decir, sus intereses puramente humanos, y se convierte en misionera del Señor: “corre” a narrar la experiencia del encuentro con Cristo.

JUAN: Jesús le respondió:

JESÚS: “Soy yo, el que habla contigo”.

JUAN: La mujer, dejando allí su cántaro, corrió a la ciudad y dijo a la gente:

SAMARITANA: “Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que hice. ¿No será el Mesías?”.

JUAN: Salieron entonces de la ciudad y fueron a su encuentro. Muchos samaritanos de esta ciudad habían creído en él por la palabra de la mujer, que atestiguaba:

SAMARITANA: “Me ha dicho todo lo que hice”.

JUAN: Por eso, cuando los samaritanos se acercaron a Jesús, le rogaban que se quedara con ellos, y él permaneció allí dos días. Muchos más creyeron en él, a causa de su palabra. Y decían a la mujer:

La fe es comunicativa y alrededor del Señor se forma una comunidad de creyentes. El episodio termina con una gran profesión de fe y compromiso de vida.

SAMARITANOS: “Ya no creemos por lo que tú has dicho, nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es verdaderamente el Salvador del mundo”.

Del análisis de la página evangélica podemos deducir los pasos que Jesús daba al educar la fe. El Señor inicia su diálogo evangelizador **partiendo de lo que le interesa a**

la persona (en este caso, el agua) y, de ahí, trata de elevar la conversación a la fe (el agua viva). También cuestiona el modo de vivir de la persona (que no tenía marido) y lleva el diálogo sobre temas de fe, hasta realizar la **gran proclamación del Cristo Mesías**. Con esta experiencia del Señor, ya no interesan las preocupaciones diarias (el cántaro), sino que se siente el **impulso misionero**, que crea **comunidad**. El final todo es proclamación de fe y **testimonio**. Tomemos nota de las palabras que están resaltadas. Al final las reuniremos todas para señalar el itinerario y el proceso de fe.

Analicemos un segundo episodio del evangelio:

4.1.2. JESÚS Y LA PESCA MILAGROSA (LC 5:ISS)

LUCAS: En una oportunidad, la multitud se amontonaba alrededor de Jesús para escuchar la Palabra de Dios, y él estaba de pie a la orilla del lago de Genesaret. Desde allí vio dos barcas junto a la orilla del lago; los pescadores habían bajado y estaban limpiando las redes.

Jesús subió a una de las barcas, que era de Simón, y le pidió que se apartara un poco de la orilla; después se sentó, y enseñaba a la multitud desde la barca.

Cuando terminó de hablar, dijo a Simón:

JESÚS: “Navega mar adentro, y echen las redes”.

LUCAS: Simón le respondió:

Probablemente Jesús, mientras hablaba a las multitudes, percibía que Pedro estaba distraído y preocupado. De la misma manera que lo hizo con la samaritana, también inicia el diálogo con Pedro a partir de su preocupación.

SIMÓN: “Maestro, hemos trabajado la noche entera y no hemos sacado nada, pero si tú lo dices, echaré las redes”.

Pedro, no muy convencido, pero con cierta fe en Jesús “echa las redes”.

LUCAS: Así lo hicieron, y sacaron tal cantidad de peces, que las redes estaban a punto de romperse. Entonces hicieron señas a los compañeros de la otra barca para que fueran a ayudarlos. Ellos acudieron y llenaron tanto las dos barcas que casi se hundían. Al ver esto, Simón Pedro se echó a los pies de Jesús y le dijo:

Aquí Jesús se le revela como alguien que viene de Dios; y realiza el milagro.

SIMÓN: “Aléjate de mí, Señor, porque soy un pecador”.

Pedro se cuestiona y se declara pecador. Esto mismo les pasa a los compañeros de trabajo.

LUCAS: El temor se había apoderado de él y de los que lo acompañaban, por la cantidad de peces que habían recogido; y lo mismo les pasaba a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, compañeros de Simón. Pero Jesús dijo a Simón:

JESÚS: “No temas, de ahora en adelante serás pescador de hombres”.

Pero Jesús los lanza a todos a una aventura misionera: lo dejan todo, siguen a Jesús y se transformarán en pescadores de hombres.

LUCAS: Ellos atracaron las barcas a la orilla, lo dejaron todo y lo siguieron.

Como sucedió con la samaritana, también con Pedro y sus compañeros, Jesús desata un proceso de fe. Partiendo siempre de los problemas y situaciones humanas, se les revela como Cristo Salvador, creen en él, les hace sentirse pecadores, los convoca en comunidad y los envía para la misión, y ellos lo dejan todo para estar con Él.

Vamos a analizar todavía un texto más, el que contiene el acontecimiento de Pentecostés. En él se relata el nacimiento y la constitución de la Iglesia. Es más completo que los dos textos anteriores, especialmente porque contiene elementos de la vida de la comunidad y de la vida sacramental.

4.1.3. EL ESPÍRITU DE PENTECOSTÉS (HCH 2:ISS)

LUCAS: Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en el mismo lugar. De pronto, vino del cielo un ruido, semejante a una fuerte ráfaga de viento, que resonó en toda la casa donde se encontraban. Entonces vieron aparecer unas lenguas como de fuego, que descendieron por separado sobre cada uno de ellos.

Acontece el nacimiento y la manifestación de la comunidad eclesial, por la cual todos los hombres se entienden. Acontece lo contrario de la torre de Babel, donde los hombres no se pudieron entender.

Todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en distintas lenguas, según el Espíritu les permitía expresarse.

Al oírse este ruido, se congregó la multitud y se llenó de asombro, porque cada uno los oía hablar en su propia lengua. Con gran admiración y estupor decían:

TODOS: “¿Acaso estos hombres que hablan no son todos galileos?... Todos los oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios”.

LUCAS: Unos a otros se decían con asombro:

TODOS: “¿Qué significa esto?”.

LUCAS: Algunos, burlándose, comentaban:

ALGUNOS: “Han tomado demasiado vino”.

El hecho origina un interrogante: “¿Qué es esto?”. Algunos se burlan y se van: con ellos no pasa nada. Otros siguen intrigados.

LUCAS: Entonces, Pedro poniéndose de pie con los Once, levantó la voz y dijo:

PEDRO: “Hombres de Judea y todos los que habitan en Jerusalén, presten atención, porque voy a explicarles lo que ha sucedido. Estos hombres no están ebrios, como ustedes suponen, ya que no son más que las nueve de la mañana, sino que se está cumpliendo lo que dijo el profeta Joel:

En los últimos días, dice el Señor, derramaré mi Espíritu sobre todos los hombres y profetizarán sus hijos y sus hijas; los jóvenes verán visiones y los ancianos tendrán sueños proféticos. Más aún, derramaré mi Espíritu sobre mis servidores y servidoras, y ellos profetizarán... Israelitas, escuchen: A Jesús de Nazaret, el hombre que Dios acreditó ante ustedes realizando por su intermedio los milagros, prodigios y signos que todos conocen..., ustedes lo hicieron morir, clavándolo en la cruz por medio de los infieles... A este Jesús, Dios lo resucitó, y todos nosotros somos testigos. Exaltado por el poder de Dios, él recibió del Padre el Espíritu Santo prometido, y lo ha comunicado como ustedes ven y oyen... Por eso, todo el pueblo de Israel debe reconocer que a ese Jesús que ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías”.

Pedro cuestiona a sus oyentes: “Ustedes hicieron morir a Jesús de Nazaret”.

Pedro anuncia el kerigma cristiano: la muerte y la resurrección de Jesús y el Espíritu que llena el mundo.

LUCAS: Al oír estas cosas, todos se conmovieron profundamente, y dijeron a Pedro y a los otros apóstoles:

Los oyentes se sintieron cuestionados y quieren cambiar su vida: "¿Qué debemos hacer?"

TODO: "Hermanos, ¿qué debemos hacer?"

LUCAS: Pedro les respondió:

PEDRO: "Conviértanse y háganse bautizar en el nombre de Jesucristo para que les sean perdonados los pecados, y así recibirán el don del Espíritu Santo. Porque la promesa ha sido hecha a ustedes y a sus hijos, y a todos aquellos que están lejos: a cuantos el Señor, nuestro Dios, quiera llamar".

Convertirse, creer en Jesucristo, bautizarse, acoger el Espíritu es lo que hay que hacer.

LUCAS: Y con muchos otros argumentos les daba testimonio y los exhortaba a que se pusieran a salvo de esta generación perversa.

Los que recibieron su palabra se hicieron bautizar, y ese día se unieron a ellos alrededor de tres mil.

Los que se bautizaron "se unieron en comunidad".

Todos se reunían asiduamente para escuchar la enseñanza de los apóstoles y participar en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones. Todos los creyentes se mantenían unidos y ponían lo suyo en común: vendían propiedades y sus bienes, y distribuían el dinero entre ellos según las necesidades de cada uno. Íntimamente unidos, frecuentaban a diario el Templo, partían el pan en sus casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón; ellos alababan a Dios y eran

En la comunidad los creyentes encuentran tres cosas:

- la enseñanza apostólica,
- la vida comunitaria,
- la fracción del pan (Eucaristía).

La comunidad es misionera: se preocupa de los pobres, da testimonio de su fe.

queridos por todo el pueblo. Y cada día, el Señor acrecentaba la comunidad con aquellos que debían salvarse.

Resumamos el proceso descrito en este relato de los Hechos de los Apóstoles. En él podemos descubrir los siguientes pasos:

El Espíritu hace nacer la Iglesia como acontecimiento, “signo e instrumento de la unidad de todo el género humano” (Lumen gentium, #1). El acontecimiento Iglesia provoca un gran interrogante: ¿Qué significa esto? Pedro anuncia el *kerigma* y cuestiona a los oyentes, quienes se convierten, creen en Jesús, se bautizan, reciben el Espíritu, entran en la comunidad, profundizan su fe, viven la **fraternidad** o *koinonía*, celebran la Eucaristía, son misioneros y testigos.

Si comparamos los tres textos bíblicos que hemos analizado, podemos descubrir que en todos ellos se vive un proceso de fe que tiene unas determinadas etapas, las cuales se repiten y se complementan. Las podemos expresar en forma de esquema teórico de esta manera:

I.^a etapa kerigmática:

- ▶ El punto de partida es siempre una *situación humana*, generalmente conflictiva, o un acontecimiento que crea un interrogante que compromete a las personas.
- ▶ Le sigue el *kerigma* que anuncia un misterio fundamental de la fe.

- ▶ Este plantea un cuestionamiento que llama a la *conversión*, es decir, a un cambio en la vida.
- ▶ La conversión va unida a la *fe en Cristo Salvador*.
- ▶ Conversión y fe son condiciones para la celebración del *bautismo*.

2.^a etapa comunitaria:

- ▶ Mediante el bautismo la persona se integra a la *comunidad eclesial*; en ella se involucra en tres realidades:
- ▶ En el centro de la comunidad está la *Palabra de Dios* que hace crecer la fe con la ayuda de la catequesis.
- ▶ La comunidad vive en *fraternidad* y comunión. Es la *koinonía*.
- ▶ La comunidad celebra la *eucaristía*, cumbre y fuente de su vida.

3.^a etapa misionera:

- ▶ Con el sacramento de la *confirmación*, el Espíritu perfecciona al discípulo y lo envía.
 - ▶ El discípulo participa de la *misión*; es apóstol y testigo del Señor, presta su servicio a los hermanos (*diaconía*) y construye en el mundo el reinado de Dios.
- Sirve de resumen el siguiente gráfico.

Gráfico 1



4.1.4. OTRAS CATEQUESIS EN FORMA DE PROCESOS

a) La catequesis mistagógica

La catequesis mistagógica es un modelo clásico del tiempo de los Santos Padres, como san Cirilo de Jerusalén, san Ambrosio de Milán, san Agustín, entre otros. La palabra *mistagogia* significa “pedagogía de iniciación al misterio cristiano”. El proceso comprendía diferentes etapas claramente estructuradas, aunque no en todas partes de la misma manera. Un modelo tipo puede ser el siguiente:

- ▶ Los *simpatizantes*, en latín “competentes”. Era la etapa de quienes se admiraban por el cristianismo

y querían conocerlo. En el momento que decidían tomar en serio el hecho cristiano, pedían entrar en la etapa siguiente de:

- ▶ Los *candidatos*, en latín “accedentes”. Iniciaban el proceso de catequesis hasta llegar a la conversión. Esta era sancionada por los exorcismos. Enseguida se iniciaba la etapa de:
- ▶ Los *elegidos*, “*electi*”. Eran catecúmenos, quienes seguían un profundo proceso de catequesis. Caracterizaba la etapa la entrega de la Cruz y del Credo.
- ▶ Los “*illuminati*”. Eran quienes, después de los escrutinios, se preparaban inmediatamente para los sacramentos de la iniciación: el bautismo, la confirmación y la eucaristía. La entrega del Padrenuestro, la celebración de la Cuaresma, la imposición de las manos y las unciones eran otros tantos gestos significativos y preparatorios a los sacramentos. No podían participar todavía plenamente en la eucaristía; solamente de la liturgia de la Palabra.
- ▶ Los *neófitos*. Eran los recién bautizados; continuaban una catequesis en la que se revivía, en la reflexión y la oración, la experiencia de los tres sacramentos de la iniciación que habían celebrado. Finalmente, podían unirse a la comunidad de:
- ▶ Los *fieles*. Eran quienes participaban plenamente en la eucaristía y vivían de lleno la vida eclesial con todos sus compromisos.

Una de las características más destacables para nosotros es la gran integración de la catequesis con las celebraciones litúrgicas y el año litúrgico, especialmente con el tiempo de Cuaresma y el tiempo Pascual. Con la decadencia litúrgica, hemos perdido esta cualidad que nos hace falta recuperar.

b) Ritual de la iniciación cristiana de adultos

En 1972, la Congregación para el Culto Divino promulgaba el nuevo *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, instaurado por decreto del Concilio Vaticano II y promulgado por la autoridad del Papa Pablo VI. En este ritual se renovaron y adaptaron los elementos de la antigua catequesis mistagógica.

La catequesis que prepara al adulto para el bautismo está unida a las celebraciones litúrgicas que la acompañan. El proceso se divide en tres etapas:

Primera etapa: Admisión al catecumenado

- a. Los exorcismos menores
- b. La bendición de los catecúmenos
- c. La unción

Segunda etapa: Elección o imposición del nombre

El tiempo de la purificación y de la iluminación:

- a. Primer examen
- b. Segundo examen

- c. Tercer examen
- d. Las entregas del Credo y del Padrenuestro
- e. Otros ritos

Tercera etapa: Celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana:

- a. Bautismo
- b. Confirmación
- c. Eucaristía
- d. Tiempo de la mistagogia después de la celebración de los sacramentos

En el mismo *Ritual*, existe también un rito para la iniciación cristiana de niños no bautizados que están en edad catequística.

c) Concilio Vaticano II, decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*.

En el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, el Concilio traza también el proceso que debe tener la evangelización, que comprende los mismos pasos que hemos visto hasta ahora.

En el #11, habla del testimonio de la vida y el diálogo. En el #12, de la presencia de la caridad. En el #13, el proceso sigue con el anuncio de la fe y la conversión. En el #14, se habla del catecumenado y de la iniciación cristiana. En el #15, se trata de la comunidad cristiana, como expresión de la presencia de Dios en el mundo. Finalmente, los

números 20 y 21 se refieren a la actividad misionera de las comunidades y del apostolado de los laicos.

d) Pablo VI, exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*

Finalmente, queremos citar todavía *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI, exhortación apostólica en la cual también se habla de la evangelización como proceso. Encontramos el tema en los números 21 al 24.

Los pasos son siempre los mismos.

Al final del #24, el Papa hace un resumen que dice así:

La evangelización es un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos sacramentales, iniciativas de apostolado. (#24)

Considerando todos estos aportes, creemos realmente que una opción metodológica importante es la de usar los métodos que configuran un camino de fe en forma de proceso, y que incluyen las etapas que señalan los textos que hemos expuesto.

4.2. MÉTODO COMUNITARIO

Optamos por una catequesis comunitaria y grupal por una razón teológica. La fe nace, se desarrolla y llega a plenitud en la comunidad. La comunidad es garantía de

la presencia de Jesucristo: “Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18:20).

El Concilio Vaticano II afirma:

En todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia. Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente. (LG, #9)

El cristianismo primitivo vivió el Evangelio en términos más comunitarios que individuales. Es suficiente leer los Hechos de los Apóstoles para darse cuenta de lo dicho. Poco a poco, a lo largo del tiempo, esta dimensión se fue perdiendo, prevaleciendo siempre más una concepción individualista de la salvación, intimista y privatizada. Así se llegó a nuestra época, con la consecuente y desastrosa esterilidad ético-cultural de nuestra fe.

Se vive creyendo en la posibilidad de aceptar una fe que termina y se confina en el individuo y no tiene repercusión relevante en la vida social, profesional, científica y política, y a veces ni siquiera en la misma vida familiar. Y esto sucede en un continente que Puebla declara tener un “radical sustrato católico”. No obstante, constatamos la presencia de estructuras sociales injustas, pobreza estructural, marginación, violencia, drogadicción, corrupción. El evangelio no ha penetrado suficientemente en los valores de la cultura.

Optar por una catequesis comunitaria y grupal es, pues, garantizar una experiencia de Iglesia.

La Iglesia no es primordialmente la defensora de la ortodoxia de la doctrina, sino es matriz, seno donde la fe se engendra y crece.

Decía un autor: “Nos salvamos en racimo”.

La opción por la catequesis grupal significa también que el método no puede ser de tipo lineal o vertical, en el que la comunicación se realiza a partir del que sabe hacia quienes no saben, como en el esquema del profesor que enseña y los alumnos que aprenden. Esta es una educación “bancaria”, que pretende depositar los contenidos en el otro. La catequesis bancaria ya no sirve.

Las personas que llegan al grupo de catequesis no son una pizarra limpia, sin nada escrito; cada persona tiene su propia experiencia individual, convive en la experiencia de su familia, de su grupo, de la sociedad y de la cultura dominante.

4.2.I. COMUNICACIÓN CIRCULAR

Habrà que optar, por tanto, por el método que se suele llamar *comunicación circular*. No se trata de mirar al grupo simplemente como un conjunto de personas, sino con sus dinámicas de interrelaciones comunitarias y comunionales, hasta donde es posible. Es oportuno que el grupo se ubique formando un círculo, también materialmente, en lo posible. El educador de la fe estará inserto en el mismo grupo como uno más, pero que

tiene también su experiencia testimonial que comunicar y acompaña al grupo en su maduración y crecimiento. Él también es un peregrino que camina en la vida junto con sus hermanos, compañero de ruta hacia el futuro de las promesas. La comunicación circular crea una óptima posibilidad de acercamiento a la comunión de personas.

La reflexión en grupo lleva a la *inculturación de la fe*, porque es experiencial: cada uno cuenta, narra con su propio lenguaje la fe que brota de la Palabra de Dios y de su propia experiencia espiritual. Hay muchas “fes” diferentes, todas incompletas y relativas que se interpelan y pueden enriquecerse mutuamente. Es la manera con que el grupo vive, en forma compartida, la historia de la salvación.

Es una manera concreta de vivir la teología narrativa, privilegiada por el Concilio Vaticano II.

Con respecto a la inculturación de la fe, tan promovida por el Papa Juan Pablo II, quiero leer una cita de la encíclica *Redemptoris missio* que es muy esclarecedora acerca de este punto:

La inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no solo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe, que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos; debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno

de la comunidad y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas. (#54)

4.2.2. COMUNICACIÓN EN ESPIRAL

La comunicación circular se perfecciona con la “comunicación en espiral”. Esta consiste en lo siguiente: cada vez que el grupo vuelve a encontrarse, trae nuevas y diferentes experiencias, vividas en forma personal, que son comunicadas; y cada uno las va integrando en su propia vida por la fuerza del testimonio. Así, gradualmente el grupo crece en la fe.

El Evangelio es una maravillosa narración de una paradigmática comunicación espiral: Jesús no usó un libro para anunciar el Reino de Dios, sino que convivió con su ambiente y cada vez fue asumiendo las experiencias de la gente. El día en que se bautizó quiso incorporarse a la experiencia religiosa de las multitudes que acudían a la predicación de Juan, el Bautista. Desde aquel día, vivió su fe en las experiencias de su gente.

En el grupo, la búsqueda de la verdad en común ayuda a superar el subjetivismo y a lograr un sano equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo. Cada uno compara su propio punto de vista con el de los demás y va logrando una visión más completa de la verdad. El vacío existencial se va llenando de luz, que ilumina de sentido toda la vida. En este ambiente, los aportes doctrinales de los catecismos

complementan y dan consistencia a la fe cristiana, ya asumida en las experiencias vividas.

Otro fruto de la comunicación espiral es que el grupo, mientras cultiva la amistad y las relaciones interpersonales, al abrirse entre sí y hacia fuera de él, le ayuda a la persona a superar el intimismo, que es otro derivado del subjetivismo, tan característico de los tiempos actuales.

En fin, la reflexión grupal de la Palabra de Dios desarrolla la capacidad crítica frente a los antivalores de la sociedad, transmitidos fuertemente por los medios de comunicación social (DP, #1088).

4.2.3. EL APRENDIZAJE COOPERATIVO

En este punto de nuestra reflexión es muy pertinente introducir brevemente lo que hoy día se llama “aprendizaje cooperativo”.

La opción del método comunitario tiene hoy en día una gran valoración en la educación en general y una expresión teórica nacida de la psicología social a través del concepto de *aprendizaje cooperativo*. Concepto masificado y sistematizado especialmente por los hermanos David y Robert Johnson, del Centro de Aprendizaje Cooperativo de la Universidad de Minnesota, en Estados Unidos.

Esto es muy importante, ya que como nos enseña el *Directorio general para la catequesis*, “... el catequista conoce y se sirve, desde una perspectiva cristiana, de los resultados de las ciencias de la educación” (#147). Vaya

aquí una mirada a uno de los aspectos fundamentales de esos resultados.

Primero diremos que cooperación es:

... trabajar juntos para lograr metas comunes. En este contexto, los alumnos buscan que los resultados de los propios esfuerzos beneficien al resto, trabajando en pequeños grupos. Por una especie de ley de la comunión, donde se reconoce que todos los integrantes del grupo comparten un destino común, surgen actitudes de colaboración que se ven reflejadas en frases tales como “Si tú lo logras, yo lo logro”, “Si fracasas, fracaso”. (Díaz y Valenzuela, 1998)

En ese sentido podemos decir que no todo trabajo que se realiza en círculos “armando grupos” es necesariamente un trabajo de estilo cooperativo, ya que como dice César Coll:

... no basta con poner a los alumnos [catequizandos] a interactuar entre ellos para que esa interacción sea efectiva desde el punto de vista del aprendizaje, sino que esa efectividad depende de que se den determinadas condiciones precisas. (1995)

Para los hermanos Johnson (1999), esas condiciones son:

- ▶ Interdependencia positiva bien definida.
- ▶ Extensa interacción fomentadora (cara a cara).
- ▶ Responsabilidad individual y responsabilidad personal bien definidas.
- ▶ Uso frecuente de habilidades interpersonales en grupos pequeños.

- ▶ Procesamiento del grupo de su funcionamiento.
Diremos unas breves palabras de cada una de ellas:

a. Interdependencia positiva

Cuando un catequizando participa de sus encuentros, debería tener una doble misión incorporada en su mente: “Aprender algo importante y significativo para su vida” y “procurar que quienes están a su lado aprendan algo importante y significativo para sus vidas”.

A esta responsabilidad mutua se le llama *interdependencia positiva*.

La interdependencia positiva existe cuando los estudiantes (catequizandos) perciben que están vinculados con sus compañeros de grupo, de tal forma que es imposible que uno triunfe sin que todo el grupo triunfe (e inversamente) y que tienen que coordinar sus esfuerzos con sus compañeros.

La imagen de una cadena grafica muy bien la actitud que debe tener un grupo: “Una cadena es tan fuerte como el más débil de sus eslabones”. Si una cadena tiene eslabones de acero, cerámica y madera, su resistencia se mide por el eslabón más débil. Esta conciencia hará nacer el deseo de que cada miembro del grupo quiera ayudar a los demás. La interdependencia se plantea en distintas áreas tales como las metas, los materiales, los premios, etcétera.

Esta variedad de interdependencias, de alguna manera, ya había sido expresada por Pablo, cuando afirmaba:

“... aunque son muchas las partes, el cuerpo solo es uno”. (1 Co 12:20). El apóstol, a través de la imagen de nuestro cuerpo, nos enseña lo valiosas que son las distintas personas y sus funciones en nuestras comunidades: “Si todo el cuerpo fuera ojo, no podríamos oír. Y si todo el cuerpo fuera oído, no podríamos oler” (1 Co 12:17). Nos recuerda, finalmente, nuestra profunda interdependencia de destinos: “Si una parte del cuerpo sufre, todas las demás sufren, y si una parte recibe atención especial, todas las demás comparten su alegría” (1 Co 12:26). Gracias al Espíritu que la une y vivifica, la Iglesia es un excelente ejemplo en el que se da la interdependencia (Díaz y Valenzuela, 1998).

b. Interacción fomentadora

La interdependencia positiva, en cualquiera de sus versiones, motiva a los estudiantes a que favorezcan el éxito mutuo. Un grupo cooperativo promueve los refuerzos positivos que cada integrante da al otro por su trabajo. Gestos como un golpeteo en el hombro diciendo “Muy bien”, un saludo chocando las palmas, un grito de grupo para celebrar, entre otros, constituyen expresiones prácticas de esta interacción fomentadora. “Quiero que te vaya bien, y si te ha ido mal esta vez, yo te ayudaré para que en la próxima te vaya mejor”. Asimismo, al momento de evaluar o procesar el trabajo se prefieren preguntas como “¿Qué fue lo más te gustó de trabajar con tu compañero?” u otras similares.

c. Responsabilidad individual

Una de las observaciones más frecuentes al momento de trabajar en grupos es que siempre hay miembros que no aportan nada y se aprovechan del trabajo de los demás.

En el aprendizaje cooperativo, esta situación se enfrenta destacando los niveles de responsabilidad individual que le competen a cada integrante al momento de establecer una tarea. Se insiste en la determinación de roles específicos que debe realizar cada integrante, cuestión que al momento de evaluar se toma en cuenta, pues generalmente el educador elige a un integrante para que dé cuenta de los realizados a nombre de todo el grupo. También el catequista realiza un monitoreo de la actividad grupal con el fin de verificar el involucramiento en el trabajo.

d. Habilidades interpersonales

Los catequizandos deben aprender a relacionarse con los demás, ya que instintivamente no saben hacerlo. Los catequistas deben enseñarles a los catequizandos las habilidades interpersonales necesarias para trabajar con otros y lograr una colaboración de alta calidad. Estas habilidades abarcan desde el escuchar a los demás hasta dar su opinión en un grupo, respetar turnos de conversación, aportar a una discusión, establecer un diálogo a partir de una controversia, etcétera.

e. Procesamiento o evaluación

Por último, en un grupo cooperativo es fundamental lo que se denomina “procesamiento”. Este consiste en recapacitar para ver qué fue lo que se hizo bien en el trabajo y tomar decisiones para mejorar lo que ha resultado deficiente. No se puede terminar una actividad sin procesar el trabajo y verificar si se han cumplido los objetivos planteados en un comienzo.

El procesamiento puede ser cuantitativo, es decir, mediante la asignación de una nota a cada uno de los aspectos del trabajo y al nivel de sensaciones internas de conformidad, inconformidad o indiferencia. La pregunta va dirigida al cómo se ha sentido el catequizando al realizar tal o cual actividad.

4.3. MÉTODO EXPERIENCIAL BÍBLICO

Nos podemos preguntar ahora: ¿cuál es el mejor método de diálogo que podemos usar en una comunicación circular y en espiral? Para contestar a esta pregunta, vamos a consultar nuevamente a la teología a fin de que nos ilumine.

La teología llama *Revelación* al hecho de que Dios da a conocer su proyecto sobre los hombres. Ahora bien, el Concilio Vaticano II, en la constitución *Dei Verbum*, declara que la revelación en el plan de Dios se realiza por medio de “hechos y palabras intrínsecamente unidos”.

Leamos la cita:

Dios invisible, movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos...; y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. (#2)

Los hechos, los acontecimientos de la historia y de la vida de cada persona, unidos a la palabra profética de Dios –sobre todo a las palabras de Jesús– nos revelan el proyecto de Dios en la historia y en la propia vida.

Si analizamos por qué Jesús leía y citaba las Escrituras, nos damos cuenta de que lo hacía para descubrir el proyecto de Dios, su voluntad sobre sí mismo y sobre la historia salvadora que protagonizaba.

El pasaje de la constitución *Dei Verbum* que hemos citado es el fundamento teológico del método *ver y juzgar*; en el *ver* tomamos conciencia de los hechos y los *juzgamos* con la palabra de Dios. Así Dios se nos revela a nosotros hoy con “hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí”.

Por esta razón, sin excluir ningún método que sea útil para la educación de la fe, privilegiamos el método que se suele formular con los verbos *ver, juzgar, actuar*.

Con el *ver* escudriñamos los hechos y los acontecimientos de nuestras vidas y de la historia, y con el *juzgar* interrogamos

la Palabra de Dios, especialmente la palabra de Jesús, para descubrir el proyecto de Dios y lo que Dios está actuando en medio de los hombres. Es la dinámica de la Encarnación. Así estaremos prontos para el *actuar* cristiano en nuestra vida.

El *Documento de Santo Domingo* enriquece el método ver, juzgar y actuar con otros dos verbos:

Proponemos una acción pastoral... que abra a los adolescentes y jóvenes espacios de participación en la misma Iglesia. Que el proceso educativo se realice a través de una pedagogía que sea experiencial, participativa y transformadora. Que promueva el protagonismo a través del método del Ver, Juzgar, Actuar, Revisar y Celebrar. Tal pedagogía ha de integrar el crecimiento de la fe en el proceso de crecimiento humano... (#119)

Como se ve, para los obispos en Santo Domingo el método tiene una fuerza especial de integración de la fe con la vida y con la cultura. Aunque la cita, en sí, se refiere especialmente a los adolescentes y jóvenes, sin embargo, la razón es universal.

Si, como decíamos, el proyecto de Dios se descubre por el análisis de los hechos y las palabras, significa que es importante colocar la Biblia en el centro del grupo. Ella constituye el punto de referencia para la verdad y los valores que entre todos buscamos, para llenar de luz nuestro vacío existencial.

Poner la Biblia en el centro de un grupo es poner al Dios que habla, que interpela, que propone, que invita.

Para ello optamos por una catequesis que tenga a la Biblia como fuente principal. Así lo afirma Juan Pablo II en *Catechesi tradendae*:

La catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Escritura..., toda formación cristiana reciba de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella dé frutos de santidad. (#27)

En la Biblia se nos presentan las personas actuando: Dios y el hombre. Sustancialmente no comprende verdades abstractas, sino hechos y acontecimientos salvadores insertos en la historia, cargados de la experiencia de Dios. Se desprende de la Biblia una catequesis testimonial y vocacional; al mismo tiempo, nos ofrece un material catequístico de corte existencial histórico, que sintoniza con las culturas actuales. Por eso, nuevamente Santo Domingo nos viene al paso diciendo:

[La catequesis] debe nutrirse de la Palabra de Dios, leída e interpretada en la iglesia y celebrada en la comunidad para que, al escudriñar el misterio de Cristo ayude a presentarlo como Buena Noticia en las situaciones históricas de nuestros pueblos. (#33)

La catequesis bíblica ayuda a descubrir *al Espíritu Santo como Maestro interior* que produce frutos de santidad (CT, #72). La acción del Espíritu es fundamental en las catequesis, porque él actúa desde el interior de la persona y de las comunidades catequísticas.

De ahí también la importancia de la presentación de la historia de la Iglesia, en la que se destacan los testimonios y las vocaciones cristianas a la santidad. Todas estas razones nos hacen comprender por qué la Conferencia de Santo Domingo sigue insistiendo en que “se requieren, para la vitalidad de la comunidad eclesial, más catequistas dotados de un sólido conocimiento de la Biblia que los capacite para leerla..., y para iluminar desde la Palabra de Dios su propia realidad personal, comunitaria y social” (#49).

La Sagrada Escritura será la Palabra de Dios dirigida al grupo, que ayudará al *juzgar*; que se aplica al *ver* de la propia realidad personal, comunitaria y social; que provoca el *actuar* y la respuesta del *celebrar*.

Para terminar, vamos a enumerar unas reglas para meditar la Biblia.

4.3.1. Meditar la Biblia

Ocho reglas para meditar, profundizar, ser iluminados, comprometerse y orar la Palabra de Dios en la Biblia.

- 1) Realizar una lectura reposada del texto (preferentemente dos veces).
- 2) Leer las notas explicativas del texto.
- 3) Fijarse en quiénes son los personajes que actúan en primer, en segundo o en tercer plano.
- 4) Poner atención a las actitudes y cambios que experimentan los diferentes personajes.

- 5) Fijarse si se produce alguna comunidad entre los actores del hecho.
- 6) Preguntarse cuáles son los mensajes que trae el texto: el mensaje principal y otros secundarios .
- 7) Reflexionar sobre cómo el texto ilumina nuestras vidas.
- 8) Orar con la Biblia; pueden servir las mismas oraciones que pronuncian los personajes del texto.

4.4. MÉTODO DE LA SANTIDAD, EN LO COTIDIANO

Optamos también por una catequesis que privilegia lo cotidiano. No es suficiente vivir la fe en momentos aislados, fragmentarios. Caminar hacia la madurez de la fe implica que cada cristiano sea acompañado por una catequesis que ilumine la vida de cada día, con sus acciones ordinarias, realizadas con la fuerza del Espíritu. Como dice Zacarías, el padre de Juan Bautista, el Señor ha jurado “concedernos que... le sirvamos con santidad y justicia, en su presencia, todos nuestros días”. En lo cotidiano de todos nuestros días se encuentra la santidad. Escribió san Francisco de Sales:

No mires de ninguna manera a la importancia de las cosas que haces; mira al honor que tienen, aunque ordinarias, por ser queridas por Dios, por estar en el orden de su providencia y dispuestas por su sabiduría; en suma, realízalas porque son agradables a Dios.

El método del ver, juzgar, actuar, revisar y celebrar nos ayuda precisamente a reflexionar y actuar sobre lo *cotidiano* de nuestra vida.

Vaya todavía una cita del documento de Santo Domingo:

Estamos todos llamados a la santidad (cf. LG, #39-42). En una Iglesia, comunidad misionera, nos urge un decidido empeño por la continua educación de la fe, por medio de la catequesis, que tiene su fundamento en la Palabra de Dios y en el Magisterio de la Iglesia, y permite a los católicos dar razón de su esperanza en toda ocasión y frente a las sectas y a los nuevos movimientos religiosos. (#294)

A la luz de esta catequesis de lo cotidiano, que es fuente de santidad, queremos recordar a aquellos santos que supieron encarnar la fe en las situaciones concretas de su cultura personal y social. Ellos fueron jóvenes y trabajaron por los niños y los jóvenes pobres de su tiempo. Hoy todavía señalan una misión que entusiasma a todos. Que ellos nos precedan, con sus ejemplos e intercesión, en el camino de la santidad cotidiana: santa Teresa de Los Andes, san Alberto Hurtado y la beata Laura Vicuña.

4.5. EL MÉTODO DE LA LEVADURA

Anteriormente hemos hablado del crecimiento de la fe. Ahora bien, este crecimiento se refiere al grupo y a cada una de las personas que lo componen.

Todo grupo tiene su ritmo propio de crecimiento. El catequista lo debe respetar y estimular. Se dice que

la catequesis debe ser, precisamente, personalizada y personalizante.

- ▶ *Personalizada*, es decir, va dirigida a cada persona en su situación concreta, mediante un diálogo y contacto personal del catequista y de los integrantes del grupo entre sí.
- ▶ *Personalizante*, es decir, tendiente a formar plenamente a la persona del cristiano, despertando todas sus potencialidades para lograrlo (capacidades humanas y de gracia divina).

Es posible conseguir esta personalización con el que llamamos “método de la levadura”. El nombre proviene evidentemente de la parábola de Jesús (Mt 13:33), en la que compara el Reino de Dios con una pequeña cantidad de levadura que hace fermentar una gran cantidad de harina amasada. En el caso de la catequesis se trata de un pequeño grupo de cristianos testigos que “fermentan la masa” de sus hermanos.

Podemos afirmar que Jesús usaba este método. El compartió su tiempo y su dedicación de un modo proporcionado a la mayor o menor receptividad de los destinatarios.

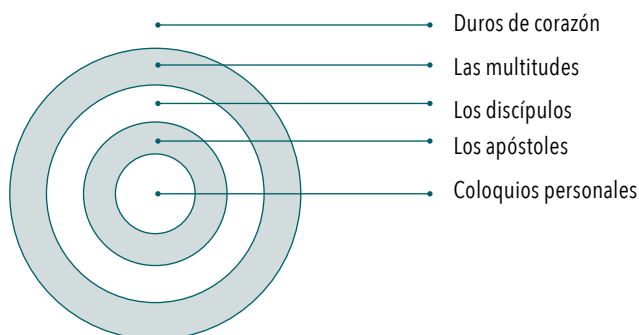
No favoreció las discriminaciones religiosas, respetó la libertad y la capacidad de respuesta de las personas frente a su propuesta. Se rodeó de varios grupos de personas, desde las más lejanas hasta las más cercanas.

- ▶ Dedicó parte de su tiempo a los duros de corazón; a veces usaba con ellos palabras fuertes, para llamarlos urgentemente a la conversión.
- ▶ Dedicó más tiempo a las multitudes, a las cuales hablaba pacientemente con parábolas para despertar su interés por el Reino.
- ▶ Con más dedicación se entregó a los discípulos, a quienes explicaba los secretos del Reino.
- ▶ De entre los discípulos escogió a los Doce apóstoles, con quienes convivió y compartió todo el evangelio.
- ▶ En fin, dedicó también parte de su tiempo al coloquio personal.

En todo esto llama la atención que cada grupo era preparado por Jesús para evangelizar.

Podemos representar lo dicho con el siguiente gráfico:

Gráfico 2



Los apóstoles evangelizaban a los discípulos y a las multitudes; los discípulos evangelizaban a las multitudes y a los poblados. Así cada persona era invitada a evangelizar a sus hermanos.

De este modo, Jesús armonizaba la pastoral de multitudes con la pastoral de los grupos-élites; lo mismo hacía con los contactos personales.

Nosotros privilegiamos el método de la levadura porque repite este itinerario fundamental que encontramos en la evangelización de Jesús. Por eso el párroco y el coordinador de catequesis, por ejemplo, escogen e invitan a un grupo de personas disponibles, los forman sólidamente y los comprometen; los capacitan y los envían a evangelizar a sus respectivos grupos.

Entre nosotros, estas comunidades de personas que catequizan a los demás reciben diferentes nombres: catequistas guías, matrimonios guías, monitores, animadores, ACN. Todas estas comunidades reciben la misión de compartir su experiencia de fe con sus hermanos. Se les ha confiado un grupo para que lo ayuden a vivir su propia experiencia de fe y a recorrer el camino de su maduración hasta que llegue a ser una comunidad eclesial misionera.

Así se describe lo que llamamos “método de la levadura”.

Misión de todo catequista frente a su grupo

- ▶ Se siente corresponsable de la evangelización del grupo que se le confió.

- ▶ Es puente activo y creativo entre el párroco, la comunidad de los catequistas y los integrantes del grupo.
- ▶ Conoce personalmente a cada integrante del grupo. Estimula como amigo su crecimiento en la fe.
- ▶ Anima, orienta y asegura la calidad del trabajo grupal en cada encuentro catequístico.
- ▶ Prepara con cariño y responsabilidad el material necesario para el encuentro catequístico.
- ▶ Recuerda los compromisos personales y comunitarios para la semana.
- ▶ Detecta necesidades, vacíos, problemas en el grupo, y los comenta con la comunidad de catequistas para buscar juntos soluciones apropiadas y oportunas.
- ▶ Califica su compromiso: reza, se prepara, se entrega.
- ▶ Planifica y evalúa los encuentros semanales.

4.6. MÉTODOS DEDUCTIVOS E INDUCTIVOS

En la catequesis actual se usan principalmente dos grupos de métodos, los deductivos y los inductivos. Hacemos de ellos una breve descripción.

4.6.I. MÉTODOS DEDUCTIVOS

Los métodos deductivos comprenden fundamentalmente tres momentos:

- ▶ *El momento del anuncio:* en este momento se parte proclamando una realidad de la fe o un acontecimiento salvador. Para hacer más comprensible el desarrollo del método usaremos un ejemplo concreto, de los que hemos analizado anteriormente: el hecho de Pentecostés. El Espíritu Santo prometido invade a la comunidad cristiana, reunida con María y los apóstoles. Se proclama el trozo bíblico de Hechos 2:1. Luego, el grupo, guiado por el catequista, reflexiona sobre el texto descubriendo los contenidos de fe y el mensaje que la Palabra de Dios trae consigo. En Pentecostés nace la Iglesia, se hace presente el Espíritu con sus frutos para la comunidad, para el mundo y para cada uno de los que lo acogen.
- ▶ *El momento del compromiso:* con la ayuda del catequista, el grupo aplica el mensaje de Dios a la propia vida. Se interpelan las vivencias cristianas comunitarias y de cada persona. Siguiendo con el ejemplo elegido, el grupo reflexiona sobre el acontecimiento de Pentecostés para sí, como comunidad, y para la vida personal de cada miembro: el Espíritu acogido en el bautismo y en la confirmación, el cambio de vida que se opera en nosotros por obra del Espíritu. En un sentido eclesial más universal, es típica la interpretación del

Papa Juan XXIII, cuando llamó “nuevo Pentecostés” al Concilio Vaticano II. A raíz de las reflexiones, el grupo se decide a tomar algún compromiso colectivo o personal que lo acompañe durante la semana. Así, la catequesis no se agota en el encuentro, sino que se proyecta a la vida.

- ▶ *El momento de la respuesta:* todas estas reflexiones y compromisos culminan en la oración, el canto y algún gesto y signos rituales. Esto está en sintonía con lo que los evangelios cuentan de las personas que eran testigos de los acontecimientos de Jesús y de la Iglesia primitiva; se dice que, generalmente, “Todos alababan al Señor por las cosas que habían visto y oído”.

Si en el primer momento actuó especialmente la reflexión de la mente, en el segundo se apunta a la acción cristiana y en el tercero actúa especialmente el corazón y la afectividad. Son los tres grandes aspectos de una buena catequesis.

Jesús también ha usado los métodos deductivos, especialmente cuando hacía las lecturas bíblicas en las sinagogas. Un ejemplo típico es el de la sinagoga de Nazaret, que se encuentra en Lucas 4:16-21.

4.6.2. MÉTODOS INDUCTIVOS

Muy a menudo, Jesús usaba también los métodos inductivos. Ellos desencadenan un proceso que se desarrolla de la manera siguiente:

- ▶ *El momento de la experiencia:* es el punto de partida. En él nos detenemos a mirar la vida. Tomamos en cuenta alguna experiencia de la vida humana, un hecho relacionado con las aspiraciones, las esperanzas, los intereses, los problemas, las penas y las alegrías del hombre, de las personas que nos escuchan y que escuchamos. El grupo evoca la experiencia en cuestión y la analiza. La experiencia puede ser una realidad humana o una experiencia religiosa. En todas estas realidades queremos descubrir la presencia de Dios, o su ausencia. A este momento se le llama también momento inductivo. Jesús, con sus parábolas, evocaba siempre una experiencia humana; por ejemplo, con la parábola del sembrador. Otras veces eran situaciones, como vimos en el episodio de la pesca milagrosa, cuando Pedro estaba desanimado por no haber pescado nada.
- ▶ *El momento del anuncio:* se trata ahora de iluminar el hecho analizado con la Palabra de Dios. Queremos saber qué piensa, qué dice, qué propone Dios al hombre que se encuentra en esa determinada situación. En este momento descubrimos que en toda situación de la vida y de la historia, Dios está presente, actuando para nuestra salvación, interpeándonos, llamándonos a la conversión, invitándonos a crecer en la fe y en el amor, y enviándonos a ser sus testigos. Dios tiene una propuesta de vida para todos. Nos convoca a responderle. Así, a través de la parábola del sembrador

se nos invita a acoger la Palabra de Dios y a quitar los obstáculos que impiden su fructificación. El *Documento de Puebla* dice: “. . . la catequesis debe iluminar con la Palabra de Dios las situaciones humanas y los acontecimientos de la vida para hacer descubrir en ellos la presencia o la ausencia de Dios”. (#997)

- ▶ *El momento de dar la respuesta:* movidos por las palabras del Señor, brotan espontáneas la oración, el gesto y el símbolo litúrgicos. Como dijimos anteriormente, en el evangelio se ve cómo, después de las palabras y los hechos de Jesús, las multitudes se maravillan y alaban a Dios.
- ▶ *El momento del compromiso:* es la prolongación de la catequesis en la vida. La Palabra de Dios es interpelante e invita a renovarse. El Espíritu quiere enriquecernos con una vida nueva, con un modo nuevo de actuar. Nos transforma siempre más en “hombres nuevos, creados según Dios” (Ef 4:24). El método invita a tomar algún compromiso práctico para la semana. Se hace dialogando en el grupo.

Estos métodos inductivos se acercan mucho a la pedagogía bíblica que procede con base en hechos y palabras: hechos de la historia y palabras proféticas. Ya hemos comentado lo que dice al respecto el Concilio Vaticano II en la constitución sobre la Palabra de Dios, *Dei Verbum* (#2).

Tanto los métodos deductivos como los inductivos son plenamente válidos. El catequista deberá juzgar en

cada caso el beneficio de usar un método más que otro. Ciertamente, entre los jóvenes son más oportunos los métodos inductivos, ya que el joven es muy práctico y utilitarista; los temas abstractos y doctrinales no les llaman la atención, pues no logran descubrir inmediatamente el alcance vivencial que contienen.

Desde otro punto de vista, ningún método es perfecto: todos ofrecen limitaciones y riesgos que habrá que tener presentes para no falsearlos. Vamos a señalar los límites principales de cada grupo de métodos.

4.6.3. LOS LÍMITES Y LOS RIESGOS DE CADA MÉTODO

Los métodos deductivos comportan los siguientes límites.

- ▶ El hecho de partir de la Biblia o de la doctrina puede hacer que los oyentes no se sientan inmediatamente atraídos por la reflexión. Como ya dijimos, esto sucede especialmente cuando se trata de adolescentes o jóvenes. En efecto, en lo doctrinal, ellos no perciben inmediatamente lo que interesa para sus vidas y, por tanto, pueden caer fácilmente en el aburrimiento y en la distracción. El joven es fuertemente utilitarista y práctico.
- ▶ El segundo riesgo consiste en la posibilidad de hacer una catequesis “moralizante”. Tomamos esta palabra en sentido negativo, como si se tratara de hacer una moraleja con la fe. Algunos catequistas, en el uso de este método, buscan aplicar la doctrina a la vida

y lo expresan en forma de “lo que hay que hacer” y “lo que no hay que hacer”. En realidad, la fe no es principalmente una moral, sino el anuncio gozoso de la salvación. Es la proclamación de la acción gratuita de Dios. Es la buena noticia de Jesús que entusiasma e impele a ser un testigo de las maravillas que obra el Señor. Se trata de presentar el mensaje salvador con sus valores, que atraen y mueven. Es decir, los aspectos morales del evangelio son consecuencia de la buena noticia que él proclama y no al revés.

- ▶ Una tercera limitación de los métodos deductivos consiste en que pueden favorecer una visión dualista que separe la realidad de las cosas de la fe y las de la vida humana. Habría como dos realidades: la del mundo de Dios y la del mundo de los hombres. La relación entre las dos realidades consistiría en que los hombres “deben” tratar de imitar el mundo de Dios, de adecuar su conducta (moralismo) a lo que Dios dice. En cambio, se trata de fundar la catequesis sobre el acontecimiento del Hijo de Dios que se hizo hombre. En Jesucristo no hay dualismos, sino verdadera encarnación de Dios en el hombre, en lo humano. Por tanto, a Jesucristo lo podemos encontrar en lo humano. Toda realidad humana va cargada de una realidad divina. De esto somos testigos con nuestra vida: testimonio y no simple moraleja.

Igualmente, los métodos inductivos presentan limitaciones que es necesario evitar.

- ▶ El primero es el peligro de quedarse solamente con la vida humana. Si el catequista no está atento, puede resultar que el grupo encuentre tan interesante la evocación de la experiencia o del hecho de vida, que ya no se interese por la Palabra de Dios que se va a proclamar. Esto sucede especialmente cuando la proclamación de la Palabra se hace en forma desleída y sin profunda preparación, mientras que la presentación de la realidad humana ha sido muy cuidada y expuesta mediante interesantes dinámicas audiovisuales.
- ▶ Otra limitación es el peligro de que el grupo manipule la Palabra de Dios, en vez de dejarse interpelar y cuestionar por ella. Puede suceder que se busque en la Biblia solamente aquellos pasajes que le interesan al grupo, para hacerle decir a Dios lo que se quiere que diga. En cambio, es fundamental la convicción de que la primacía está en lo que Dios dice y no en lo que el hombre dice. Ha sucedido a veces que, al tener en la mente una determinada ideología, se ha buscado en la Biblia argumentos para probarla; es decir, se ha leído la Biblia con la cancha rayada.
- ▶ Un tercer peligro en el que caen algunos grupos de catequesis es el de partir de la vida solamente para interesar al grupo; y luego se habla de otra cosa, es

decir, de Dios y su realidad. En estos casos, ya no se vuelve a la vida: el grupo se ha ido a un mundo espiritualista, desconectado de la realidad de la vida humana. Esto sucede especialmente cuando no se ha superado la visión dualista, que separa las realidades de Dios y las realidades de los hombres. Es decir, no se ha comprendido toda la fuerza de la encarnación de Jesús, el Hijo de Dios que se hizo hombre (Gévaert, 1976; Tilman, 1977).

5. El conocimiento de los sujetos de la catequesis

Para que una catequesis no sea abstracta, teórica, o peor aun, alienante, es de mucha importancia que el catequista conozca a las personas que acompaña en su proceso de fe; que las conozca como grupo-comunidad y como personas individuales. Solamente así el catequista podrá ser “fiel al hombre”.

Con este conocimiento el catequista podrá más fácilmente ayudar al grupo a acoger el mensaje de Dios, como interpelación a las personas en su situación. Los sujetos de la catequesis descubrirán en la Palabra de Dios lo que necesitan para responder con la fe a sus vidas reales.

El conocimiento del catequista se orienta en dos direcciones:

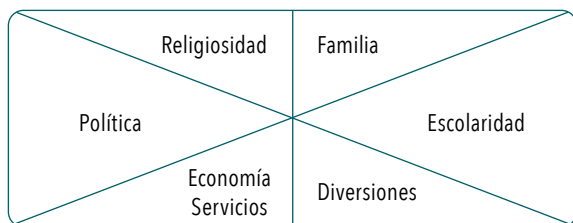
- ▶ hacia la realidad general del grupo y de cada una de las personas del mismo;
- ▶ hacia la realidad específica religiosa del grupo y de las personas.

La realidad general

Los grupos se caracterizan por las relaciones humanas que entrelazan a sus miembros entre sí. Para conocer la situación general de un grupo hay que fijarse en los siguientes sectores de sus relaciones:

- ▶ La familia: cómo está constituida en general en ese lugar determinado;
- ▶ La escolaridad y la cultura del medioambiente.
- ▶ Cuál es la situación de la economía del medio.
- ▶ Cómo funcionan los servicios sociales: luz, agua, alcantarillado, salud.
- ▶ Cuáles son las corrientes políticas del medioambiente.
- ▶ La religión del grupo humano en que están insertos los catequizandos.

Se suele representar estos ámbitos humanos con el siguiente esquema:



El catequista, junto con tomar conciencia de la realidad del grupo que se catequiza, debe también tratar de conocer la situación de cada una de las personas que el Señor le ha confiado; así podrá acompañar más eficazmente al grupo.

5.1. LAS INTELIGENCIAS MÚLTIPLES

Para tratar la realidad de una persona en particular vamos a conocer una de las teorías que están en la raíz de las profundas transformaciones educativas que viven nuestros países. Se trata de la teoría de las inteligencias múltiples (TIM), del profesor Gardner, de la Universidad de Harvard, en Estados Unidos. Solo nos referimos a aspectos generales de su propuesta.

Esta teoría nos ayuda a acercarnos más, no al hombre en abstracto, sino a “este hombre”, el que está frente a cada catequista, una persona que, así como tiene toda una historia y una vida interior, también posee cualidades y capacidades intelectuales que le permitirán participar de una manera original en el proceso de aprendizaje.

En primer lugar, la TIM nos revela algo muy novedoso en relación con un término que utilizamos frecuentemente, a saber, *inteligencia*. Generalmente relacionamos este concepto con personajes destacados del área de las matemáticas (y de las ciencias en general), o de las letras, y esto con toda razón, pues si hemos visto tests de “inteligencia” nos habremos dado cuenta de que las preguntas versan fundamentalmente sobre estas dos áreas del conocimiento.

Sin embargo, para Gardner la inteligencia no es una cosa que se encuentra en nuestra cabeza y que pueda ser medida con preguntas de respuesta corta. Para él, la inteligencia es la capacidad de resolver problemas y diseñar productos, aunque estas actividades no siempre son valoradas adecuadamente en la sociedad.

Esta definición de inteligencia nos permite decir que todos somos inteligentes, en el sentido de que somos capaces de resolver problemas, cuestión que no es privativa de los matemáticos ni de otros expertos. Aún más, el autor señala que no existe una, sino ocho inteligencias.

Estas son:

INTELIGENCIA	EJEMPLO
lingüística	poeta
lógico-matemática	científico
musical	compositor
espacial	arquitecto
cinestésico-corporal	bailarín
interpersonal	líder
intrapersonal	reflexivo individual
naturalista	antropólogo

Según Gardner, las personas contamos con todas las inteligencias, aunque unas las tenemos más desarrolladas que otras. En nuestro cerebro tendríamos ciertas regiones que actuarían como procesadores capaces de trabajar con cierto tipo de información, por ejemplo, música, números, lenguaje, etcétera. Estas mismas regiones son los canales que el catequista dispone a la hora de educar la fe de otros.

Esta es una nueva insistencia en lo que muchas veces repetimos en relación con respetar la originalidad de cada persona, esta vez con un acento en los métodos que

utilizamos en nuestras catequesis. El esfuerzo por conocer la forma como aprende cada miembro de nuestro grupo es fundamental a la hora de educar la fe.

La mejor forma de descubrir qué tipo de inteligencia poseen nuestros catequizandos no es a través de tests, sino por medio de la observación directa de sus personas. ¿Qué hace en su tiempo libre? ¿Requiere de esquemas para explicar algo? ¿Participa muy bien en representaciones teatrales? ¿Le gusta bailar? ¿Hace sonidos rítmicos con objetos? ¿Es líder frente a sus compañeros? ¿Le gusta hablar en público?, etcétera. Solo en un ambiente educativo rico en posibilidades para los catequizandos será posible descubrir el tipo de inteligencia que predomina en cada uno de quienes estamos educando.

Un par de consecuencias que podemos establecer de la TIM son:

Si los catequizandos aprenden de distintas maneras de acuerdo a su cuadro de inteligencias, necesariamente debo establecer actividades que impliquen el uso de esas distintas inteligencias y no solo de la lingüística, que es la que generalmente utilizamos. Esto supone realizar un seguimiento personal de los catequizandos con el fin de descubrir y hacer más patente las formas con las cuales ellos aprenden, con el fin de asegurar el éxito en el proceso de educación de su fe.

Por ejemplo, la estrategia más usada para memorizar es escribir (lingüística) y repetir en voz alta (lingüística). Aquí la TIM nos propone usar otras técnicas relacionadas

con otras inteligencias, como repetir un texto en una melodía, expresar el contenido de un texto mediante un esquema rítmico corporal, dibujar un concepto o hacer un esquema con él, relacionarlo con alguna experiencia personal, etcétera.

Trabajar con las inteligencias múltiples en catequesis es dar las oportunidades a los catequizandos para que tengan éxito en el esfuerzo de aprender.

Al mismo tiempo que se indaga en la realidad general del grupo, hay que poner mucho empeño en conocer su realidad religiosa específica. Este es el campo propio de la acción catequística.

5.2. LA REALIDAD RELIGIOSA DEL GRUPO

Lo primero para el catequista es averiguar el tipo de religiosidad que existe en el *medioambiente* en que se desenvuelven los miembros del grupo. Ciertamente, es diferente la vivencia de fe en el campo, en el barrio marginal de una ciudad o en el sector más pudiente.

Además, es valioso conocer las ideas y la práctica religiosa de la *familia* a la que pertenece el catequizando. Pero, sobre todo, es propio del catequista conocer de un modo general la vivencia personal de la fe de cada persona: su grado de madurez cristiana, sus problemas y dificultades, así como el modo en que se expresan en su vida externa: “Por sus frutos los conocerán” (Mt 7:16).

¿Cómo conocer esta realidad?

Hay dos caminos complementarios que pueden recorrerse a fin de lograr un mayor conocimiento del grupo y de las personas que se catequizan: un camino teórico y uno práctico.

El camino teórico. Lo representan especialmente dos ciencias auxiliares de la catequética:

- ▶ La sociología de la religión, que estudia el comportamiento religioso de los grupos humanos, y
- ▶ La psicología de la religiosidad, que estudia la raíz psíquica y la conducta religiosa de las personas: sus procesos de maduración, sus obstáculos, su concepto de Dios, de la moral, etcétera.

El camino práctico. Para lograr un conocimiento personalizado de los sujetos de la catequesis puede recurrirse a variadas técnicas. Nombramos algunas:

- ▶ encuestas escritas
- ▶ entrevistas personales
- ▶ redacción de fichas personales
- ▶ el dibujo de los niños
- ▶ los “tests” catequísticos
- ▶ los sociogramas del grupo

Un buen educador de la fe dedica parte de su tiempo a este conocimiento. Hay que conocer para amar con amor pastoral y para ser mejor instrumento del Espíritu en la comunicación del mensaje de Cristo.

6. La programación en la educación de la fe

En la pastoral, y por tanto también en la acción catequística, hay que obligarse a cierta disciplina de programación y evaluación.

En todas sus actividades el ser humano busca ser eficaz y eficiente. Nadie que quiera dedicarse a la exportación de frutas planta los árboles de cualquier manera, aquí y allá en desorden. Los planta en hileras a una distancia determinada para que sea fácil el riego, la poda y la cosecha; procura que el árbol reciba la luz solar adecuada y el aire que necesita.

Sería muy extraño que, para lograr la educación de la fe, que es mucho más importante que una buena producción de duraznos, se procediera con la sola buena voluntad. Hay que elaborar planes lúcidos que respondan a las necesidades de la realidad orientados a obtener los mejores resultados. Ciertamente, los resultados están en manos de Dios, pero el instrumento humano debe ofrecerse lo mejor posible a la acción del Espíritu. Planificar la catequesis de parte del educador de la fe significa tener conciencia del valor de lo humano para realizar el designio salvador de Dios. Cristo realizó la evangelización y la salvación sirviéndose de su realidad humana. Al respecto, Pablo VI dice: “La actividad pastoral no puede procesarse a ciegas. El apostolado no puede correr por un camino incierto y dando golpes al

aire (1 Cor 9:26)". Desde los apóstoles hasta el Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales, los pastores se han reunido para planificar la pastoral.

Hay, ciertamente, muchos esquemas de planificación. Los esquemas cambian con los tiempos. La terminología también es muy variada. Proponemos la que sigue.

6.1. LOS OBJETIVOS

En una programación, lo primero es establecer los objetivos, es decir, señalar lo que debe lograr un grupo o una comunidad a través de un determinado proceso o acción pastoral. Los objetivos deben ser concretos, para que se puedan realizar y evaluar. No deben formularse objetivos amplios y vagos, aunque sean verdaderos. Por ejemplo, no sirven estos objetivos: "Acercar a Cristo", "Construir la Iglesia".

Existen diferentes niveles de objetivos.

6.1.1. EL OBJETIVO GLOBAL

Es el objetivo más amplio, menos evaluable, pero que orienta a todos los demás. Señala los ámbitos en que se va a ejercitar el grupo o comunidad. Por ejemplo, el *Documento de Puebla* propone como objetivo global de la evangelización en América Latina lograr que las personas evangelizadas tengan estas tres características:

- ▶ Vivan como hijos del Padre Dios;
- ▶ como hermanos en Cristo;

- ▶ y como señores del mundo, de la historia y de sí mismos.

Este objetivo global es orientador y expresa el perfil del cristiano que los pastores señalan para nuestro tiempo. Otro ejemplo catequístico de un objetivo global y perfil de cristiano es el que este mismo documento señala en el capítulo de la catequesis (*Documento de Puebla, #1000*):

Formar:

- ▶ hombres;
- ▶ comprometidos personalmente con Cristo;
- ▶ capaces de participación y comunión en el seno de la Iglesia;
- ▶ y entregados al servicio salvífico del mundo.

Son cuatro rasgos que la educación de la fe se empeñará en trabajar para que cada miembro de la comunidad catequística vaya desarrollándolos en sí mismo.

6.1.2. OBJETIVOS TERMINALES

Establecido el objetivo global, se planifican los objetivos terminales del proceso. Son aquellos que la comunidad logrará al finalizar la acción catequística. Pueden ser terminales de varios años de proceso: después del segundo año de la pastoral familiar o de la confirmación; después del cuarto medio en la catequesis escolar. O pueden establecerse para ser alcanzados al término del Mes de María, por ejemplo.

6.1.3. OBJETIVOS EN TRÁNSITO

Son los objetivos que se busca lograr en cada etapa en que se divide el proceso de fe. Por ejemplo, al término de cada año o parte del año (algunos meses, o semanas).

6.1.4. OBJETIVOS PARTICULARES

Podríamos llamar así a los objetivos de cada encuentro catequístico.

6.2. UN EJEMPLO

Para una mejor comprensión de lo expuesto, vamos a ofrecer un ejemplo. Suponemos que se trata de un proceso catequístico alrededor del sacramento de la confirmación de la fe.

6.2.1. OBJETIVO GENERAL

Lo tomamos de Puebla:

Formar hombres comprometidos personalmente con Cristo, capaces de participación y comunión en el seno de la Iglesia, y entregados al servicio salvífico del mundo.

6.2.2. OBJETIVO TERMINAL

Que los jóvenes al final de su formación sean capaces de:

- ▶ Cuidar de su propia vida de fe.
- ▶ Empeñarse en la construcción de la comunidad de la Iglesia.

- ▶ Hacer su aporte para que el mundo llegue a ser reinado de Dios.

6.2.3. OBJETIVOS EN TRÁNSITO

Dividimos el proceso en 4 etapas con sus propios objetivos en tránsito:

1.^a etapa: kerigmática: “Que los jóvenes se sientan llamados por el Espíritu Santo a formar una comunidad de fe, para prepararse para el sacramento de su confirmación”.

2.^a etapa: catequística: “Que los jóvenes al final de esta etapa sean capaces de profesar comprensivamente el Credo de su fe, asumiéndolo en sus vidas”.

3.^a etapa: sacramental: “Que los jóvenes se preparen y celebren consciente y libremente el sacramento de su confirmación”.

4.^a etapa: mistagógica: “Que los jóvenes que celebraron el sacramento de la confirmación lo vivencien integrándose en la comunidad (parroquial) eclesial y se comprometan y hagan su aporte a la construcción del reinado de Dios en su ambiente”.

6.3. CÓMO FORMULAR OBJETIVOS

Para formular objetivos se sugiere completar una frase como esta:

“Al término de la actividad el grupo debe ser capaz de...”,
“Cada participante deberá ser capaz de...”

Al completar la frase, es necesario tener presente esta otra:

“Quiero evaluar (saber) si el grupo ha sido capaz de...”

Es de suma importancia no usar solamente verbos de conocimiento en la formulación de los objetivos: “saber”, “conocer”, “entender”. En este caso la catequesis sería simple instrucción y no lograría ser educación de la fe. La educación de la fe debe interpelar a toda la persona: sus conocimientos, sus vivencias, sus sentimientos y sus acciones.

La reforma educativa que está en marcha invita también a los educadores de la fe a que asuman las opciones que ella ha decidido tomar. Con este fin, ofrecemos aquí algunos elementos que creemos útiles.

Ante todo, hay que decir que el propósito que quiere alcanzar el constructivismo consiste en que la persona desarrolle su capacidad de realizar aprendizajes significativos para su vida. Ciertamente, esto es sumamente válido también en la educación de la fe.

6.4. EL CONSTRUCTIVISMO

Las preguntas que procura responder la psicología cognitiva, de la cual es fruto la teoría del constructivismo es ¿cómo aprende una persona?, ¿qué proceso interior ocurre en la mente de un sujeto cuando llega a aprender un contenido, procedimiento, etcétera?

De algún modo, cada catequista ha dado respuestas a estas preguntas y ha establecido lo que entenderá por aprendizaje. Esto se constata cuando proponemos síntesis que el catequizando debe repetir para demostrar que sabe lo que se le ha enseñado. En los libros de catequesis lo vemos reflejado literalmente en las secciones “Para aprender” (o similares), que presentan una pregunta y una respuesta.

Sin embargo, para el constructivismo aprender es construir. ¿Qué significa esta afirmación en concreto? Veamos tres significados:

- ▶ El conocimiento no se recibe pasivamente proveniente del mundo o de las personas, sino que es construido y procesado activamente por el sujeto que conoce.
- ▶ La única forma con la cual el catequizando aprende es participando activamente en el proceso de aprendizaje. Es la propia actividad vital del catequizando la que produce su aprendizaje.
- ▶ Esto implica una nueva forma de plantear las tareas que le corresponden al catequista y al catequizando en un proceso formativo.

El catequizando será el protagonista de toda la acción educativa manipulando el conocimiento, construyéndolo, aplicándolo, generalizando, comparando, etcétera. Para ello deberá utilizar todas sus capacidades intelectuales en el sentido amplio, como lo hemos visto cuando hablamos

de las inteligencias múltiples, e involucrarse plenamente en el desarrollo de la catequesis.

El catequista será el mediador entre el conocimiento y el catequizando, y estará dispuesto a entregarles a los catequizandos todas las herramientas para que estos resuelvan los desafíos propuestos y aprendan.

Ahora podemos dar una definición constructivista de aprendizaje:

El aprendizaje será el producto de una actividad mental que lleva a cabo el catequizando, mediante la cual construye e incorpora a la propia estructura mental los significados y representaciones relativos al nuevo contenido.

Como vemos, este concepto de aprendizaje nos separa ampliamente de la enseñanza concebida solo como transmisión de conocimientos y del aprendizaje como pura repetición.

Leemos en el *Directorio general para la catequesis*:

Los catequizandos, sobre todo cuando son adultos, pueden contribuir con eficacia al desarrollo de la catequesis, indicando los diversos modos para comprender y expresar eficazmente el mensaje, tales como “aprender haciendo”, hacer uso del estudio y del diálogo, intercambiar y confrontar los diversos puntos de vista. (#157)

Este número del *Directorio* nos señala que esta forma de plantear la catequesis también es válida para los adultos. Una catequesis de esta naturaleza invita no solo a comprender, sino también a expresar el mensaje. El contenido es aprendido por un sujeto solo cuando este

es capaz de re-expresarlo creativamente. En este sentido, podemos entender la dinámica de la *traditio* como entrega de la fe en la catequesis, y la *redditio* como respuesta que construye el hombre (#155).

He aquí los objetivos del constructivismo como los plantea César Coll en *Psicología y currículum* (1995, p. 141).

El establecimiento de los objetivos requiere tomar en cuenta los tres tipos de aprendizaje, que son:

- ▶ Aprender un hecho, un concepto, un principio
- ▶ Aprender un procedimiento
- ▶ Aprender un valor, una norma o una actitud

El grupo debe ser capaz de:

HECHOS, CONCEPTOS, PRINCIPIOS	PROCEDIMIENTOS	VALORES, NORMAS, ACTITUDES
Identificar	Manejar	Comportarse de acuerdo con
Reconocer	Confeccionar	Respetar
Clasificar	Utilizar	Tolerar
Describir	Construir	Apreciar
Comparar	Aplicar	Valorar en positivo o negativo
Conocer	Recoger	Aceptar
Explicar	Representar	Practicar
Relacionar	Observar	Ser consiente de
Situar (en espacio y tiempo)	Experimentar	Reaccionar a

HECHOS, CONCEPTOS, PRINCIPIOS	PROCEDIMIENTOS	VALORES, NORMAS, ACTITUDES
Recordar	Probar	Conformarse con
Analizar	Elaborar	Actuar
Inferir	Simular	Darse cuenta de
Generalizar	Demostrar	Estar sensibilizado a
Comentar	Reconstruir	Sentir
Interpretar	Planificar	Percatarse de
Sacar conclusiones	Ejecutar	Prestar atención a
Dibujar	Componer	Interesarse por
Indicar		Obedecer
Enumerar		Permitir
Señalar		Acceder
Resumir		Reaccionar a
Distinguir		Preocuparse por
Aplicar		Deleitarse con
		Preferir
		Inclinarse por

Aplicando estas ideas a la catequesis, pueden servir estos ejemplos: *Admirarse de las obras de Dios; entusiasmarse con Jesucristo; arrepentirse por...; sentirse compañero, amigo de...; comunicarse con el Espíritu Santo; realizar una acción*

de ayuda; valorar y participar en la eucaristía; discernir las falsas ideologías...

6.5. LOS CONTENIDOS Y VIVENCIAS FUNDAMENTALES

La programación comprende también el desarrollo de los contenidos y las vivencias fundamentales de la fe. Es un tema muy importante, aunque aquí solamente vamos a reseñarlo remitiendo a otros ámbitos de la catequética.

Los *contenidos* son las verdades, o mejor dicho, las realidades de la fe que se vivencian durante el proceso catequístico. Al respecto, es necesario tener presente que hay 5 grandes realidades que son fundamentales y no deben faltar nunca en ningún proceso:

- ▶ Dios Padre creador y fuente de vida;
- ▶ Cristo, Hijo de Dios y hombre, salvador a través de su muerte y resurrección;
- ▶ El Espíritu Santo animador de la comunidad eclesial;
- ▶ La tarea de los cristianos en la historia para que el mundo sea reinado de Dios;
- ▶ La resurrección de los muertos y la vida eterna.

Estas cinco realidades constituyen la profesión bautismal de la fe contenida en el Credo. Por esta razón, es fundamental que estén siempre presentes en todo proceso catequístico.

Estos contenidos se vivencian a través de las etapas características del crecimiento de la fe, como las hemos estudiado anteriormente.

Ellas son:

- ▶ la conversión: el cambio de vida;
- ▶ la fe en el seguimiento de Jesús;
- ▶ la vida comunitaria eclesial;
- ▶ la vivencia sacramental;
- ▶ el compromiso apostólico y de servicio.

6.6. LAS ACTIVIDADES

Para lograr los objetivos e implementar los contenidos y las vivencias de la fe, es necesario realizar actividades específicas.

Al detallar la programación será necesario elegir en concreto las actividades más oportunas para que el grupo logre los objetivos. Algunos ejemplos de ellas son los siguientes: trabajo en grupo, reflexiones personales, análisis de textos, estudio de la realidad, celebraciones, acciones apostólicas, etcétera. También entran aquí las técnicas catequísticas de participación: audiovisuales, sociodramas, mesas redondas, expresión corporal, uso de fotolenguaje, canción foro, entre las más importantes.

Gráficamente se pueden ubicar los elementos de esta forma:

Objetivos	Contenidos	Actividades	Recursos	Evaluación
-----------	------------	-------------	----------	------------

6.7. LA CALENDARIZACIÓN

La inclusión de un calendario es una parte esencial de la programación, evitando presiones innecesarias en el grupo. Es importante motivarlo para asegurar que el trabajo alcance sus objetivos dentro del plazo establecido. Dios ha destinado al hombre un tiempo determinado para que, con él, realice la salvación. No es posible desestimarlos.

6.8. LA EVALUACIÓN

Evaluar es tomar conciencia de la situación de un grupo o comunidad, con el fin de adoptar decisiones. Se suelen señalar diferentes tipos de evaluaciones:

- ▶ La evaluación *diagnóstica*: sirve para tomar conciencia de la situación del grupo o comunidad en el momento inicial del proceso pastoral. Así se podrá programar lo que sigue con mayor realismo.
- ▶ La evaluación *formativa*: se efectúa después de haber cumplido una etapa del proceso. Se evalúa cómo el grupo o comunidad logró los objetivos en tránsito que se programaron. A partir de sus resultados se tomarán las decisiones necesarias para continuar el proceso.

- ▶ La evaluación *sumativa*: se realiza al final de todo el proceso para ver la calidad de lo logrado en el cumplimiento de los objetivos. Con esta evaluación, el educador de la fe aprende y crece en su experiencia pastoral.

Hay que tener presente que difícilmente se logran los objetivos ciento por ciento; esto es comprensible. Lo enseña Jesús en la parábola del sembrador: la semilla puede ser comida por los pájaros; y la que cae en buen terreno produce frutos variados: el treinta o el sesenta o el ciento por ciento.

Lo demás se deja confiadamente en manos de Cristo y en la eficacia del Espíritu Santo en el corazón de los hombres. Recordemos la experiencia de Pablo: “Yo planté, Apolo regó; pero fue Dios quien dio el crecimiento. De modo que ni el que planta ni el que riega es algo, sino Dios que hace crecer... somos colaboradores de Dios” (1 Cor 3:5).

7. El encuentro catequístico

Usamos deliberadamente la palabra *encuentro* catequístico. No lo queremos llamar “charla”, porque no se trata de charlar; ni lo llamamos “clase”, porque no se trata de enseñar solamente; ni lo llamamos “reunión”, porque no es simplemente un juntarse de personas. Todas estas palabras son reductivas.

Lo llamamos *encuentro* porque con su acción catequística el grupo *quiere encontrarse con el Señor Jesús*, adoptando la actitud propia de los discípulos que acogen su palabra.

También lo llamamos *encuentro* porque *queremos encontrarnos como Iglesia*. Nuestro grupo es una experiencia de Iglesia: una comunidad de hermanos que crecen y viven juntos su propia fe.

Todo encuentro catequístico se desarrolla a través de tres fases.

7.1. PRIMERA FASE: LA PREPARACIÓN

Todo catequista comienza la preparación de un encuentro catequístico con la *oración*: busca formar equipo con Jesús y el Espíritu Santo, de quienes quiere ser instrumento dócil en la obra de acompañar a los hermanos en su educación de la fe.

En segundo lugar, el catequista fija los *objetivos* que su grupo debe lograr durante el encuentro. Estos objetivos,

como se dijo anteriormente, serán pocos (no más de tres), claros y concretos, evaluables y vivenciales, es decir, no pueden ser solamente conocimientos.

Después de fijar los objetivos, señalará los *contenidos* que debiera reconocer el grupo; y luego programará las *actividades* con las cuales el grupo logrará los objetivos y asimilará los contenidos.

Si es posible, ensayará el encuentro con los *monitores* de los grupos, de tal manera que ellos hayan vivenciado de antemano el proceso y así puedan acompañar mejor su propio grupo.

7.2. SEGUNDA FASE: REALIZACIÓN DEL ENCUENTRO

El encuentro es un proceso, por tanto, se realiza vivenciando cuatro momentos fundamentales que se asemejan al proceso que Jesús hacía vivenciar a sus discípulos.

a. *El momento de la experiencia o momento inductivo:* consiste en evocar una experiencia de vida. Se usa también la expresión “partir de la vida”, como lo hacía Jesús; por ejemplo, a partir del hambre de las multitudes, Jesús realizó el milagro de la multiplicación de los panes y luego anunció la eucaristía (Jn 6).

El catequista procura que, con diferentes actividades y técnicas, el grupo renueve o recuerde una experiencia humana y religiosa. Este momento se llama también *ver*. Comprende la dimensión vivencial de la catequesis.

b. *El momento del anuncio*: nos ponemos a la escucha de la Palabra de Dios. Esta ilumina la experiencia humana, revelando la presencia (o ausencia) de Dios en ella. Es el momento en que se descubren los contenidos de la fe.

Es importante elegir bien las actividades para que la Palabra de Dios sea realmente impactante. Este es el momento mejor preparado por el catequista. La Biblia va proclamada, a lo mejor entre varias personas; puede grabarse el pasaje con fondo musical; también podría ser dramatizado, sin caer en lo teatral.

Se trata de pensar en la fe o *juzgar* a la luz de la fe. Comprende la dimensión bíblica y doctrinal de la catequesis.

c. *El momento de la respuesta a la Palabra de Dios*. Le respondemos con nuestra fe. Lo expresamos con la oración, el canto, la celebración de la Palabra, con signos y gestos litúrgicos. Manifestamos nuestra alegría, nuestra gratitud, nuestra alabanza, nuestro arrepentimiento, nuestra buena voluntad de crecer en una vida más cristiana. Generalmente, los episodios del Evangelio terminan con alguna alabanza u oración por las maravillas obradas por el Señor. Es la dimensión *celebrativa* y litúrgica de la catequesis.

d. *El momento de la prolongación o del compromiso*: La catequesis no puede terminar con el fin del encuentro. El cambio de vida debe ser significativo más allá del encuentro mismo. Para recordar la experiencia vivida en el encuentro, es bueno memorizar alguna frase bíblica o

alguna oración litúrgica que nos acompañe durante la semana. El encuentro se hará también concreto mediante un *compromiso* práctico que se puede llevar a cabo de manera individual o grupal. Cada uno formulará su compromiso en forma personal; o si es el caso, grupalmente, poniéndose de acuerdo en alguna actividad de servicio, de ayuda, de oración, etcétera. Se trata aquí de la dimensión *testimonial* de la catequesis.

Como se puede observar, el proceso descrito es parecido al método *ver, juzgar, actuar*. Comprende cuatro dimensiones de la catequesis: 1. vivencial, 2. bíblica y doctrinal, 3. celebrativa y litúrgica, y 4. testimonial.

Nótese que el orden del primero y del segundo momento es indiferente: depende de si estoy usando un método inductivo o deductivo, como hemos explicado anteriormente.

7.3. TERCERA FASE: LA EVALUACIÓN

La evaluación no es la calificación, es decir, no es poner nota cuantitativa a los contenidos que cada uno del grupo ha asimilado. Esto, a veces, es útil hacerlo para estimular el empeño por estudiar los contenidos de la fe y su formulación. Aquí se trata de evaluar el encuentro, es decir, recoger información para tomar decisiones.

Pero de esto ya hemos hablado en el capítulo anterior, al tratar de la programación.

Bibliografía

FUENTES MAGISTERIALES

- CELAM. (1979). *Documento de Puebla*. https://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- Comisión Episcopal de Catequesis. (1974). *Líneas y orientaciones para la catequesis en Chile*. ONAC.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- IV Sínodo de los Obispos. (1977). *Mensaje al Pueblo de Dios Cum iam ad exitum sobre la catequesis en nuestro tiempo*.
- Pablo VI (1965). *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Pablo VI. (1965). *Discurso de Su Santidad Pablo VI a las misiones extraordinarias*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio-nazioni.html
- Sacra Congregazione per il Clero (1971). *Atti del II Congresso Catechistico Internazionale* (Roma, 20-25 septiembre 1971). Studium.

OTRAS FUENTES

- Coll, C. (1995). *Psicología y currículum*. Paidós.
- Díaz, J. y Valenzuela, E. (1998). *El aprendizaje cooperativo en la catequesis*. EDEBE.
- Díez Moreno, (s. f.). 101.^a: *Carta El humanismo y su formulación moderna: el hombre* [carta]. Fundación Tomás Moro. <https://fundaciontomasmoro.es/cartas/101a-carta-el-humanismo-y-su-formulacion-moderna-el-hombre-1/>
- Gévaert, J. (1976). *Experiencia humana y anuncio cristiano*. Don Bosco.
- Johnson, D. W., Johnson, R. T. y Holubec, E. (1999). *El aprendizaje cooperativo en el aula*. Paidós.
- Tilman, K. (1977). *Catequesis de la experiencia*. Morava.

4.
**Psicopedagogía de
la religiosidad desde
la catequética**



Comentario introductorio a la obra *Psicopedagogía de la religiosidad desde la catequética*

Dr. Ps. Rodolfo Nuñez H.¹

Mario Borello, en *Psicopedagogía de la religiosidad...*, realiza una tarea eminentemente interdisciplinar. Entiende y practica el valor de vincular disciplinas afines, construirles un marco común comprensivo y dotarlas de objetivos y tareas, logrando potenciarlas a partir de un diálogo sinérgico que recupera de cada una de ellas elementos relevantes para acompañar los procesos humanos en la búsqueda de Dios.

Pone a disposición de esta idea a la teología y su sapiencia de la relación del hombre con Dios, sus categorías y las aseveraciones que construyen un terreno común para el creyente católico y que permiten sostener una realidad comprensiva verdadera; al mismo tiempo, consigue hacerse cargo de cómo comunicar adecuadamente a la comunidad –a la cual la teología se debe– el valor de los conocimientos teológicos y su importancia para el crecimiento humano y espiritual. Es así como los criterios de trabajo catequético son un logro de muy buen nivel en

1 Académico de la Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile.

este texto. Completa este ejercicio de interdisciplinariedad aplicada con la convocatoria de la psicología, con la que, a partir de elementos de la psicología evolutiva y de diversas corrientes de la psicología –psicoanálisis, humanismo, estructuralismo– construye fórmulas exitosas para acompañar los procesos referidos a la vida creyente.

Atendiendo las comprensibles adaptaciones para abordar los actuales momentos de la historia creyente –crisis derivada de la situación de abusos en la Iglesia; pérdida significativa del número de creyentes que se reconocen católicos; importante disminución de la validez de la intervención de la Iglesia en la vida pública; sobrevaloración del individualismo y el hedonismo–, resulta imprescindible contar con una lectura informada de cómo trabajar la realidad de fe de nuestras comunidades. En *Psicopedagogía de la religiosidad...*, se puede apreciar una mezcla virtuosa de síntesis informada de los principales autores que abordan el fenómeno de la conducta religiosa desde la perspectiva psicológica, junto con una descripción pormenorizada de cómo se transforma el modo de representarse y relacionarse con Dios en cada período evolutivo de la persona creyente, a lo que se deben adicionar propuestas específicas de cómo abordar mejor el proceso evangelizador en cada una de estas etapas; al mismo tiempo, es posible reconocer las complicaciones de las conductas religiosas dañinas y las posibles acciones para enmendarlas. Completa el autor su trabajo indicando lecturas útiles para profundizar el

conocimiento y la comprensión de los temas desplegados en el conjunto de la obra.

En lo que respecta al despliegue analítico de los autores de la psicología religiosa, su mirada recupera el aporte de W. James, quien es un pionero en el campo del estudio del comportamiento religioso, que produjo una importante obra conocida como *Las variedades de la experiencia religiosa*. También acá incluye la revisión del trabajo del notable G. Allport, cuya reflexión permitirá avanzar posteriormente en la relación entre madurez psicológica y madurez espiritual.

Seguidamente, se puede apreciar la influencia del psicoanálisis como matriz clave en la mirada de la conducta religiosa; esto, a partir de tres grandísimos exponentes como resultan ser Freud, Jung y Fromm. De estos tres colosos del pensamiento analítico se observa la recuperación de elementos muy específicos de sus obras, pero en su conjunto marcan la importancia que le cabe al inconsciente en la comprensión del vivenciar religioso. En el caso de Freud –según refiere Borello–, se muestra el rol que le asigna a la culpa y a las dinámicas infantiles en el origen y forma que presenta la comprensión y práctica creyente. Cuando alude a Jung, lo hace recuperando categorías del inconsciente colectivo y sus arquetipos; y de Fromm refiere a lo que se entiende por religiosidad auténtica e inauténtica. Su aproximación consigue gatillar una inquietud por profundizar lo que estos analistas proveen para la comprensión del quehacer religioso, pero

instalando criterios de prevención de los límites que se deben considerar al trabajar su producción académica. La lectura de Borello en el marco psicoanalítico continúa con la revisión de los antecedentes de Adler, Bovet y Vergote. En el primero de los casos, refiere a la relación entre religiosidad y poder, y en los dos autores siguientes alude a la dinámica vincular con el padre y su implicancia en la comprensión creyente, pista muy útil para comprender los dinamismos de la relación del creyente con el Dios padre y madre.

Su presentación logra conservar el objetivo central del trabajo psicoanalítico, es decir, comunica el esfuerzo por hacer consciente el inconsciente, en este caso referido a la comprensión y práctica religiosa.

Esta revisión de autores tiene otro punto alto en la mirada al trabajo desplegado por Viktor Frankl. Del autor austriaco recupera lo que se refiere a la búsqueda de sentido de la vida, al desarrollo de una conciencia de responsabilidad de la propia existencia, y consigue referenciarlo como un pensador que suministra categorías en claves existenciales y, por ende, con una potencia transformadora de la historia de las personas y de las comunidades. Es de toda utilidad la sensibilidad de lo valórico como un faro en los procesos de introspección y en las tomas de decisiones. Resulta de máxima relevancia su ligazón con una religiosidad inconsciente y la condición de creyente que ello comporta. Su lectura intencionada de este autor entrega valiosos criterios para el trabajo de

acompañamiento psicológico y espiritual. En definitiva, en su texto convoca a uno de los mejores en lo que se conoce como el enfoque humanista en la tradición psicológica.

Sus aportes continúan con una decidida aproximación al tema religioso, haciéndose cargo de la sempiterna pregunta en relación con el origen del comportamiento religioso –sin la pretensión de agotar el tema–; al respecto, consigue ilustrar las consecuencias de lo que implica un origen innato o una expresión de conductas imitativas y, por cierto, revisa nuevamente el rol que juegan las relaciones parentales en el moldeamiento de la relación hombre-Dios. Una aportación superior consigue desplegar en su revisión detallada del modo en que se va transformando la relación de la persona con su referente de fe, a medida que avanza en su proceso de desarrollo evolutivo; esto, sobre todo, porque consigue imbricar en las transformaciones de la representación y la vivencia los categoriales comprensivos aportados por la teología, logrando entonces una integración armoniosa entre el proceso humano y la progresión y enriquecimiento de la relación con el Creador, todo esto en función de las condiciones de contexto existencial-relacional en donde ocurre la vida de la persona.

Este despliegue se inicia con la realidad del párvulo, consiguiendo aquí evidenciar las relaciones indicadas previamente. En consecuencia, es posible contar con un material que ilustra el mundo creyente de los párvulos, lo que favorece un momento tan altamente fértil para la

vida de fe y respecto del cual existe escaso material de referencia.

Su trabajo continúa con el modo de comprender la relación con Dios en los niños entre los 7 y los 10 años, evidenciando el surgimiento de las categorías antropomórficas, animistas y mágicas que son tan propias de este periodo del desarrollo –y que sorprendentemente continuarán activas hasta la adultez, en muchos casos–. Agrega en esta instancia de análisis elementos de interpretación de la conducta gráfica del niño, para mejor comprenderlos y, por ende, mejor acompañarlos en su encuentro con la experiencia de fe. Aquí también está presente ese interjuego colaborativo de la psicología evolutiva, la teología y la catequesis, puesto al servicio del desarrollo de la fe.

Especialmente logrado es el capítulo referido al mundo de fe del preadolescente, en el que destaca el valor entregado –como modo de vincularse– a la dimensión afectiva, a la práctica ritualista en su modo de experimentar la relación con Dios. Todo esto con la tremenda y compleja potencia que poseen las demandas de la sexualidad y el impacto en la vivencia moral que comportan; y a esto se le suman las dudas creyentes que empiezan a desplegarse en la etapa en referencia. El lenguaje simbólico-mítico, que es propio del modo de representarse la relación hombre-Dios, junto con las inconsistencias del mundo adulto para vivir su fe, y las exigencias explicativas y comprensivas que le aporta el pensar científico, comienzan a colisionar, y demandarán

nuevos y mejores recursos en los procesos de formación y acompañamiento en esta etapa del desarrollo, los que aparecen sugeridos por Borello en su trabajo.

En la etapa siguiente asume el trabajo con los adolescentes; en ella se reconoce una suerte de prolongación y profundización de los elementos presentes en la preadolescencia, las tensiones ya evidenciadas en este periodo, pero al cual se le agrega el asumir la subjetividad de la vivencia de la fe y también la importancia que de esta se desprende en la construcción de un proyecto vital. Acompañar esta sensible etapa del desarrollo conservando el norte de la búsqueda de Dios, ahora en la elaboración de un derrotero que lo instala en la vida adulta, es lo que está expuesto en la unidad que aborda el quehacer formativo de los adolescentes.

La vida del adulto joven recibe un abordaje en el que se incorporan las dinámicas derivadas de la inserción en la vida social y pública que es propia de esta etapa de desarrollo, entendiendo que comporta crecientes grados de responsabilidad personal y social. Acá aparece el pluralismo comprensivo de las realidades humanas; no solo la diversidad religiosa, sino la variedad de fórmulas para situarse y comprender el mundo, en el que se evidencia una progresiva secularización y marginación de la Iglesia en la construcción de la vida social. Este texto permite abordar la tarea de conservar una postura vital con referencia a Dios en un contexto plural y diverso, mostrando cómo acompañar al adulto joven de un modo

efectivo y habilitándolo para la etapa siguiente en la cual deberá hacerse cargo de avanzar en la madurez de su fe.

La adultez media es revisada y comprendida desde la necesaria integración entre madurez psicológica y madurez religiosa. Entendiendo la complejidad de ambas dimensiones y la dificultad de asumir una condición lograda de las mismas, Borello logra apuntar al centro de lo que la situación comporta, vale decir, un adecuado autoconocimiento y desarrollo de las potencialidades del sujeto creyente, a quien Dios plenifica de sentido y le permite llevar adelante una fórmula integrada en la que a mayor conocimiento y desarrollo personal, Dios es el centro de la historia vital. Este apartado es, sin duda, un aporte de utilidad práctica que permite su aplicación sin complejidades innecesarias.

La vida creyente en el adulto mayor, en la ancianidad –en el decir del autor–, es abordada en clave de esperanza y acompañamiento, de espera anhelante y tranquila del encuentro con el Padre Dios, y de acompañamiento y consejo a las generaciones venideras, que pueden ver en esta persona –el abuelo– alguien que les ayuda desde una suerte de liderazgo espiritual. Se aprecia una síntesis lograda en clave de fe en un adulto mayor que realiza su tránsito por la vida, madurando humanamente y volcando su historial al servicio de su fe. El cómo acompañar y ayudar en esta etapa de cierre de la vida es lo que expone Borello en esta parte del trabajo.

Mención especial merece el tratamiento que realiza de lo que denomina “patología del comportamiento religioso”. La presenta en la unidad que refiere al adulto medio, pero en la lectura que realizamos nos parece pertinente tratarla como un tema aparte, por la importancia y gravedad que reviste. Consigue argumentar en relación con los sentimientos de culpa que comportan sufrimientos innecesarios y con las obsesiones que restan libertad al encuentro con Dios, así como la fantasía sobrevalorada que convierte al creyente en un pedante incapaz de brindarse en el amor y servicio a Dios en la relación con el prójimo. El autor entrega valiosos criterios de cómo llevar adelante el vínculo con estos casos especiales.

Borello cierra su trabajo sugiriendo lecturas que permiten enriquecer y profundizar las reflexiones y criterios que ha desplegado, permitiendo de este modo optimizar los recursos para el proceso formativo que vincula desarrollo humano y crecimiento en la fe.

En síntesis, el texto referenciado es una evidencia palmaria de que la comprensión y el trabajo interdisciplinario, en el que participan la teología, la catequesis y la psicología, son instrumentos de acción que dotan de recursos útiles para acompañar mejor a la persona humana en su encuentro con Dios.

Presentación

Queridos educadores de la fe:

Les presento este trabajo con el deseo de que les sea útil. Es fruto de varios años de docencia y de tarea pastoral.

En él encontrarán acumulada la cosecha de abundantes lecturas, de experiencias y reflexiones personales y compartidas. Se puede decir que es una obra interdisciplinar: hay aportes de la psicología de la religiosidad y de las ciencias pedagógicas, y todo mirado desde la teología catequética. Este es su objeto formal. El trabajo tiene valor de divulgación pastoral.

Este libro se divide claramente en dos partes: una es más teórica y comprende las reflexiones de connotados psicólogos sobre la psicología de la religiosidad. Hemos centrado nuestra atención especialmente en Viktor Frankl, porque nos parece que es el autor que más se acerca a nuestra antropología cristiana y su pensamiento está decididamente abierto a la trascendencia.

La otra parte está motivada por el Magisterio de la Iglesia. El Papa Juan Pablo II, en el clásico documento sobre la catequesis *Catechesi tradendae*, tiene un entero capítulo, el quinto, en el que invita a mirar las diferentes edades de la persona en su proceso de educación de la fe. También el *Directorio general para la catequesis*, de la

Congregación para el Clero, dedica el capítulo 2 de la cuarta parte a “La catequesis por edades”².

Con esta misma intencionalidad, estos capítulos destinan una parte al estudio de la religiosidad en las diferentes etapas del arco evolutivo humano: desde la vida intrauterina a la edad parvularia, al desarrollo del niño, a la crisis del preadolescente y del adolescente, a la edad juvenil y adulta, hasta la religiosidad contemplativa y de la esperanza del anciano.

Junto con la descripción de la evolución religiosa de cada etapa de la vida, el educador de la fe encontrará elementos pedagógicos útiles para acompañar el desarrollo de la religiosidad y de la conciencia moral de las personas con quienes trabaja. Ellas vivencian progresos, regresos y estancamientos que necesitan la ayuda del educador cristiano.

Les dedico este esfuerzo de reflexión con el deseo de que les sea útil para su pastoral, y coloco estas páginas en las manos del Espíritu del Señor para que las haga fecundas.

2 El *Directorio para la catequesis* dedica gran parte de su capítulo VIII a revisar los rasgos de la catequesis según las diversas etapas de edad de una persona (ver #236-268).

PRIMERA PARTE: EL FENÓMENO RELIGIOSO

I. Interpretaciones psicológicas y psicoanálisis del fenómeno religioso

La historia de la humanidad documenta una amplia y constante presencia del *fenómeno religioso*. Los historiadores de las religiones, entre otras, han llegado a estas conclusiones:

- a. En todos los pueblos y en todas las etapas de la historia de la humanidad se da el “fenómeno religioso”.
- b. La “dimensión religiosa” en la vida del hombre aparece como algo connatural a su propio ser de criatura racional, contingente y limitada.

Antes del siglo XX, únicamente los teólogos y los filósofos analizaban este fenómeno. A inicios de ese siglo comienzan los estudios científicos sobre la religiosidad. Actualmente se habla de psicología de la religiosidad, de sociología de la religión, de psicoanálisis de la religiosidad, de psicopedagogía de la religiosidad.

En este breve estudio, partiremos considerando, por orden cronológico, algunas teorías psicológicas y psicoanalíticas que tratan el tema de la religiosidad.

1.1. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE WILLIAM JAMES

William James es de nacionalidad estadounidense; vivió entre 1842 y 1910. Este autor es el primero en considerar la posibilidad de una investigación psicológica sobre la religiosidad. James hace una distinción entre religión objetiva y religión subjetiva o religiosidad.

- ▶ La religión “objetiva” corresponde al conjunto de doctrinas, verdades, preceptos, leyes y ritos que el individuo debe conocer y practicar.
- ▶ La religión “subjetiva” corresponde al reconocimiento y a la aceptación de un Ser superior y a la adhesión a su voluntad. Implica un conjunto de vivencias afectivo-emotivas a nivel individual y grupal.

Para James, la religiosidad es la función más importante del comportamiento humano. Su validez psicológica, sus frutos positivos, se pueden demostrar a nivel de religiosidad madura:

- ▶ en la disponibilidad oblativa, a veces hasta el martirio;
- ▶ en la serenidad del compromiso o equilibrio personal;
- ▶ en la coherencia de la vida o armonía interior;
- ▶ en la permanente apertura o conversión hacia lo divino, que produce frutos de vida superior.

William James negó que el comportamiento religioso fuera característico de las personalidades psicopáticas,

afirmando, por el contrario, que “el factor religioso representa un incentivo para la maduración global” (1986).

I.2. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE GORDON ALLPORT

Allport es también de nacionalidad estadounidense y vivió entre 1897 y 1967. Continuó y maduró el pensamiento de James, rechazando también la idea de una religiosidad como efecto típico de inmadurez psicológica.

Sostenía que el fenómeno religioso es normal, válido y positivo. Este debe estudiarse y describirse en individuos normales, quienes, precisamente por serlo, tienen conductas religiosas válidas.

Allport afirma que la religiosidad encuentra su origen en “las motivaciones existenciales” propias de la edad madura. En el hombre brotan interrogantes profundos, ya que necesita responder a “los porqués” y a los “para qué” de su ser y de su existencia limitada y frágil. La religión le da una respuesta y una significación a su proyecto de vida.

Allport ha distinguido una “religiosidad extrínseca” de tipo infantil, cuyas motivaciones son la necesidad de defensa y de seguridad, y una “religiosidad intrínseca” madura, que impulsa a la personalidad hacia una perspectiva de vida válida, a la que contribuyen factores cognitivos (contenidos) y no solo afectivos (sentimientos).

Esta religiosidad intrínseca dirige al individuo hacia una religiosidad cada vez mayor, estimulándola a la

trascendencia; y contribuye, además, a la realización de la madurez, hasta el punto de ser un factor de salud mental.

1.3. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE SIGMUND FREUD

Freud es uno de los gigantes del mundo contemporáneo. Su influencia en la psicología y en la psiquiatría no ha sido igualada por ningún otro pensador. Austriaco de nacimiento, vivió entre 1856 y 1939. Sus aportaciones referidas a la psicología de la religiosidad son históricamente importantes.

Freud fue ateo declarado y público. Sin embargo, se preocupó mucho del fenómeno religioso, desde la adolescencia. Para él, la experiencia religiosa debe interpretarse con base en las motivaciones inconscientes. Por “motivaciones” entendemos aquellos contenidos inconscientes que, aunque desapercibidos, influyen en la conducta del sujeto determinando o impidiendo sus decisiones.

Este pensador comenzó afirmando que las ideas de inmortalidad, recompensa, “más allá”, son una ilusión.

En su obra *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907) compara los ritos del neurótico obsesivo con algunas prácticas religiosas (ejemplos: el neurótico que se lava las manos reiteradamente; y el religioso que reza muchas veces o que necesita tocar objetos religiosos muy a menudo). En ambos casos, según Freud, se da la búsqueda

de seguridad motivada por un miedo a un castigo si no se cumplen estos ritos.

Así, deriva esta conclusión: neurosis y religión son una misma cosa. En el hombre existen impulsos instintivos prohibidos. Estos son reprimidos y crean un sentido inconsciente de culpa. Como medida de protección se asume un comportamiento religioso. La neurosis obsesiva es la contrapartida patológica de la religión individual. Mientras que la religión social se puede definir como una neurosis obsesiva universal.

En el texto *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910), Freud se centra en la relación entre complejo paterno y fe en Dios. Afirma que Dios es un padre transfigurado. La necesidad de religión tiene su raíz en el complejo paterno. Todo niño necesita protección paternal; el adulto también. Se fabrica la divinidad.

Pero es en *Totem y tabú* (1912-1913) donde Freud expone minuciosamente su interpretación psicológica sobre el origen de la religiosidad. Lo relaciona, sea a nivel colectivo como individual, con el “complejo de Edipo”, tema psicológico específicamente suyo.

Freud afirma que las prácticas religiosas tienen su origen en la culpabilidad, que siguió a la rebelión primordial contra el padre. Retrocediendo hasta la prehistoria, lanza la hipótesis de que el hombre primitivo vivía en hordas en las que los hijos adultos, aun amando al padre, lo odiaban por su despótica prohibición de tener relaciones sexuales con las mujeres del grupo. Pero, cierto

día, los hermanos, reunidos para acabar con la tiranía del padre y poder sustituirlo sexualmente, lo mataron y lo comieron. Con este acto canibalesco interiorizaron simbólicamente las prerrogativas del padre, identificándose con él, apropiándose de su fuerza. Pero estos mismos hijos, puesto que aún después de haber matado y comido a su padre lo seguían amando, se sintieron culpables y, para expiar su acción, se prohibieron a sí mismos las mismas acciones incestuosas que el padre había prohibido. Es decir, la autoridad paterna que habían introyectado (es decir, con la que se habían identificado y hecho propia) les impidió ejercer aquellos derechos por cuya conquista habían asesinado al padre. Además, si su sexualidad se hubiese dejado en completa libertad, habría provocado la misma reacción agresiva que ellos ejercieron y, por ende, comprometido la misma supervivencia del grupo. El grupo consiguió la sacralización de la figura paterna en la imagen del “tótem”, animal sagrado que representaba al antepasado del grupo, un modelo que era necesario continuar interiorizando porque permitía expiar la culpa del asesinato y atenuar la tensión originada por esta culpa. La pulsión sexual se reglamentó, pues, con nuevos tabúes (prohibición del incesto y, por lo mismo, institución de la exogamia, prohibición del homicidio) se sublimó. De la sexualidad genital vivida como culpa por el asesinato, se pasó a nuevos objetos como la religión, la moral, la cultura.

En este mecanismo se basa, según Freud, el origen de la religión y de la imagen de Dios. Afirma, en efecto, que, con el paso del tiempo, la figura paterna introyectada se modificó posteriormente, pasando del tótem a Dios y, por lo mismo, de la autoridad del padre a la de la divinidad.

En cuanto al origen individual de la religión, también ella brota, según Freud, del complejo de Edipo. Como el hijo varón considera la presencia paterna como una rivalidad que estorba su relación con la madre, vive en una situación ambivalente ante el padre. Lo ama y lo admira como modelo idealizado para su futuro, pero al mismo tiempo lo odia porque le impide emplear su erotismo con la madre, y lo teme porque tiene miedo de una reacción agresiva contra su propia agresividad. Para superar el sentido de culpa que se deriva de la propia agresividad (homicidio simbólico) para con el padre natural, y para poder satisfacer la necesidad de identificarse con él, el niño se construye una figura paterna dilatada, un padre ultraterreno que sustituye al terrenal. Dios es, por consiguiente, el efecto de un proceso de sublimación y de proyección derivado del complejo de Edipo. Se cumple así en cada individuo cuanto sucedió en la historia de la humanidad, de modo que la religión viene a ser para Freud una sublimación del instinto sexual, y Dios, un sustituto del padre.

Además, al sostener la hipótesis de que en una época primordial tuvo lugar el asesinato de un padre despótico por sus propios hijos, explica el pecado original (que define como “un mito cristiano”) como ofensa (esto es, asesinato)

a “Dios Padre”, y el sacrificio de la vida de Cristo como expiación de ese acto criminal.

Siempre en *Tótem y tabú*, Freud vuelve a usar la analogía entre religión y neurosis obsesiva, sosteniendo que la religión, consecuencia del sentido de culpa, pone de manifiesto la neurosis colectiva de la humanidad, que busca en los ritos religiosos una disminución de la ansiedad.

En otras obras Freud reafirma estas mismas ideas, como en *El Moisés de Miguel Ángel* (1914) y en *El yo y el inconsciente* (1923).

Como conclusión, podemos decir que para Sigmund Freud todas las religiones son un sustituto del amor del padre. Así él explica también el origen de la moral, del sentido social, etcétera.

En el escrito *El problema económico del masoquismo* (1924), Freud sostiene que la religión, además de ser infantil y obsesiva, es también una preocupación fundamentalmente femenina, no de acuerdo con la dignidad viril de la razón. Ser religiosos, siempre según Freud, equivale a estar obligados, como lo está la mujer, a la obediencia incondicional; esto es, ser pasivos, dóciles, dependientes; manifestar, por tanto, rasgos, para él, esencialmente femeninos.

El porvenir de una ilusión (1927) es otro importante trabajo sobre la naturaleza de la religión y sobre la religiosidad del adulto. Freud, además de volver sobre la necesidad que impele al hombre a construirse una fe religiosa en relación con las complejas emociones determinadas por la relación hijo-padre, desarrolla otro factor más de la psicogénesis

religiosa, al que había ya hecho alusión en el ensayo sobre Leonardo. Refiriéndose a la debilidad del hombre, inerme frente a los múltiples peligros que debe afrontar en las relaciones consigo mismo, con el prójimo y con el mundo exterior, Freud afirma que, precisamente por la propia debilidad, y por las crueles exigencias de la naturaleza y de la sociedad, se da en él una regresión a nivel infantil y transfiere de la figura paterna a Dios la capacidad de satisfacer su necesidad de protección. Es decir, inventa un “Padre bueno” más “poderoso”, fuente de seguridad y protección. Pero esta religión, precisamente por ser una proyección de un deseo insatisfecho de la infancia, es una ilusión y es también un obstáculo a la liberación interior del hombre ya que, al mantenerlo en un nivel psicológico infantil, bloquea el pensamiento crítico y la maduración. Como consecuencia, la religión es una neurosis, la “neurosis universal” de la humanidad, porque, como la neurosis, se fundamenta en una convicción ilusoria, en una posibilidad imaginaria de satisfacción de los deseos.

En su *Introducción al psicoanálisis* (nueva serie de lecciones, 1933), Freud pone de manifiesto otra causa de la religión, a saber, el deseo de omnipotencia que el hombre tiene. La religión no solo representa una imaginación que da seguridad, en la que se refugia por un procedimiento de defensa y de compensación, sino que tal convicción ilusoria sirve para satisfacer sus ambiciones y sus esperanzas infantiles; es una imaginaria satisfacción de los deseos, que cada vez le alejan más de la realidad.

1.3.1. EVALUACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO FREUDIANO

Sigmund Freud deslumbró e impactó con sus escritos. Fue un excelente escritor. Sin embargo, sus teorías son discutibles en muchos aspectos y han sido criticadas, rechazadas y superadas.

Veamos algunas críticas importantes:

- a. El modelo edípico no es universal, como sostiene Freud.
- b. Freud descuidó el influjo de la imagen materna, importante en las dinámicas psicológicas del complejo de Edipo. El símbolo materno es muy importante en la religiosidad.
- c. Para explicar el origen de las religiones primitivas recurre a fantasías. Esto se presta a críticas históricas y etnológicas, aunque Freud, en un segundo momento, haya afirmado que se trata de algo solo simbólico, a nivel de deseo inconsciente.
- d. Universaliza indebidamente ciertas expresiones individuales y enfermizas. Pretende deducir la psicología religiosa del hombre normal de la observación de los enfermos neuróticos.
- e. Freud ha formulado hipótesis y teorías que no siempre están basadas en investigaciones rigurosas y verificables científicamente. La moderna antropología afirma, por ejemplo, que las tribus más antiguas no conocían el “tótem”.

- f. Además de ser un genio, Freud fue él mismo un neurótico. Vivió y murió como tal. Con su autoanálisis no pudo curarse. Tuvo experiencias negativas en su infancia con respecto a su padre muy severo, y a su niñera, que le presentaba un catolicismo exigente y amenazador.
- g. Aunque haya siempre rechazado, aun como simple hipótesis de investigación, la existencia de Dios, Freud se interesó durante toda su vida en la religión, como si su propia necesidad de creer se equilibrase por la necesidad de negar. Actitud propia del neurótico.
- h. La religión, pues, más que una obsesión de la humanidad fue una obsesión de Freud, que era también supersticioso (obsesivo). Aun cuando a nivel consciente se declaró siempre ateo, es verosímil que en el inconsciente haya estado obsesionado por el afán de buscar continuamente una religión auténtica que, por sus experiencias infantiles inconscientes, jamás pudo realizar.
- i. Reconocemos su honestidad, pero no la validez científica de sus tesis metapsicológicas. Sus afirmaciones son superestructuras especulativas de carácter personal. Freud proyectó su problemática personal sobre el problema de la religiosidad individual y colectiva.
- j. En resumen, Freud nunca hizo profundos estudios religiosos. Su conocimiento del cristianismo fue siempre superficial y relativo.

Algunos aportes:

- a. No obstante lo anterior, Freud respetó siempre a todo creyente. Era gran amigo de un pastor protestante, Oscar Pfister.
- b. El aporte significativo de Freud a la psicología religiosa es haber descubierto cómo el desarrollo religioso se incluye en la globalidad evolutiva del individuo, sobre todo a nivel inconsciente, y forma parte, por tanto, de su compleja estructura psicológica.
- c. Freud, por otra parte, puso en evidencia la importancia de las dinámicas infantiles de la religiosidad y del influjo sobre ella de las enseñanzas religiosas de los padres y del rol paterno. Este influye siempre para bien o para mal en el desarrollo de la religiosidad. Esto es hoy universalmente reconocido. Un padre bueno favorece una religiosidad de amor. Un padre duro, una religiosidad de temor.
- d. Sus estudios han ayudado a poner en evidencia las características de la religiosidad inmadura, a distinguir entre “creencia” y “fe”; a diferenciar “opción” religiosa de “vida” religiosa, etcétera.

1.4. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE CARL G. JUNG

Jung nació en Suiza el año 1871 y murió en 1961. Fue alumno de Freud y compartió inicialmente, hasta 1910,

las teorías del maestro, pero después se alejó de él también en la interpretación del fenómeno religioso.

También Jung ha demostrado permanente interés por la problemática religiosa, aludiendo a ella en todas sus obras. Él reconoce la existencia humana de la religiosidad.

Cuando Dios queda excluido, dice, “algo” o “alguien” viene inconscientemente a ocupar su puesto. Para Jung, la idea de Dios es una proyección inevitable que aparece en la infancia. Ella cambia permanentemente hasta que el adulto, en un proceso de individualización, constata que la idea de Dios proviene de un “subconsciente colectivo”. Este parece ser el patrimonio indestructible de la experiencia psíquica de la humanidad.

Los hombres descubren en sí mismos algunos arquetipos; por arquetipos entendemos símbolos polivalentes, abiertos a significaciones siempre más elevadas; son como la materia prima, preexistente, con la cual elaboramos ideas; son como la madera con la cual hacemos sillas o muebles o estatuas. Estos símbolos universales están en la base misma de toda vida humana. Paul Ricoeur dice que los símbolos expresan el sustrato profundo de nuestros deseos y la proyección fundamental de nuestro ser.

El principal arquetipo es la imagen de Dios. Ella representa la búsqueda común de la experiencia humana universal para dar un sentido al hombre y al universo. Ella da respuesta a una predisposición estructural a poseer una idea del ser supremo. La religiosidad es, para Jung,

una dimensión positiva de la personalidad y, cuando falta en la vida del hombre, produce la psiconeurosis.

Contrariamente a lo que afirmaba Freud, la imagen de Dios, para Jung, no es fruto de la experiencia del individuo, no es una proyección que sustituye al padre terreno. Todo lo contrario: el padre terreno es la primera encarnación de la imagen arquetipo del Padre ultraterreno que ya preexiste hereditariamente en el niño.

En su obra *Psicología y religión* (1938-1940), Jung afirma que la fe y la práctica religiosa (satisfacción del arquetipo religioso) favorecen la progresiva maduración psíquica del individuo y, en consecuencia, la misma maduración psicológica tiene un significado religioso.

La madurez siempre está, pues, subordinada a la realización de una auténtica visión religiosa de la vida y todo psiquismo no integrado en sentido religioso comporta siempre una inmadurez psicológica, es decir, trastornos psíquicos. El psiconeurótico carece siempre de valores significativos de la vida, es decir, de una integración religiosa.

I.4.I. EVALUACIÓN CRÍTICA DEL PENSAMIENTO DE JUNG

Algunos méritos de Jung:

- ▶ Afirma que la religiosidad está unida a arquetipos religiosos, esto es, a elementos del inconsciente arcaico y colectivo. Para él, el inconsciente tiene una

capacidad religiosa. De hecho, existe una conducta religiosa en todas las culturas.

- ▶ Jung, a diferencia de Freud, reconoce la influencia que el ambiente sociocultural ejerce sobre el símbolo religioso.
- ▶ Revaloriza, a diferencia de Freud, la imagen materna y destaca su rol en la religiosidad infantil y adulta.
- ▶ Jung ha dado valor al simbolismo en el contexto de la religiosidad. Puesto que el objeto de toda religión trasciende la realidad concreta y verificable, solamente la actividad simbólica a nivel individual y colectivo permite evocar al Trascendente.

1.5. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ALFRED ADLER

Adler, de nacionalidad austriaca, vivió entre los años 1870-1937. Fue alumno y seguidor de Freud hasta 1911. Para él, las raíces de la religiosidad son, en cambio, el sentimiento de inferioridad, y la voluntad de poder y la soberbia que de ella deriva.

En su libro *El temperamento nervioso* (1912), sostiene que la tendencia fundamental del hombre no es la libido (como afirmaba Freud), sino la necesidad de autoafirmación o voluntad de poder que nace del sentimiento de inferioridad (pequeñez, dependencia, enfermedades, incapacidades, conciencia de límites frente a los adultos, a los poderosos, etcétera).

1.6. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ERICH FROMM

Después de un atento examen de las teorías freudianas y de la obra de Jung, Fromm, alemán (1900), amplía la interpretación de la problemática religiosa al campo social (1958). Este pensador contemporáneo fue uno de los primeros en señalar el papel que desempeña la cultura en una explicación del comportamiento humano, también en su dimensión religiosa. No se puede desconocer el influjo de los factores sociales, económicos y políticos.

Algunas de sus ideas son muy valiosas. Para Fromm, el hombre necesita trascender su naturaleza animal y sentirse unido con los otros hombres. Necesita amar y ser amado; pero para ello es preciso que antes se ame a sí mismo. Tiene miedo a la soledad y por eso busca escapar de la libertad (1941).

Necesita también un marco de referencia para la vida, un sentido de identidad y de pertenencia. El hombre está obligado a creer psicológicamente, desarrollarse, consolidarse como ser humano. Precisa encontrar respuesta frente a los grandes interrogantes existenciales. En el hombre está siempre presente este llamado a la seguridad. En su personalidad subyace una exigencia universal de religión.

Para Fromm, la religión es un hecho universal que hunde sus raíces en la naturaleza humana, es decir, en la estructura psicológica profunda de todo individuo.

También para este pensador la religión es un producto de la psique, una proyección de los deseos del hombre, que se la inventa en conformidad con sus tendencias fundamentales de dependencia o de libertad.

Fromm distingue, en efecto, una religión autoritaria y una religión humanista:

- ▶ En la religión *autoritaria*, el hombre pierde su libertad por su instinto gregario-masquista, en cuanto es controlado y dominado por un poder sobrehumano, al que debe obligatoriamente someterse con una actitud de dependencia, de culpa y de arrepentimiento.
- ▶ En cambio, en la religión *humanista*, basada en el respeto y en la valoración del hombre, el individuo puede realizarse desarrollando el poder de la razón y del amor, para vivir gozosamente su experiencia religiosa. El grito racionalista de Freud –“¡Sustituya la ciencia a la religión!”– lo traduce Fromm por el ideal de una religión humanista, carente de autoritarismo.

Finalmente, Fromm (1977) parte de la tesis de que el hombre sufre por estar limitado por un cuerpo que lo une con el mundo animal, aunque haya superado ya tal mundo gracias al desarrollo de la razón, que ha sustituido a las pulsiones. Afirma, pues, que el hombre ha creado la civilización y la religión con la esperanza de encontrar una respuesta al fin y las metas de su existencia. Es importante, también, en el estudio de Fromm, el rechazo de la identificación entre el ritual religioso y el neurótico;

considera al primero como una experiencia racional de los valores religiosos, a diferencia del segundo, expresión de una conducta compulsiva.

I.7. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE PIERRE BOVET

Bovet suplanta la tesis freudiana de la pulsión sexual por la del sentimiento filial, sosteniendo una “paternalización” (caracterización paterna) de lo divino en lugar de la divinización del padre. Según Bovet (1925), el niño pequeño mitifica a sus padres, atribuyéndoles todo saber y omnipotencia; pero alrededor de los 6 años, a causa de su experiencia de vida y de su mayor racionalización, descubre también las limitaciones de sus padres. Tiende entonces, a dar otra dimensión a la presunta divinidad de sus padres y realiza una transferencia de sus atributos a un ser más excelso, es decir, Dios. De esta manera, el sentimiento filial se convierte en sentimiento religioso.

I.8. LA RELIGIOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE ANTOINE VERGOTE

También Vergote (1966) critica el concepto de “proyección” con el que Freud describe la formación de la religiosidad. Según este autor, el niño idealiza al padre terreno evocando, a través de la imagen paterna, al Padre del cielo. Esto está en clara oposición a la hipótesis freudiana ya que,

según Vergote (que sustituye el término de proyección por el de “simbolización”), el padre terrenal no provoca la formación de la imagen del Padre ultraterreno, sino solamente evoca su presencia preexistente.

2. Viktor E. Frankl y la búsqueda del significado de la vida

2.1. NOTA BIOGRÁFICA

Viktor Frankl nació en Viena el 26 de marzo de 1905. Su padre era empleado ministerial y activo protagonista de la vida cultural y política vienesa. Desde el tiempo de sus estudios secundarios se comunicó por carta con Sigmund Freud, fundador del psicoanálisis. Gracias a estas relaciones su interés por la psicología tuvo mayor empuje. Esto no quiere decir que Frankl se sintiese discípulo de Freud. Más bien, encontró en la psicología individual de Adler un terreno favorable para el desarrollo de sus intuiciones.

Comenzó a dar conferencias a estudiantes y obreros bajo la guía de Adler. Participó en el Tercer Congreso de Psicología Individual que se desarrolló en Düsseldorf en el año 1926. Condujo una tenaz batalla en favor de la fundación de centros de consulta para jóvenes necesitados de ayuda psicológica y moral. Y sus esfuerzos fueron coronados por brillantes éxitos: siempre fueron más numerosos los jóvenes que, afligidos por problemas existenciales, por conflictos familiares, por dificultades sexuales, por afecciones neuróticas o por cuestiones de carácter exclusivamente médico le pedían consejo.

Alejado de la sociedad adleriana, junto con Rudolf Allers y Oswald Schwarz, por contrastes ideológicos,

Frankl profundizó los estudios en el campo clínico. En 1930 consiguió el título en medicina y ejerció su actividad en el reparto de neurología de la Clínica de la Universidad de Viena. En 1936 obtuvo la especialización en neurología y psiquiatría.

Estalló la Segunda Guerra Mundial. La persecución antisemita alcanzó también a la familia Frankl. Con valentía no común, siguió trabajando, hasta que fue internado. Sin miedo y con la frente alta, entró en los Lager (campos de concentración) nazis: Theresienstadt, Kaufering, Türkheim y Auschwitz. Lo hicieron pasar de un Lager a otro, no como psiquiatra y menos como médico, sino como uno de tantos, un número: 119.104. Trabajó como peón en el mantenimiento de las líneas de ferrocarril, realizando solo un túnel para el curso de aguas.

El volumen más significativo de la producción literaria de Frankl, y que constituye una joya en la literatura contemporánea, es precisamente *Un psicólogo en los Lager*. En esta obra describe con aguda sensibilidad las impresiones y las experiencias de los tres años transcurridos en los Lager. Fue precisamente en estos lugares de martirio y de degradación humana que Frankl comprobó la eficacia de las intuiciones que había tenido en los años precedentes. Si él se juró a sí mismo “no correr nunca a la alambrada”, es decir, no dejarse llevar por la desesperación y entregarse al suicidio tocando la alambrada de alta tensión que rodeaba el campo de Auschwitz, esto se debió precisamente al

hilo de esperanza que entrevió también en la oscuridad del infierno nazi.

En Auschwitz aprendió muchas cosas. La confianza de Frankl en la bondad del hombre halló apoyo en la visión de innumerables presos que “entraban en las cámaras de gas con actitud decorosa y serena, rezando el Padrenuestro, o la oración hebrea para la muerte” (Frankl 1949, pág. 11). Y fue precisamente animado por estos ejemplos que logró apelar a sus recursos humanos y morales, consiguiendo encontrar significado también en ese género de vida, buscando comunicar a los compañeros de desgracia el ánimo suficiente para luchar, para defender siempre su propia dignidad, para sonreír también en medio de los sufrimientos.

Fue en los Lager que Frankl descubrió la importancia de una tarea, de un ideal, de una razón para vivir. Solamente aquellos que tenían delante de sí un propósito de vida que realizar hallaban fuerzas para superar aquellas innobles y degradantes situaciones. Y así sucedió como su teoría, que ya en los años precedentes había tomado forma alrededor del tema de la búsqueda de sentido (= *logos*, y de ahí la “logoterapia” que fundó, como intervención para ayudar a reencontrar el sentido de la propia existencia), halló en lo vivo de la experiencia su confirmación más noble y significativa.

El 27 de abril de 1945 señala el fin de su periodo de internado. Volver a sentirse libre fue para él una sensación extraña, que se volvió todavía más dramática por la noticia

de la muerte de sus padres, su hermano y su joven esposa. El infierno nazi lo había dejado solo. Poco a poco, Frankl inició una nueva vida; con la experiencia de aquellos años, recobró el ánimo y la posibilidad del trabajo, y volvió a ser hombre.

Retomó la actividad como director del reparto de neurología del Policlínico vienés. Publicó en 1946 su primer volumen *Ärztliche Seelsorge*. En esta obra presentó en forma orgánica su teoría sobre el sentido de la vida y ofreció una interpretación original de los disturbios neurológicos, localizándolos, a diferencia de Freud, no en la sexualidad reprimida, sino en el vacío existencial y en la sensación de falta de sentido de la vida (Frankl, 1987).

En 1949 publicó *Dios en el inconsciente*, ágil obra en la que enfrenta el problema misterioso y fascinante de la dimensión religiosa en el nivel inconsciente.

Frankl encarna las aspiraciones y los problemas existenciales de cada ser humano. Habla a todos, al que sufre y al sano (son interesantes sus reflexiones sobre el dolor en el volumen *Homo patiens*), porque todos tienen la tarea de encontrarle sentido a la propia existencia, y todos tienen siempre la posibilidad de abrirse al mañana, de educarse en la responsabilidad, en la coherencia, en el amor, precisamente porque todos están en grado de decir sí a la vida.

Con más de 90 años a cuestas, Frankl siguió recorriendo los caminos del mundo para encontrarse con médicos, psicólogos, psiquiatras, agentes pastorales, estudiantes,

pacientes, y confiarles su mensaje de una “fe incondicional en un significado incondicional de la vida” (Frankl, 1966).

2.2. RASGOS DE LA ANTROPOLOGÍA FRANKLIANA

Según Frankl, es hora de que se considere la existencia humana en todas sus dimensiones, no solo en profundidad, sino también en “altura”. En efecto, “ser persona significa ser absolutamente diferente de cualquier otro ser” y esto gracias a los caracteres de la singularidad, de la irrepetibilidad y de la finitud.

Lo que señalamos como ser o ente es una unidad que podemos delimitar del conjunto de todos los demás seres: su relevancia se funda en una relación que precisamente permite distinguirlo. Es el hecho de que un ser es relacionado con otro ser diferente. Por tanto, todo ser es un-ser-en-relación. (Frankl, 1987b)

No solamente eso. El hombre se presenta como un ser finito que continuamente debe pasar de su “ser actual” a su “deber ser”.

Además, el hombre se define como una unidad no obstante la multiplicidad de sus aspectos: la presencia conjunta de la dimensión biológica, de la dimensión psicológica, de la dimensión social. Y esto porque la persona humana es el centro de actos espirituales. Más aún, es de la persona humana que brotan los actos espirituales, porque a ella pertenece la dimensión noético-espiritual.

Esta dimensión, por ser mayormente comprensiva, considera y asume la realidad bajo todos sus aspectos.

El hombre es una unidad, un todo psico-físico-noético (= espiritual): un ser caracterizado por la singularidad, la irrepitibilidad, la relacionalidad y la finitud. Pero la esencia de esta existencia humana se halla en el propio autotrascendimiento: ser hombre significa, en efecto, estar siempre dirigido hacia algo o hacia alguien. El hombre se proyecta hacia fuera y, efectivamente, va más allá de sí mismo y alcanza el mundo, un mundo denso de seres que hay que encontrar, y de significados que hay que realizar. La existencia humana no es auténtica si no es vista en términos de autotrascendencia. Y es este aspecto específico del hombre el que constituye el perno de la voluntad, la voluntad de significado y el significado de la vida.

A partir de estos fundamentos resultan los siguientes principios:

- a. El hombre está sujeto a condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos; sin embargo, conserva la libertad como una cualidad exclusivamente humana, que le permite superar cualquier limitación biológica, psicológica o ambiental. Por efecto de tal libertad, puede así distanciarse de cualquier situación y también de sí mismo; y está en condiciones de adoptar una actitud que lo levante por encima de todo fenómeno condicionante. Es precisamente la libertad de la

voluntad, es decir, su ser “libre de...”, la que lo hace capaz de autodistanciamiento.

- b. Tal libertad, según Frankl, está íntimamente ligada con la responsabilidad; en efecto, el hombre es “libre de...” y, al mismo tiempo, es “libre para...”. Y esto porque es responsable con respecto a la realización de los valores. Esta es la razón por la cual la voluntad de sentido es concebida como una “tensión radical del hombre a hallar y realizar un significado y un objetivo” (Frankl, 1988).
- c. Pero hay un paso ulterior que es necesario realizar: se apoya en la convicción de que hay siempre un significado de la vida que el hombre va buscando y está en su poder entregarse más o menos a su realización. La responsabilidad consiste precisamente en dar la justa respuesta a una pregunta, en hallar el verdadero significado de una situación. Este es el momento en que interviene la conciencia, el guía más apropiado de la conducta humana; en efecto, esta, en cuanto capacidad intuitiva, está en grado de captar el significado único y singular encerrado en toda situación. Por eso Frankl la define muy oportunamente como “órgano de significado”. Aún más, es a través de la conciencia que el hombre entiende su vida como tarea, de lo cual se deduce que “cuanto más el hombre percibirá su vida como tarea, tanto más ella se le revelará significativa. Quien no es consciente de este deber, recibe la vida

como puro y simple hecho; quien lo conoce, la asume como una consigna” (1987b).

2.3. LOGOTERAPIA Y RELIGIÓN

En el pensamiento de Frankl, la religión se preocupa fundamentalmente de la salvación eterna y la finalidad de la psicoterapia es la salud psíquica. Esto indica que se trata de perspectivas situadas en planos diferentes y en diferentes niveles de valoración. “El hombre religioso se introduce en una dimensión más elevada, más comprensiva, más amplia que la que es competencia de la psicoterapia” (1987b). Y esto, en el convencimiento, muy oportuno, de que el paso a tal dimensión superior no acontece a través del conocimiento, sino solo en la fe; en la fe en la revelación de Dios.

Esto no impide, más aún garantiza, que la psicoterapia puede y debe moverse de este lado de la fe en la revelación; la consecuencia de ello es que la psicoterapia tiene que poder contestar a la “pregunta de sentido” prescindiendo de una visión “teísta” o “atea” del hombre y del mundo.

Si ella entiende el fenómeno de la creencia no como fe en Dios, sino como una fe más comprensiva del significado de la vida, le es totalmente legítimo dirigir hacia ella su interés. Ya Albert Einstein afirmó que hallar una respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida quiere decir ser religioso (1946).

Fundándose sobre tal radical “pregunta de sentido”, la logoterapia asume muy en serio la problemática religiosa. Y esto porque la palabra “logos” no solo es traducida como “significado”, sino también como “espíritu” en referencia a esta dimensión específica del hombre. En efecto, la existencia humana, con su carácter trascendente, se proyecta siempre hacia un significado que está más allá de sí misma, y esto gracias a la “voluntad de significado”. Y ya que “ser hombre” es definido por Frankl como “ser responsable”, el punto central de la reflexión se traslada sobre la responsabilidad del hombre para asumir y realizar el significado de la propia existencia.

En este punto resulta natural la pregunta que surge en el interior de una entrevista psicoterapéutica: “¿delante de qué es responsable el hombre?”. La perspectiva que hay que adoptar, según Frankl, es una sola:

El paciente queda libre de decidir cómo interpretar su ser responsable: es decir, si proyectarlo hacia la sociedad, hacia la humanidad, delante de su propia conciencia. De todos modos, puede ir más allá, y no ver solo “algo”, sino “alguien” delante de quien ser responsable. Este alguien es la divinidad, es Dios. (Frankl, 1977)

Diferente es el comportamiento delante de la pregunta: “¿para qué se es responsable?”. Aquí, en efecto, viene una ayuda notable de parte de la psicoterapia, y en modo particular de la logoterapia, no ciertamente en el sentido de juzgar sobre el sentido o sobre el no-sentido, sobre el

valor y sobre el no-valor de una decisión, cuanto más bien como ayuda en la individualización del camino que es necesario recorrer en la búsqueda del significado.

Y es en este punto que, en la doctrina frankliana, se inserta la reflexión sobre la conciencia, cuyo rol fundamental consiste en guiar al hombre en tal comprometedor y decisiva búsqueda.

2.4. CONCIENCIA Y VALORES

Ser responsable –nota característica de la existencia humana según la logoterapia– quiere decir para el hombre responder a las preguntas que la vida le plantea continuamente. Y al sentirse “interrogado” y desafiado por las diferentes circunstancias, con la finalidad de hallar el “logos” continuamente, el hombre reconoce el “carácter de tarea” inserto en la misma vida. El lugar de tal hallazgo de significado es la conciencia, porque en ella aparece cuál es el significado que debe realizar el hombre en las diferentes situaciones de la vida.

Desde al punto de vista fenomenológico, la conciencia presenta un carácter trascendente; en efecto, ella es responsable de todas las decisiones existenciales de la vida. Y es por esto que Frankl acepta su característica “irracional” y “prelógica”: “irracional”, porque las decisiones humanas rehúyen a toda tentativa de completa racionalización; “prelógica”, porque el hombre tiene “una comprensión premoral del valor, que precede esencialmente a toda moral explícita” (Frankl, 1949).

Entonces, la tarea de la conciencia es “armonizar la ley moral ‘eterna’, concebida en forma general, con las concretas y singulares situaciones de una determinada persona” (*Ibid.*).

Y ¿cuáles son las modalidades a seguir para resolver la tensión entre la ley moral y la ley individual?

2.5. LA CONCIENCIA, ÓRGANO DEL SIGNIFICADO

Como primera perspectiva, Frankl evoca la “función esencialmente intuitiva” de la conciencia y la define como la capacidad de captar siempre la concreta situación del propio ser personal. De esta manera, la conciencia viene entendida como el órgano de significado del hombre.

Dos son los motivos, muy precisos, que la caracterizan como “irracional”.

- ▶ Tarea de la conciencia es la de anticipar lo que debe realizarse. Esto acontece en el acto de la intuición que, precisamente porque es tal, solamente en un segundo momento es racionalizable. En otras palabras, a la conciencia no se le revela “lo que existe”, sino que “en un acto del ver intuitivo”, aparece ante ella un “deber-ser”, un “posible”.
- ▶ Tarea ulterior de la conciencia es la de abrir la única y sola posibilidad que una persona concreta tiene en una concreta situación. Ahora bien, aquí se manifiesta el carácter absolutamente personal del “deber-ser” que no puede ser prescrito por ninguna

“ley moral”, formulada en general para todos. Más bien, esto pertenece a la capacidad intuitiva de la “ley individual” que obra a través de la conciencia sin un reconocimiento racional. A este propósito, Frankl habla de un “instinto ético” que, en contraposición al instinto vital del animal, tiende a lo individual y a lo concreto. Solamente en esta perspectiva el hombre puede reconocer el *unum necessarium*, lo único necesario del evangelio (Frankl, 1949).

A la conciencia, por tanto, le corresponde la tarea de conciliar la “ley moral” con las particulares situaciones de cada uno de los individuos. En la perspectiva frankliana, de esto se deduce que la educación desarrolla la tarea de “afinar la conciencia de manera que el hombre pueda desentrañar las exigencias encerradas en cada una de las situaciones” (*Ibid*). Obviamente, y de esto Frankl es consciente, la conciencia, como órgano específico de significado, puede también ser víctima del engaño. Sin embargo, la duda respecto a hallar la respuesta exacta a las exigencias continuas de la vida no dispensan al hombre del riesgo de escuchar la voz de la conciencia y de obedecer; más bien, el conocimiento de tal situación debe conducir a la humildad y a la tolerancia –nunca a la indiferencia– frente a la fe y a las convicciones de otra persona.

Pero hay una segunda perspectiva en la cual se pone Frankl para examinar el rol de la conciencia; es aquella que se concentra alrededor del interrogante sobre “delante

de qué” debe dar cuenta la responsabilidad humana, ya que interpela la dimensión de “trascendencia” de la misma conciencia.

Si el hombre, en cuanto dueño de su propia voluntad, entiende su existencia como un pleno ser responsable, esto quiere decir que es absolutamente necesario que escuche la voz de su conciencia. En ella, entonces, no tiene lugar un “puro y simple monólogo”, sino más bien un auténtico diálogo, y esto por el hecho de que la conciencia, en cuanto “portavoz de algo diferente”, remite a algo que está más allá de sí misma: se vuelve “voz de la trascendencia”. En tal óptica, Frankl considera que “la conciencia se vuelve comprensible solo partiendo de una región que está más allá del plano humano” (*Ibid*). Ella, por tanto, representa un fenómeno que trasciende el simple ser-hombre; más aún, confiere al hombre su personalidad. Y para captar en toda su extensión la existencia del hombre como ser responsable, es necesario “ubicarse en la realidad trascendental de tener-conciencia”; de esto se deduce que la conciencia constituye “un cierto lugar-clave en el cual se le abre al hombre la trascendencia esencial de su inconsciente espiritual” (*Ibid*).

¿Puede tal trascendencia concretarse como instancia? Frankl argumenta de la siguiente manera: si el hombre se hace persona justamente a partir de la trascendencia, esto significa que también la instancia frente a la cual él se siente responsable, a la cual él responde, debe entenderse

en forma personal. Al Yo humano corresponde la “palabra-TÚ de la trascendencia”.

Efectivamente, a través de un análisis fenomenológico más cuidado y estricto este “delante de qué” se clarifica; y de “cosa” se vuelve “alguien”, una instancia de la estructura personal; todavía mucho más: se vuelve un *personalissimum*. Deberíamos ser nosotros los últimos en avergonzarnos de llamar esta instancia, este *personalissimum*, así como la humanidad desde siempre lo hizo: Dios. (Frankl, 1987b)

Obviamente en este análisis fenomenológico de ninguna manera está implícita una demostración de Dios. Su existencia, en efecto, no puede ser verificada empíricamente; puede solamente demostrarse ontológicamente (filosóficamente). Sin embargo, el hombre que no reconoce la trascendencia de la conciencia, se ha bloqueado prematuramente en la búsqueda del significado. Es decir, él reconoce la factibilidad psíquica, pero queda prisionero de su perspectiva inmanente en el momento en el cual considera la conciencia como la última instancia, en el sentido de que “no procede más adelante en el preguntarse, ni a propósito del ‘delante de qué’ es responsable, ni a propósito del ‘de dónde viene’ la conciencia” (Frankl, 1949). Ahora bien, solamente el hombre religioso está en grado de correr este riesgo, preguntándose sobre el más allá de su conciencia.

Pero Frankl avanza aún más; en efecto, no solo considera que la conciencia envía a la trascendencia, sino que ella misma brota de la trascendencia. He aquí

porque todos los ensayos de reducir la conciencia a sí misma –como sucede, por ejemplo, en el psicoanálisis– están destinados al fracaso: la conciencia, en efecto, es ónticamente irreducible. “Detrás del Super-Yo del hombre no está el Yo de un Super-Hombre, sino el Tú de Dios. Absolutamente nunca la conciencia podría ser una palabra de fuerza en la inmanencia si no fuera la palabra-Tú de la trascendencia” (*Ibid*).

2.6. HACIA UNA MORAL ONTOLOGIZADA

Hasta aquí Frankl clarificó suficientemente que la conciencia es el órgano que guía al hombre en su búsqueda de significado único y singular que se halla en toda situación. Con este fin, la conciencia logra también experimentar cuáles son los valores que la ayudan a descubrir el significado de esa situación. Entonces surge la pregunta: ¿qué son los valores?

Frankl los entiende como “significados universales abstractos”, como “posibilidades de significado más universales y comprensivas”, “que no son válidas para las personas particulares que se hallan en situaciones singulares e irrepetibles, sino que extienden su validez sobre ámbitos más extensos, que comprenden situaciones típicas y frecuentes” (Frankl, 1987b). Es decir, los valores se cristalizaron en el transcurso de la historia de la humanidad y, debido a su carácter histórico, se entrelazaron con la tradición.

A partir de tal concepción de los valores, brota una segunda pregunta, que se refiere al modo como el

significado, relacionado con cada una de las personas y situaciones particulares en las que vive, puede armonizarse con los valores más generales. Pues, para Frankl, esa tarea es cumplida por la conciencia, porque en ella hay una “comprensión premoral del valor” (Frankl, 1949). En otra parte la llama “autocomprensión ontológica pre-reflexiva del hombre” (*Ibid*).

En otras palabras, la sabiduría del corazón, la *sapientia cordis*, dice al hombre en qué horizonte de sentido está ubicado; y le recuerda que se encuentra continuamente enfrentado con situaciones que son al mismo tiempo don y tarea, porque le ofrecen la posibilidad de llegar a la realización de sí mismo a través de la realización del propio significado. “Toda situación es un llamado que hay que escuchar y obedecer” (*Ibid*). El hombre debe ubicarse frente a los llamados de la conciencia con actitud de libertad interior, pero también con consciente responsabilidad para decidir cómo comportarse y qué actitud asumir. Una cosa hay que tener bien asegurada: si a la voluntad de significado corresponde la tensión hacia los valores, el descubrimiento de un significado es por sí mismo la realización de un valor.

¿Cómo es posible afirmar la validez objetiva de los valores, puesto que ellos contienen una característica histórica, y por tanto están en relación con los condicionamientos del espacio y del tiempo del hombre? ¿Acaso no se manifiestan relativos, históricos y culturalmente cambiantes? Frankl no huye de la objeción; por eso, toma en consideración la

manera relativa que tiene el hombre de ver y de conocer. De esto deduce que no son los valores los que cambian, sino más bien el conocimiento que de ellos tiene el hombre y, por tanto, la relación que establece con ellos.

También, desde otro punto de vista subraya la relatividad en referencia a un valor absoluto. “Solamente partiendo de un valor absoluto y supremo se puede efectivamente valorar. Es decir, toda valoración se funda sobre un valor humano *optimum*, óptimo. Solamente de él reciben su propio valor las cosas” (Frankl, 1987a). Este bien supremo (*summum bonum*), según Frankl, puede pensarse solamente en relación con “una persona de valor inmenso (*summa persona bona*)” (*Ibid*). Así como los valores humanos más elevados están atados a una persona humana, de la misma manera el valor más alto debe ser un valor personal, atado a una “super-persona” (Überperson). “Solamente de un valor absoluto, de una persona absoluta, de Dios, las cosas reciben valor” (*Ibid*).

De esto se deduce que, para Frankl, Dios es el sistema de relación de los valores. Y en esto “el orden mismo de la grandeza”, es decir, Dios, fundamenta la objetividad de los valores y los pone en orden sucesivo, jerárquico. Los contenidos significativos universales, por tanto, es decir, los valores válidos, generalmente, facilitan al hombre las decisiones que debe tomar en las más diferentes situaciones de la vida.

No obstante, los valores lo ponen frente a impensados conflictos de conciencia; esto se debe a cierta aparente

sobreposición de ellos, que hace difícil la opción. Pero también para tal dificultad Frankl ofrece una solución; según su opinión, en efecto, no se puede hablar de conflictos de conciencia, y esto porque la voz de la conciencia es unívoca. Más bien, el carácter de conflicto está situado en los mismos valores, o mejor todavía, el conflicto se resuelve cuando el hombre logra descubrir los valores en su jerarquía y reconoce su posición propia y diferente. “La experiencia de un valor implica la experiencia de que él se coloca más arriba que otro. No hay lugar para los conflictos de valores” (Frankl, 1988).

La perspectiva, entonces, está clara: en la libertad y en la responsabilidad delante de la propia conciencia que, al trascenderse, continuamente apela a Dios, todo hombre es desafiado por las concretas situaciones para que rastree por sí mismo la distribución jerárquica de los valores. En tal modo, la moral, en el sentido corriente del término, “habrá concluido su tarea”; en efecto, en adelante no se tendrá más que “moralizar”, sino más bien

ontologizar la moral: lo que es bueno o lo que es malo no será más definido como lo que se debe hacer o lo que no se debe hacer. Lo bueno será más bien individuado como aquello que promueve y favorece el cumplimiento del significado confiado y exigido a un determinado ser; y lo que es malo será definido como aquello que bloquea e impide el cumplimiento del significado de un ser. (Frankl, 1977).

Fenomenológicamente, esta comprensión de la moral puede realizarse en tres categorías de valores. Frankl las

describe como “valores de creación”, “valores de experiencia” y “valores de actitud”.

Según los primeros, el hombre puede hallar el sentido de su existencia cumpliendo conscientemente, es decir, con responsabilidad, las tareas concretas que se le manifiestan en la profesión y en la vida familiar.

Con los valores de experiencia, en cambio, el hombre está llamado a acoger conscientemente el mundo, como sucede, por ejemplo, en la dedicación a la belleza de la naturaleza o del arte. En general, donde hay nuevas experiencias personales.

Pero el cuidado principal hay que reservarlo para los valores de actitud. En efecto, si el hombre ha sido privado de la posibilidad de realizar los valores de creación o de vivir nuevas experiencias (valores de experiencia), le queda siempre, sin embargo, la posibilidad de asumir una actitud frente al propio destino, aunque fuera inmutable. Hasta el último respiro de su existencia le queda el deber de realizar valores.

Ninguna situación de la vida está realmente privada de significado. Esto quiere decir que los mismos elementos que aparentemente parecen marcados por el signo negativo, como es el caso de la trágica trinidad de la existencia humana, formada por el sufrimiento, por la culpa y por la muerte, pueden siempre ser transformados en una conquista, en una auténtica entrega, a condición de que se asuma una actitud y un planteamiento justos. (Frankl, 1977)

Se deduce de esto que también en el sufrimiento están encerradas inesperadas posibilidades de significado. Más aún, su realización constituye “el más alto servicio que sea dado al hombre para realizar” (Frankl, 1977, introducción).

2.7. FE EN EL SIGNIFICADO COMO CATEGORÍA TRASCENDENTAL

Logoterapia y religión se reencuentran alrededor de la pregunta sobre el significado de la vida. Pero, mientras la religión saca la respuesta del acontecimiento de la revelación, para la logoterapia es posible una respuesta solo desde este lado del paso a la fe. En tal perspectiva es posible establecer que “la fe en el significado constituye una categoría trascendental” (Frankl, 1949).

Frankl se imagina el significado como una pared delante de la cual no es posible retroceder. Hay que aceptarlo. De la misma manera, el hombre puede proceder infinitamente en plantear preguntas, porque “querer intentar dar respuesta a la cuestión sobre el significado del ser, presupone siempre que haya un significado” (*Ibid*). Así como no tiene sentido investigar más allá sobre las categorías de espacio y de tiempo, porque el hombre no puede pensar o interrogar sin suponerlas, lo mismo sucede con el significado: “El ser humano siempre está orientado hacia un significado, aunque lo conozca poco” (*Ibid*). Por eso habla de “presencia” y de “presentimiento” del significado como fundamentos de la voluntad de significado, incluyendo así la fe en un significado más alto de la vida. Y ya que él contrapone

la “fe más comprensiva del significado” a la “fe en Dios”, se interesa como psicoterapeuta en el “fenómeno de la creencia”.

2.8. SIGNIFICADO Y “SUPERSIGNIFICADO” (ÜBER-SINN)

Solamente en la fe el hombre puede avanzar en la dimensión más alta, “ultrahumana”. Para clarificar esto, Frankl parte del hecho de que el hombre puede captar “el significado de todo” porque ve su propio mundo superado por un mundo no accesible a él, pero que puede dar sentido a su vida y a su sufrimiento. De ahí que le resulte útil a Frankl el concepto-límite de “supersignificado”.

Para determinar la relación que existe entre dimensión humana y dimensión “ultrahumana”, se remite al siguiente ejemplo: se refiere a un mono al cual se le practica una inyección dolorosa para conseguir un suero capaz de sanar enfermedades graves. El mono no está en condiciones de entender las intenciones del hombre, porque no le es accesible el mundo de los significados y de los valores. De la misma manera, también el mundo humano es, por su parte, superado por un mundo no accesible al hombre. Su “supersignificado” solamente puede conferir al hombre un significado. Este paso a la dimensión “ultrahumana” puede realizarse solo en la fe. Y esto es garantizado ante el creciente reduccionismo psicoanalítico que ve en Dios nada más que una imagen del padre y en la religión no otra cosa que una neurosis obsesiva universal. Por esto la

logoterapia habla de “la voluntad en un significado último, que podría llamarse ‘supersignificado’, mientras que la fe religiosa, en último análisis, es fe en un significado superior, un acto de confianza radical en el supersignificado” (Frankl, 1949).

Y si la logoterapia, en cuanto psicoterapia obligada a la neutralidad, caracteriza el fenómeno de la creencia como fe con más capacidad de comprender el significado, de la misma manera la fe en Dios debe reservarse al estudio analítico-existencial de la experiencia del *Homo religiosus* (hombre religioso).

2.9. ANÁLISIS EXISTENCIAL DEL *HOMO RELIGIOSUS*

Punto de partida es el hecho de que “existen hombres capaces de vivir su vida también en otra dimensión”, más amplia (Frankl, 1987b). Estas personas viven las tareas de la existencia desde el punto de vista de la trascendencia. Esta experiencia es típica del *Homo religiosus*, que Frankl caracteriza como un hombre “consciente y responsable de su tiempo terrenal, que lo asume como don y como entrada en el conocimiento de Dios” (*Ibid*). Tal “dador de tarea” no es vivido como una instancia con las características de una cosa, sino más bien como una persona, y además divina.

Pero ¿cómo es posible hablar de la existencia de Dios? Frankl rechaza las llamadas pruebas de la existencia de Dios, en cuanto a su parecer a Dios no se llega por el camino óptico, es decir, con pruebas obtenidas del mundo visible. El camino hacia Dios es ontológico, en

el sentido de que el hombre se considera sustentado por un fundamento originario. Se trata de una necesidad metafísica del hombre, según la conocida frase de Pascal: “Tú no me buscarías si no me hubieras ya encontrado”. Tal necesidad metafísica de Dios es alcanzable no solamente en modo teórico, sino también emocional. “En el fondo de nuestro ser existe una nostalgia de tal manera inapagable que no se puede pensar en otra cosa más que en Dios” (Frankl, 1987a).

Tal nostalgia, sustentada por la autocomprensión del hombre como deseo, tiene relevancia metafísica, una dignidad ontológica. El hombre, por tanto, partiendo de la esfera de la emoción, puede hallar el acceso a Dios, el camino hacia la trascendencia. El único presupuesto es que esté preparado experiencialmente, que no reprima su necesidad metafísica.

Pero existe otro camino para llegar a Dios, y es el camino existencial. Este es documentado en la libre decisión de fe de cada individuo; por lo cual Dios no aparece como una necesidad lógica, sino como una posibilidad lógica. Por tanto, el hombre no puede ser obligado a tener fe, sino que debe solo lanzar “el peso de su propia existencia sobre el platillo de la balanza” de su decisión de fe, en cuanto “la fe no es un pensar, disminuido por la realidad del objeto pensado; ella es un pensar enriquecido por la existencia del sujeto que piensa” (*Ibid*).

Partiendo ahora del interrogante sobre la existencia de Dios, se pasa a la pregunta sobre la esencia de Dios,

sobre su ser. Frankl caracteriza la esencia de Dios como trascendencia absoluta y como absoluta intimidad. Es la paradoja de la copresencia temporal de una lejanía infinita y de una cercanía absoluta; esto no se puede superar sino dialécticamente.

Resulta claro que Dios no se puede demostrar con categorías de este mundo, en forma inmanente. Quien tiene sus propias convicciones religiosas no concluirá que existe el absoluto trascendente partiendo del mundo inmanente; más bien, como creyente, encontrará indicaciones separadas que dicen algo a su corazón y a la necesidad metafísica de su corazón. El absoluto, sin embargo, permanece en la trascendencia: no se deja encontrar como una realidad óptica a lo largo de un camino lógico, sino que es dado solo como fruto de una búsqueda. Por tanto, se deduce que la única gran verdad de la fe está en la veracidad del creer; es decir, la veracidad en que se realiza la fe y se vive como vida.

Pero ¿cómo es posible hablar de la existencia de Dios y, por tanto, de su bondad, si no se le puede descubrir ópticamente? En efecto, si Dios es absolutamente inconmensurable frente a lo que es humano y temporal, todo lo que se diga de él vale solamente como una analogía. En este punto Frankl recurre al ejemplo de la sección áurea, de la cual se obtiene que lo que es más grande en lo pequeño, corresponde a lo más pequeño en lo grande. Por tanto, si el espíritu humano es esencialmente persona, el espíritu divino no es solo personal, sino más bien

“superpersonal”. A fin de cuentas, toda personificación de Dios es posible solo sobre la base de la esperanza y de la fe de que el hombre es imagen de Dios, imagen de la “superpersona”. Solo tal esperanza de la fe consiente al hombre religioso experimentar a Dios como Dios personal.

Los extremos entonces se apoyan sobre la tensión polar entre la absoluta trascendencia y la absoluta intimidad de Dios. Y solamente así se llega a un cambio dialéctico desde la trascendencia a la intimidad. En efecto, no obstante todo temor, el hombre puede decir su más íntimo TÚ solo a Dios absolutamente trascendente; porque como “la personalidad de una persona se revela por primera vez en el momento en el cual se le dice *tú*” (Frankl, 1987a), lo mismo vale para la “superpersona”. El análisis existencial de la experiencia religiosa percibe a Dios como un “TÚ-originario”. Es la oración que permite al espíritu humano hacer presente a Dios como un Tú. En efecto, ella “hace presente, concretiza y personifica a Dios como un Tú” (*Ibid*). Sin embargo, por ser la oración un acto exquisitamente humano, ella constituye una mirada momentánea, instantánea sobre Dios, que necesita de una mayor permanencia. Toca al símbolo ejercer ese rol, en cuanto

en el símbolo el acto de hacer presente a Dios puede siempre ser renovado y rejuvenecido. Mientras, en efecto, la oración se coloca en el nivel de la intimidad con la trascendencia, el símbolo supera la transitoriedad del contemporáneo.

Y a través de su contenido inmanente es posible irse constantemente al objeto trascendente. (Frankl, 1987a)

Único presupuesto es que ese contenido inmanente quede permeable, es decir, deje transparentar el objeto trascendente. El símbolo, por tanto, no debe nunca tomarse en sentido literal y textual: solo así el absoluto no viene alcanzado “con” el símbolo, sino “en” el símbolo. Sean los símbolos como los gestos, nacen de una necesidad del hombre y están profundamente arraigados en él.

Las formas simbólicas manifiestan su función de manera particular en las tradiciones confesionales. En efecto, estas sirven a que el entusiasmo religioso del hombre no quede en lo nebuloso, no navegue en la vaguedad, no se desvanezca en lo ilimitado. “El entusiasmo religioso, inicialmente sin forma alguna, quiere desembocar en el lecho del río ya formado por la religiosidad transmitida, sin la cual él es amenazado por la falta de forma expresiva” (Frankl, 1949). La religiosidad y la confesión de la fe proceden juntas, en cuanto la tradición religiosa ofrece al hombre religioso el lenguaje con el cual expresar la propia religiosidad.

Por otro lado, Frankl pone en guardia contra el peligro de una rígida confesionalidad. El contenido religioso de una confesión, en efecto, no puede nunca coagularse en la forma, no puede fijarse en una expresión dogmática inmutable y en formas rituales fijas. He aquí por qué se opone a las pequeñeces confesionales. Más bien, invita a tomar en consideración el hecho de que cada una de las

confesiones religiosas convergen de alguna manera en un mismo hecho originario que, sin embargo, no puede disolverse en una religión general de la humanidad. Esto tendría como consecuencia una religiosidad artificial. Las diferencias confesionales son necesarias al hombre, porque le indican a cada persona el camino que debe seguir para alcanzar la meta común. Y esto implica tolerancia y comprensión mutua.

La fe debe ser sólida, pero no rígida. “Una fe rígida crea fanáticos, mientras una fe sólida hace personas tolerantes” (*Ibid*). He aquí la necesidad de “una religiosidad profundamente personalizada, partiendo de la cual cada uno descubrirá las palabras más íntimas, más personales, más originales para dirigirse a Dios” (Frankl, 1949). Obviamente el lenguaje original de la religiosidad personalizada estará siempre en estrecha relación con las tradiciones confesionales de cada persona; al mismo tiempo, luchará contra cualquier pretensión de absolutizar, porque el hombre, psicológicamente según Frankl, puede llegar hasta el único Dios a través de la mediación de cualquier religión.

En este punto, es necesario interrogarse sobre en qué fundamentos se apoya el análisis existencial del hombre religioso, el análisis de su experiencia religiosa, para responder a una pregunta que remite a sus implicancias antropológicas.

La respuesta es doble.

Está muy claro que la autotranscendencia constituye una característica de la existencia humana. Para que una antropología pueda captar la esencia del hombre, no debe poner al hombre en el centro, es decir, no debe interpretar al hombre partiendo de él mismo, haciéndolo medida de sí mismo. Una antropología de este tipo, que se obstina en la inmanencia humana, se vuelve rígida y cae en el antropologismo. El estudio del hombre debe superar el ámbito de la inmanencia e incluir sea la trascendencia, sea la apertura hacia ella.

Esta perspectiva es central en la óptica frankliana. El hombre no puede ser medida de sí mismo; él debe medirse solo en el absoluto, en el valor absoluto, en Dios –sin, por esto, medirse “con” él; solo partiendo del absoluto, lo relativo se relativiza–. Esto aparece en forma significativa en el caso de la responsabilidad humana que, como fenómeno humano, expresa un renovado enlace con un orden superior. En la perspectiva del análisis existencial, sucede que

mediante la inserción de la trascendencia en la concepción del hombre, se establece una imagen del hombre que le rinde debida justicia, en cuanto en ella los lineamentos esenciales son trazados por lo trascendente. Una auténtica visión esencial del hombre elimina no solo el marco de su actuar, sino también el de su inmanencia, porque la imagen del hombre no es completa si se mira solo en el marco de su inmanencia. O el hombre se entiende como

imagen de Dios, o se degrada en la caricatura de sí mismo.
(Frankl, 1987a)

El segundo fundamento para insertar la experiencia religiosa en el análisis existencial es de carácter terapéutico y profiláctico. La vivencia religiosa, según Frankl, proyecta la experiencia que el hombre hace de su propia fragmentariedad y de su propia relatividad sobre un fondo absoluto, es decir, el hombre experimenta su propio “ser-relacionado” con el absoluto. En concreto, él vive la seguridad, su seguridad en absoluto, y con esto mismo en el escondimiento y en lo absoluto. La experiencia de tal seguridad puede ayudar al hombre religioso a superar las fatales situaciones límite. Esto, a primera vista, parece paradójico; sin embargo, justamente esta paradoja caracteriza la vivencia religiosa. Si el hombre está orientado hacia la trascendencia, y su esencia puede ser comprendida solamente a partir de ella, nace otra cuestión: ¿qué tipo de relación con la trascendencia se instaaura, si no se la vive en forma consciente?

2.10. LA RELIGIOSIDAD INCONSCIENTE

El análisis existencial nos ha señalado que el ser humano se caracteriza por su ser consciente y por su ser responsable. El profundo anclaje de la conciencia y de la responsabilidad se revela ahora gracia al descubrimiento del inconsciente espiritual, visto como el lugar en el cual se toman las decisiones existenciales. Al lado de la responsabilidad

consciente, emerge también una responsabilidad inconsciente.

Partiendo de esta realidad, Frankl establece que en el interior de la espiritualidad inconsciente del hombre está presente también una religiosidad inconsciente, “en el sentido de una relación inconsciente con Dios, una relación con la trascendencia que resulta inmanente en el hombre, aunque demasiado a menudo todavía latente” (Frankl, 1949). Tal religiosidad inconsciente permite intuir el Tú trascendente detrás del yo inmanente; de esto resulta que el inconsciente espiritual se abre como inconsciente trascendente.

La fe inconsciente del hombre significaría que Dios es comprendido por nosotros siempre en forma inconsciente, y que nosotros tenemos siempre una relación intencional, aunque inconsciente, con Dios. Esta es la razón por la cual señalamos a este Dios como el Dios inconsciente (*Ibid*).

Obviamente ese Dios inconsciente no debe de ninguna manera ser mal entendido como que él mismo fuera inconsciente; se subraya, más bien, que la relación entre el hombre y Dios puede a menudo quedar en el nivel inconsciente, reprimido, escondido y, por tanto, Dios puede también quedar “inconsciente” en el hombre.

En este punto Frankl pone en guardia frente a las falsas conclusiones a que se puede llegar con respecto a la formulación “el Dios inconsciente”. La afirmación del “Dios inconsciente” no se debe interpretar en un sentido panteístico, porque, aunque el hombre lleve consigo

una religiosidad inconsciente, esto no significa que el inconsciente tenga la aureola de lo divino. De la misma manera, se debe tener presente que el conocimiento de Dios no es igual a una presunta omnisciencia del inconsciente, como lo hace una precipitada metafísica. Además, hay que subrayar que el inconsciente –la relación inconsciente con Dios– no es algo impersonal, ligado al Ello. Es justamente en esta indebida igualdad que Frankl descubre el fundamental error de C. G. Jung, al cual, sin embargo, le reconoce el mérito de haber individuado el aspecto religioso del inconsciente. Esto no quita que él haya ubicado la religiosidad inconsciente en la esfera del Ello. Y, haciendo esto, colocó en modo equivocado el “Dios inconsciente”. Jung, según Frankl, mientras ubica la religiosidad en la esfera del Ello relacionándola con los arquetipos religiosos del inconsciente colectivo, descuida el hecho de que la dimensión religiosa se coloca en el ámbito de la responsabilidad y de la capacidad de decisión del Yo. De esto se deduce que la religiosidad inconsciente es vista como un acontecimiento arquetípico en el hombre, y de esto resulta que el hombre estaría fundamentalmente “empujado” hacia la religiosidad.

En contraposición a Jung, que le asigna a la religiosidad un carácter impulsivo, Frankl afirma con convicción su carácter decisional: la religiosidad, aunque inconsciente, pertenece a la esfera de las decisiones más personales. Y no pudiendo asignarse a la impulsividad psicofísica, quiere

decir que entra en el ámbito de la existencia espiritual (inconsciente).

Somos de la idea de que la religiosidad inconsciente emerge del núcleo del hombre, de la persona misma (y en este sentido realmente “existe”), con tal de que no quede latente en la profundidad de la persona, en el inconsciente espiritual, como religiosidad reprimida. (Frankl, 1949)

Si la religiosidad es un fenómeno específicamente humano, cabe la pregunta: ¿cómo es que hay hombres que se deciden conscientemente en contra de Dios, es decir, que son conscientemente irreligiosos? Para contestar, Frankl usa una comparación. Cuando la cumbre de una montaña se ha vuelto invisible, porque la cubrió la neblina, el andinista no se atreve aventurarse a seguir subiendo, aunque esté muy cerca de la cumbre. Para él “el terreno seguro bajo sus pies” es preferible al riesgo de la incertidumbre. De la misma manera, “solamente el hombre religioso es capaz de correr semejante riesgo” (*Ibid*).

Pero Frankl da un paso más en su crítica al pensamiento de Jung y contradice la perspectiva de las imágenes arquetípicas innatas, recibidas por herencia. El carácter espiritual existencial de la religiosidad inconsciente no permite considerarlas como algo innato. Las imágenes religiosas, a su parecer, son asumidas de la tradicional cultura religiosa, y por tanto se revisten de formas confesionales ya encontradas, más bien que ofrecidas por los arquetipos innatos. Por tanto, es inaceptable la dependencia analítica, establecida por Jung, entre la

“mitología arcaica” y los “datos experienciales inconscientes religiosos”, en cuanto ellos “coinciden simplemente con queridas y viejas imágenes de los días de la infancia” (*Ibid*).

El análisis existencial frankliano se opone también a la interpretación que da el psicoanálisis de la religión. En efecto, si Freud ve la religión como una neurosis obsesiva de la humanidad, Frankl retuerce tal afirmación y sostiene que, en algunos casos, “la neurosis obsesiva es la religiosidad psíquicamente enferma” (*Ibid*). A partir de una interpretación analítico-existencial de los sueños, subraya como a veces “hombres que se manifiestan no-religiosos presentan sueños con contenido religioso muy claro” (*Ibid*). Y esto se explica por la existencia de una religiosidad inconsciente o reprimida. Pero analizando también pacientes con síntomas neuróticos, ha sido posible, para Frankl, descubrir que, no raramente, su relación con la trascendencia está trastornada, su relación con la trascendencia está reprimida. Tal trascendencia reprimida se expresa a veces en una “inquietud del corazón” con los síntomas de una neurosis, por lo cual Frankl puede concluir que “se podría en no pocos casos decir que en la existencia neurótica la falta de su trascendencia se venga por sí misma” (*Ibid*).

2.II. “LA CURA MÉDICA DEL ALMA”

Con el concepto de “cura médica del alma” Frankl concretiza el deseo de la logoterapia, y en particular del análisis existencial, de ofrecer un suplemento a la psicoterapia que

“en sentido estricto quiere ser una técnica de confesión terrenal (laical)”. Esto, sin caer en el fácil equívoco de interpretar la logoterapia como un sustituto de la religión, y por tanto del acompañamiento espiritual que queda en la competencia específica del sacerdote. Entonces ¿cómo interpretar “la cura médica del alma”?

Para clarificar el concepto, Frankl parte de la constatación de que en la práctica clínica un número siempre mayor de pacientes pide una consulta por problemas personales, existenciales. Frankl cita a H. J. Weitbrecht recordando que

guste o no, el hombre hoy le pide al médico no solamente recetas y remedios, sino también que lo aconseje en las angustias de su vida... Y la situación no se puede cambiar: en los momentos de necesidad el hombre en gran parte no busca al sacerdote, sino al médico terapeuta en el cual espera hallar un experto en los problemas de la vida. (Frankl, 1987b)

Frente a esta exigencia, ¿cómo hacer para que el psicólogo o el psiquiatra no influya en el cliente con su visión del mundo y de la realidad? Como médico, está obligado a una absoluta neutralidad. Pero en su manera de actuar siempre estará orientado por convicciones y valores. Y a menudo se halla en la obligación de tomar posiciones frente a las decisiones tomadas por el cliente y que involucran una visión de la vida: piénsese, por ejemplo, en los casos de eutanasia o de intento de suicidio. Son estos los momentos en que aparece con todo su dramatismo la tensión entre la

exigencia de evitar cualquier influjo personal y el propio y también personal cuadro de valores.

Para Frankl, el dilema se puede resolver de la siguiente manera. Si ser hombre quiere decir ser consciente del propio ser responsable, resulta fundamental el camino para llevar al hombre a tomar conciencia de su propio ser responsable. De esto brota que la responsabilidad representa un “concepto formal ético”, que no contiene determinaciones de contenido. Pertenece a la libre decisión del hombre (“delante de quién” y “por qué” ser responsable) expresar una valoración, y nada y nadie se lo debe impedir. En el análisis existencial queda la posibilidad de favorecer o la toma de conciencia del proceso de valoración o la confrontación con “lo que es bueno”. Una forma particular de ayuda está en la que se llama “ayuda extrema”, por medio de la cual se hacen surgir las posibilidades de significado encerradas también en el sufrimiento. Como ya se dijo, Frankl considera el sufrimiento auténtico como la más alta posibilidad de realizar un significado. Y es este el terreno privilegiado para la “cura médica del alma”, es decir, cuando en la imposibilidad de mejorarse o de suavizar el dolor, no queda otra cosa más que “proporcionar consuelo”.

Y está claro también el rol que el psicólogo o psiquiatra desarrolla, como “pastor de almas”, para cada hombre, religioso o no, que desespere de su propia vida y dude realizar el sentido; siempre, sin embargo, con el constante

cuidado de no moralizar, porque “el significado no puede darse: debe ser hallado” (Frankl, 1977).

De todos modos, este ejercicio terapéutico es sustancialmente diferente del ministerio presbiteral. Y la definición de los límites resulta particularmente significativa si se toma en examen el modo como el análisis existencial concibe la religiosidad inconsciente del hombre. La logoterapia, en efecto, está obligada a una actitud neutral sea delante del *Homo religiosus* como del *Homo irreligiosus*. Frankl reconoce que la dimensión en la cual avanza el hombre religioso es más alta y más comprensiva en relación con la dimensión en que se mueve la psicoterapia. Sin embargo, insiste en que solo el creyente puede realizar este paso ulterior.

De esto queda claro que la religiosidad y la religión no se deben nunca tomar como un medio para alcanzar un fin terapéutico. Y si la religión, con base en sus efectos, manifiesta cierta eficacia desde el punto de vista terapéutico, esto no quita que su finalidad es siempre la salvación del hombre, así como la finalidad de la psicoterapia es el mejoramiento síquico de la persona. “Cualquier contaminación de estas dos esferas, que en los efectos se sobreponen, mientras en la intención están del todo separadas, se debe rechazar por principio” (Frankl, 1949).

Sin embargo, si “la cura médica del alma” y “el acompañamiento sacerdotal” han sido bien delimitados, esto no quita que, desde su propio punto de vista específico, estén llamados a la cooperación y tolerancia recíprocas.

En ningún caso debe haber un choque frontal. Esto quiere decir que frente a problemas de carácter religioso el médico está obligado a una tolerancia incondicionada. Y la misma obligación le corresponde al psicólogo o psiquiatra que sea personalmente creyente. A lo sumo, podrá acoger la manifestación espontánea de la religiosidad auténtica, en la cual como creyente está muy interesado; y también, si fuera oportuno, hacer referencia a esta en el curso de la psicoterapia. De todos modos, esto le será mucho más fácil “si, siendo él mismo religioso, estará convencido desde el comienzo de la religiosidad latente que existe también en los hombres aparentemente irreligiosos” (*Ibid*).

2.12. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Una reflexión sobre las relaciones que existen entre la logoterapia y la teología, sobre todo en el nivel antropológico, ha sido realizada por Uwe Böschmeyer. En su estudio comparativo se declara impresionado “por las idénticas afirmaciones sobre lo que hay de humano en el hombre: que el amor es la manera personal de ser del hombre; que la libertad contiene un doble aspecto (“libre de” y “libre para”); que la libertad se realiza en la responsabilidad” (Böschmeyer, 1977). Sin embargo, realísticamente él distingue “significativas diferencias en la fundación de la imagen del hombre” (*Ibid*). En efecto, mientras el análisis existencial de la logoterapia describe al hombre “desde abajo” hacia arriba, la teología considera las realidades de la vida humana partiendo “desde arriba” hacia abajo,

es decir, desde las relaciones personales entre Dios y el hombre por medio de la comunión fundante con Cristo.

Pero estas afirmaciones divergentes sobre la antropología conducen a una fecunda confrontación, con tal de que se garantice la interdisciplinariedad del diálogo. Las premisas técnico-científicas de la psicoterapia y de la teología son profundamente diferentes y es necesario que sean respetadas. Muy oportunamente, Böschmeyer critica a Dieter Wyss por subordinar el concepto de persona dado por el análisis existencial, a la imagen del hombre de la teología católica; esta opinión podría originar una peligrosa e injustificada contraposición. En efecto, el hombre sería mirado solo desde el ángulo visual de Dios y cualquier posibilidad de búsqueda autónoma de significado resultaría ilusoria. No habría así ninguna posibilidad de diálogo interdisciplinar y el acento se pondría solamente sobre los criterios teológicos unilaterales para la formación de un juicio.

Muy diferente es la perspectiva de Frankl: su antropología analítico-existencial, que integra aspectos ontológicos y personalísticos, es estudiada en sentido filosófico y el resultado de sus investigaciones no se deben juzgar con criterios teológicos.

¿De qué modo llegar a una base común para el diálogo? Böschmeyer clarifica el problema con un ejemplo. La logoterapia puede hacer afirmaciones sobre los condicionamientos de la culpabilidad humana, y considerar la “fragilidad” de la existencia, pero no puede

de ninguna manera hacer afirmaciones desde el punto de vista teológico, y por tanto no puede hablar de las causas de la culpabilidad humana encontrándolas en la “ruptura entre Dios y el hombre”, ni tampoco puede señalar las posibilidades para su superación. La relación Dios-hombre es competencia única de la teología; la antropología logoterapéutica se interesa solamente en la autotranscendencia del hombre.

Esto significa que desde el punto de vista teológico los resultados del análisis existencial deben quedar convincentes y significativos en su ámbito. Si el análisis existencial hiciera afirmaciones teológicas sobre las relaciones Dios-hombre, pasaría más allá de sus límites metodológicos. Solo quedando en el interior de su propio método estas afirmaciones conservan fuerza y valor. (Böschemeyer, 1977)

También el concepto de libertad es terreno de búsqueda interdisciplinar. Sea la logoterapia como la teología, la describen como una característica de la existencia humana y la ven orientada hacia la responsabilidad, hacia el don de sí a otra persona, hacia una tarea específica. Sin embargo, el análisis existencial debe detenerse, “si en el procedimiento terapéutico, ‘abrió los ojos’ al hombre y este puede nuevamente ver y ponerse más allá de sí mismo” (Böschemeyer, 1977); mientras que la teología puede mostrar al hombre hacia dónde va a la trascendencia, aun reservando siempre a cada persona la decisión en tal respecto.

En uno de sus estudios, el teólogo Hans Küng reconoce a Frankl el mérito de haber subrayado la urgencia de que la psicología se enfrente con los problemas espirituales, en particular con el problema del sentido y, en último análisis, con el mismo problema de Dios; y, por lo tanto, no evite confrontarse con la teología. Sin embargo, refiriéndose al problema de la religiosidad inconsciente, hace la siguiente observación:

¿Se puede realmente concluir que, a partir de lo “concreto”, es posible llegar a la “capacidad trascendental” de la conciencia?, ¿de la voz de la conciencia a una instancia “extrahumana”, y nada menos que a “una especie de ser personal”, a un “Dios inconsciente”? De esta posición religiosa ¿acaso no juzga Frankl con demasiada superficialidad a los “hombres irreligiosos” y su “soberbia”? Donde Fromm permanece demasiado reservado en una psicología negativa, Frankl se mueve con demasiada pasión hacia una teología positiva. Y donde Freud ve solo instintos, más aún sexo, Frankl ve ya aparecer lo espiritual, más aún lo religioso... (Küng, 1978)

Pero la cosa no es como lo dice Küng: la religiosidad para Frankl es la experiencia de la fragmentariedad y de la relatividad sobre el fondo de lo absoluto; un absoluto que, sin embargo, no puede ser captado ni descrito, porque se esconde en la trascendencia. Escribe Frankl:

¿Qué es el sentimiento de seguridad? Y si para la búsqueda científica no existe la realidad encontrada (ella permanece siempre en la trascendencia), ¡sin embargo para la persona que busca existe la realidad buscada! Y en tal modo es verdad

que esta realidad buscada es “dada” a quien la busca, no en su naturaleza y calidad (como algo encontrado), sino en su existir puro, en el hecho de existir. Así la intencionalidad quiebra los límites de la inmanencia y, sin embargo, se detiene delante de la trascendencia. En último análisis, era esta la “conclusión extrema” de la fenomenología: detenerse delante del acto intencional como instancia última. Así también, para el hombre religioso Dios es siempre trascendente, pero también perennemente objeto de su intención. (Frankl, 1987b)

Él, en efecto, es el siempre silencioso, pero también el siempre invocado; es el más pronunciable, pero el ya pronunciado.

Un último paso es posible para Frankl, concretar la intencionalidad de la inmanencia:

Mientras existo, existo en la perspectiva de los valores y de los significados; mientras existo en la perspectiva de los significados y de los valores, existo para algo que necesariamente me supera en valor, por algo que esencialmente es de rango superior a mi propio ser. En otras palabras, yo existo dirigido hacia algo, que no puede ser un “Algo”, sino que debe ser un “Alguien”, una persona y, porque trasciende mi persona, debe ser una “superpersona”. Se puede decir con una sola frase: mientras existo, existo siempre para Dios. (Frankl, 1987a)

SEGUNDA PARTE: DESARROLLO E INTERVENCIONES PEDAGÓGICAS DE LA RELIGIOSIDAD

1. El origen de la religiosidad

Sobre el origen de la religiosidad hay, entre los autores, fundamentalmente, tres posturas:

1.1. LAS HIPÓTESIS INNATISTAS

Las defienden Clavier, Montessori y otros. Para estos, el hombre nace con la idea de Dios en la propia mente. Sin embargo, tradicionalmente se ha estimado que el hombre nace *“tamquam tabula rasa”*, es decir, como una pizarra blanca sin nada escrito en ella. Por tanto, la idea de Dios es adquirida.

1.2. LAS HIPÓTESIS DERIVACIONISTAS

Las desarrollan Bergen, De la Vissiere, Gessel (1959), Hurlock y otros. Según estos autores la idea de Dios se deriva de la inquietud de los “porqués”, cuando el niño comienza a preguntarse sobre el origen del mundo, de las cosas y de sí mismo.

Al respecto, son interesantes los estudios de Bergen y De la Vissiere realizados con niños alejados de la educación

religiosa; ellos hacen preguntas sobre el origen de los seres vivos y preguntan quién dirige el mundo.

También se suelen citar los estudios de Gallo efectuados con niños sordomudos y, por tanto, poco influenciados por el ambiente.

Parecidos a los estudios de Gallo son los de James hechos con el joven sordomudo Ballard, de 8 años. Este niño preguntaba quién gobernaba el sol y la luna.

1.3. LAS HIPÓTESIS DE LAS RELACIONES PADRES-HIJOS

Esta interpretación atribuye la religiosidad a las experiencias familiares. Podemos citar a los siguientes autores: Freud, Philip, Bovet, Gemelli, Clark, Dacquino, quienes afirman que la religiosidad humana tiene su punto de partida en las relaciones profundas de los padres con sus hijos. Freud, sin embargo, toma solamente en cuenta la relación con el padre en el conocido mito del complejo de Edipo.

Presentamos brevemente las conclusiones de estos trabajos. Seguimos especialmente el pensamiento de Godin (1965) y Dacquino (1982).

La primera hipótesis es que la religiosidad nace del *eros*. Es decir, se parte del hecho de que en el ser humano existe una poderosa tendencia a la unión y a la armonía profunda (Dacquino, 1982, en Borello, 1999). En el seno materno, el ser humano tiene cabalmente una experiencia de perfecta unión o comunión, de perfecta armonía, por la cual no le falta nada de lo que necesita. A través del

cordón umbilical la madre satisface todas las necesidades del hijo, y se establece un diálogo hormonal por el cual el hijo pide a la madre las sustancias que le hacen falta para su desarrollo. Es la etapa más feliz de la vida del ser humano. Esta experiencia se graba en el subconsciente de la persona e influye en ella durante toda su vida.

Esta experiencia sería “el centro germinativo de la religiosidad”. En el recién nacido existe ya el deseo de unión y armonía profunda, que todo ser humano busca, en definitiva, durante toda la vida, con una tendencia y un dinamismo repletos de esperanza (Borello, 1999).
Afirma Dacquino:

El hombre desde la infancia tiene una necesidad inconsciente de religiosidad. En efecto, en el tratamiento psicoanalítico aflora siempre en todo paciente una dimensión religiosa. Todavía no hemos encontrado a ninguna persona que sea emotivamente muda ante la religiosidad. (1982)

Al respecto, podemos encontrar en la Biblia puntos de contacto con esta hipótesis. Valgan las siguientes citas.

En el vientre materno ya me apoyaba en ti; en el seno tú me sostenías; siempre he confiado en ti... no me rechaces ahora en la vejez. (Sal 70)

El Señor me llamó desde el seno de mi madre; cuando aún estaba yo en el seno materno pronunció mi nombre. (Is 49:16)

Tú eres quien me sacó del vientre; me tenías confiado en los pechos de mi madre; desde el seno pasé a tus manos, desde el vientre materno tú eres mi Dios. No te quedes lejos, que el peligro está cerca y nadie me socorre. (Sal 21)

El Concilio Vaticano II afirma: “La razón de ser más alta del hombre consiste en su vocación a la comunión con Dios” (GS, #19).

En la estructuración de la religiosidad juegan un papel preponderante tanto la madre como el padre, ambos. Veremos los roles de cada uno de ellos.

El rol materno

La madre no es solamente fuente de estímulos religiosos u objeto de introyección, sino que representa a nivel simbólico el primer momento estructurado de una disponibilidad inconsciente para la religiosidad. (Dacquino, 1982)

Ella representa el objeto absoluto de satisfacción, de unión y armonía profunda de la psique. El niño adquiere estas experiencias en el seno materno, en la succión de la leche, en el contacto con el cuerpo materno, por las atenciones y cuidados corporales de la madre con el niño.

La imagen materna asume el significado de un llamado religioso, por la cual el objeto materno se vuelve el primer y fundamental momento de la experiencia religiosa para el EROS infantil. (Dacquino, 1982)

El rol paterno

Godin, Hallez, Vergote, Strunk y Dacquino afirman que ambas imágenes parentales son las que van configurando la experiencia de Dios o la experiencia religiosa. Estos autores abandonan la opinión de Freud, quien piensa que solamente la figura paterna y en su aspecto negativo –en el sentido de la culpa– es la que provoca la imagen de Dios que nos forjamos, por sublimación.

El padre tiene un rol complementario con la madre en la producción de la experiencia religiosa y en la imagen de Dios. El padre y la madre juntos son para el niño la fuente y el origen de su vida y, por tanto, son la realización del Dios creador.

Si la madre acentúa el aspecto de satisfacción y comunión, del padre proviene más bien el aspecto objetivante, como principio de la realidad, de la explicación de ella, de la racionalidad, de la capacidad o potencia, del aspecto creador (Borello, 1999). El padre rompe la simbiosis o el diálogo madre-hijo. Hace salir al niño de su “egocentrismo” para que se proyecte hacia fuera de sí, hacia el mundo. Despierta su iniciativa y creatividad.

Para una equilibrada experiencia de Dios se necesitan ambas personas, el papá y la mamá. Cada una encarna un aspecto de Dios. A veces en los niños prevalece uno de los padres en la imagen que se hacen de Dios. Esto se puede detectar en los dibujos infantiles: muchos niños dibujan a Dios como padre, pero otros lo dibujan como madre.

Algunos estudios sociológicos sobre religiosidad popular señalan que en Chile la madre tiene entre los niños una mejor imagen que el padre. Esto sirve de base también para explicar la extendida devoción a la Virgen que se tiene en América Latina. La Virgen María es la imagen femenina de Dios. Es manifestación del “rostro femenino de Dios”, como lo llama Juan Pablo II. El psicólogo Diego García señala que en Chile el padre es “guaguatero”, pero que cuando el niño crece, le molesta y rompe fácilmente su diálogo con él. El niño repite una que otra vez su diálogo con el papá, pero al advertir que este no está dispuesto hacia él, se aleja de su padre.

De este modo se constata el enorme peso que tienen las relaciones entre los padres y las madres con sus hijos en la formación religiosa de los niños y en la imagen que estos se forman de Dios.

2. La religiosidad del párvulo y su educación

2.1. EL PÁRVULO HACE EXPERIENCIAS

En este punto de la reflexión nos van a ayudar Hélène Chiasson, Bovety Vergote.

En el capítulo anterior veíamos, con Dacquino, que la experiencia de comunión con la madre es el centro germinativo de la experiencia religiosa. Esta experiencia vital sigue creciendo en la vida posnatal hasta producir actitudes religiosas y la imagen de Dios. Queremos saber cómo acontece esto.

El párvulo no tiene todavía conceptos abstractos, por tanto, en su conocimiento procede de lo real a lo real, de lo concreto a lo concreto, de una experiencia a otra experiencia siempre más compleja. También en el campo religioso se va forjando la idea de Dios a partir del contacto inmediato que tiene con sus padres y educadores. Las primeras experiencias que hace de sus padres o educadores se pueden resumir en la forma en que los percibe:

- ▶ sus padres son personas altas de estatura;
- ▶ sus padres le resuelven todas sus dificultades, todos sus problemas y, por lo tanto, son poderosos;
- ▶ responden a todas sus preguntas y por eso son sabios;

- ▶ sus padres son amor, porque lo quieren y cuidan.

Para el párvulo, los padres son dioses; son altísimos, todopoderosos, infinitamente sabios y amantísimos. Descubre así las cualidades de Dios.

La Biblia nos dice que Dios es el Altísimo, el “*Shaddai*”, es decir, el Dios de las cumbres, de las alturas, de las montañas. Nos dice también que Dios es todopoderoso e infinitamente sabio. Especialmente nos dice que “Dios es amor”.

A medida que el niño va descubriendo que sus padres son limitados, va desmitificando la imagen que tiene de ellos como dioses. Es una dolorosa frustración. Una sana educación religiosa es útil para lograr compensar los efectos de la frustración: lo que les falta a los padres lo proyecta en Dios. Así, a través de la experiencia con sus padres y mayores, el párvulo ha adquirido una experiencia de Dios.

El siguiente gráfico expresa que la línea vertical de los padres y de Dios es la línea de la trascendencia, de los valores absolutos.



Al mismo tiempo, el niño hace otras experiencias: son sus encuentros con los hermanos o los compañeritos del jardín infantil. Descubre así las relaciones de la fraternidad y de la igualdad, representadas con la línea horizontal, es decir la línea de la inmanencia.

También esto tiene que ver con la religiosidad. Hay niños que, por sus malas experiencias con los padres, han perdido el concepto de trascendencia en sus vidas. Sin embargo, desde el punto de vista catequístico, es posible reactivar esa dimensión perdida. En efecto, Cristo, el Hijo de Dios, se hizo hombre, es decir, hermano nuestro; esto significa que a Dios no se le encuentra solamente en la dimensión trascendente, sino también en la dimensión de la inmanencia, de la fraternidad y de la igualdad. Dios es siempre a la vez trascendente e inmanente.

Hay otra relación que el párvulo descubre a su alrededor: hace experiencias con las cosas que lo rodean,

objetos, vegetales, animales, en una palabra, el mundo que intenta poseer y dominar. Tenemos así que nuestro pequeño aventurero ha descubierto cuatro relaciones humanas fundamentales: una relación consigo mismo, una relación de filiación, una relación de fraternidad y una relación de señorío sobre el mundo. (El gráfico nos ha ayudado a fijar estos conceptos).

Queda claro que cualquier percance sufrido por el párvulo en sus relaciones fundamentales, especialmente con los padres, incide en su religiosidad y en la imagen que se va formando de Dios. Esto exigirá del catequista una atención especial.

2.2. LOS PADRES, EL PÁRVULO Y DIOS

En la educación religiosa del párvulo los padres desempeñan un triple rol: son signos de Dios, son testigos de Dios y son anunciadores de Dios. Algo parecido le compete a todo educador cristiano. Veámoslo por partes.

2.2.1. LOS PADRES SON SIGNOS DE DIOS

De lo anterior es fácil deducir que para el párvulo los padres son *signos* de Dios. Los niños se forjan la imagen de Dios por las relaciones que los padres establecen con ellos.

Catequísticamente, se puede decir que se realiza lo que el Génesis señala en sentido más amplio: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios los creó. Macho

y hembra los creó” (Gn 1:26). La pareja humana es para el niño la imagen más cercana de Dios.

Vergote (1983) establece una distinción de mucha importancia para la religiosidad, cuando hace la diferencia entre:

- ▶ imagen recuerdo
- ▶ imagen símbolo

Hay muchas personas que no logran pasar de la imagen *recuerdo* que tienen de sus padres, a la imagen *símbolo* de los mismos. La imagen recuerdo lleva consigo todas las experiencias que se han tenido con los padres, experiencias buenas y experiencias malas o dolorosas. Muchas personas aplican a Dios esta imagen recuerdo de sus padres. Por tanto, los conflictos que han tenido con ellos los imputan inconscientemente a Dios. De ahí nacen sus problemas religiosos en sus relaciones con Dios. Una vez, en un grupo de catequesis una señora exclamó con angustia: “Ya sé que Dios es bueno, pero yo no lo siento así”. Había tenido conflictos graves con sus padres. Ella tenía claro el concepto de Dios, pero su bloqueo estaba en el ámbito afectivo.

Resulta importante para la religiosidad pasar de la imagen recuerdo de los padres a la imagen símbolo antes de aplicarla a Dios. Dios es como nuestros padres, pero solamente en forma simbólica. Dios no tiene conflictos con nosotros ni las limitaciones y defectos de nuestros padres. “Dios es amor” (1 Jn 4:8). En este sentido, es interesante lo

que escribió un niño en su cuaderno de catequesis: “Dios es para mí el padre que yo quisiera tener”.

Algunas citas bíblicas que pueden ayudar:

- ▶ “¿Se olvida acaso una madre de su hijo, hasta el punto de no conmoverse del hijo de sus entrañas? Pues, aunque una madre se olvidara de su hijo, yo jamás te olvidaré” (Is 49:15).
- ▶ “Como una madre consuela a su hijo, así yo los consolaré a ustedes” (Is 66:13).
- ▶ “Si mi padre y mi madre me abandonan, el Señor me recogerá” (Sal 26).

2.2.2. LOS PADRES SON TESTIGOS DE DIOS

Hay otro hecho psicológico en el niño que hace que los padres sean también testigos de Dios. Nos referimos a la empatía. Por ella el niño vivencia y hace propios los sentimientos y las actitudes, especialmente emocionales, de quienes lo rodean. En un primer momento, funciona por el binomio madre-hijo. Posteriormente, también por el padre y por los hermanos u otros parientes cercanos, abuelos y tíos.

En vista, pues, de la empatía tan predominante en el párvulo, son decidoras las actitudes religiosas de los padres. En este sentido, afirmamos que los padres son *testigos* de Dios. La actitud filial que los padres tienen para con Dios se vuelve empática para la educación del

párvulo, como hijo del Padre celestial. Esta actitud filial se expresa especialmente de dos maneras:

- ▶ por la oración que agradece, que se maravilla o pide lo que necesita;
- ▶ por la actitud humilde, creatural, en tensión continua, que quiere perfeccionarse y mejorarse todos los días; que sabe pedir perdón cuando se ha equivocado.

Los padres no deben divinizarse; eso sería cerrar el camino al hijo hacia el Dios verdadero. Muy a menudo los padres quieren aparecer perfectos delante de sus hijos, pero esto es un engaño que sirve poco. Marcos Oraison afirma lo siguiente:

Si el niño percibe desde el principio a sus padres como seres que se *esfuerzan* en ser justos, y que por tanto reconocen lógicamente sus errores, se afianzará en él la confianza y sobre todo la posibilidad progresiva de avizorar la existencia de una justicia absoluta y viviente, de un orden realmente trascendente, o sea, de Dios. (1957)

El niño participa de la vida religiosa de la familia de la misma manera que participa de los sentimientos de alegría y dolor experimentados por los familiares. De esta manera, el niño se identifica con las diferentes actitudes y manifestaciones dirigidas a Dios, de las cuales es testigo. Las actitudes de respeto y recogimiento en la oración le harán captar que Dios es alguien real y muy grande. Cuenta Aragón (1965) que una niña de 4 años hacía morisquetas

mientras toda la familia se había puesto a rezar antes de comer. Al ver que nadie le hacía caso, sino que todos seguían en actitud de oración, ella también adoptó una actitud de seriedad y respeto.

2.2.3. LOS PADRES ANUNCIADORES DE DIOS

Los padres hablan de Dios a sus hijos, lo *anuncian*. Los psicólogos, sin embargo, advierten que esto no hay que hacerlo antes de los 3 años de edad. Así dice Gouin Décarie (1970): “Es inútil comenzar la instrucción religiosa del niño antes de los 3 años. Distinguimos aquí entre instrucción y educación religiosa; y es la instrucción la que creemos inútil impartir antes de haber llegado a cierta madurez intelectual y emotiva”.

Los padres deben evitar abusar de la credulidad del niño. Hay que ser siempre veraz al hablar de Dios; hay que evitar también infantilizar a Dios. Hay que hablarles del Dios viviente, altísimo y amantísimo. Los términos que hay que usar deben ser los siguientes: “Dios”, “el Señor”, “Jesús”, “el Señor Jesús”, “Cristo Jesús”.

Hay que cuidarse de abusar del término “Niño Jesús”; no es ni bíblico ni litúrgico. Por ejemplo, la liturgia de Navidad llama a Jesús: “Rey de reyes”; “Eres Príncipe desde tu nacimiento”; “Nace un niño que tiene sobre sus hombros el señorío” (Is 9:7). En realidad, el “Niño Jesús” no existe: hoy Jesús es el Cristo resucitado.

Ningún niño tiene como modelo a otro niño; él quiere ser adulto y toma como modelos suyos a los adultos. Cuando

el niño juega imita a los adultos, porque el dinamismo de su vida es lograr la madurez, es trascenderse. Por tanto, Jesús adulto es el modelo mejor también para el niño. Al hablar mucho del “Niño” Jesús, se le pone a la par del párvulo y puede perderse la idea del Dios altísimo. También se señala el riesgo de asociar a Cristo al sentimiento de proteccionismo que todo niño tiene frente a los bebés. Ya no es más Jesús que protege al niño, sino el niño que se vuelve protector de él.

En la presentación de Dios a los niños tiene mucha importancia la imagen que el mismo adulto tiene de Dios. Las palabras con las que hablamos de Dios provienen de la imagen que nosotros tenemos de él.

En el capítulo siguiente vamos a hablar de la verdadera imagen de Dios que debemos educar en el niño.

2.3. EL VERDADERO DIOS DEL PÁRVULO

La verdadera imagen de Dios que hay que presentar al párvulo debe tener tres características:

- ▶ el Dios viviente
- ▶ el Dios altísimo
- ▶ el Dios amantísimo

2.3.1. EL DIOS VIVIENTE

Se trata de despertar el encuentro personal entre Dios y el niño. Dios debe ser alguien para el niño. De la misma manera que descubre primero a la mamá, al papá, a los

hermanos, abuelos, tíos, así hay alguien invisible pero presente en la familia, a quien ella se dirige.

No hay que apelar solo a la imaginación del niño; Dios podría parecerle como una especie de héroe de fábula, irreal e inconsistente, más tarde objeto de rechazo. Hay que conducir al niño a representarse de un modo espiritual la presencia actual y viviente de Dios. Metodológicamente, se les puede pedir a los niños que cierren sus ojos e imaginen a la mamá: no la ven, sin embargo, existe, es real, aunque en ese momento no está visible. Algo análogo pasa con Dios.

El educador debe adoptar delante de Dios, espontáneamente, una actitud religiosa; se hablará de él y de Jesús en un clima de meditación y contemplación, más que con una actitud excesivamente explicativa, histórica o activa.

El brotar del diálogo entre Dios y el niño significa el punto de partida de una religión personal, viviente, realista, que no habrá que fingir, ni de la que se renegará en la edad adulta. Algunos juegos pueden ayudar a la iniciación del diálogo con Dios y a la oración; por ejemplo, el juego del teléfono: cuando se habla por teléfono a la persona no se la ve, sin embargo, ella escucha; algo parecido sucede cuando oramos.

2.3.2. EL DIOS ALTÍSIMO

El Dios altísimo o, como lo llama la Biblia, el “*Shaddai*”, es el Dios infinitamente sabio y poderoso, creador del universo, Señor del cielo y de la tierra, el Dios trascendente.

Es posible insertar este concepto de Dios en la capacidad de admiración tan propia del niño en esta edad. Se le puede llevar a la alabanza de Dios, a la adoración, al respeto (más que temor) de Dios.

2.3.3. EL DIOS AMANTÍSIMO

Es el tercer aspecto de la imagen de Dios que hay que educar en el párvulo. Dios es trascendente, pero al mismo tiempo es inmanente. El amor hace que la trascendencia de Dios entre en la inmanencia del hombre. En las palabras de Jesús encontramos siempre unidas las dos dimensiones: *“Padre nuestro* (es la inmanencia, por su amor de Padre), *que estás en el cielo”* (es la trascendencia).

Los mismos conceptos contienen otras expresiones como *“Padre todopoderoso”, “Padre omnipotente”*. Juan, al definir a Dios, dice que *“Dios es amor”*.

Hay que evitar los dos extremos: al *“dios bonachón”* por medio de su trascendencia; y al *“Dios que castiga por cualquier tontera”*, por medio de su inmanencia amorosa. Dios, más que ser juez atento para castigar la maldad, es Aquel que quiere que nos empeñemos en *“ser perfectos como él”*; y nos estimula al crecimiento, a ser mejores cada día. A Dios no le preocupan nuestras culpas pasadas, sino nuestro empeño para el futuro, cómo enfrentamos cada día que viene para ser mejores.

Los padres y educadores no deben aprovecharse de Dios para sí mismos, amenazando al niño con la presencia de Dios, con sus castigos, para que este no los moleste

o les obedezca. La imagen que el niño se haría de Dios sería la de “el Cuco”.

En una ocasión quisimos saber, de hecho, qué sucede en Chile con las mamás cuando les hablan de Dios a sus hijos. Realizamos una encuesta algo informal, con 80 madres de diferentes grupos sociales. El análisis de la encuesta nos dio los siguientes resultados:

- ▶ Las mamás hablan a sus hijos de Dios en general, más que de Jesucristo.
- ▶ A Dios lo presentan como creador, invisible, lejano, juez de la mala conducta de sus hijos, consolador en el peligro, que reparte dones.
- ▶ De Jesucristo le hablan en relación con la Navidad y de su muerte en la cruz.
- ▶ También hablan de la Virgen María y del Ángel de la Guarda.
- ▶ A la Iglesia la relacionan con la misa y con las celebraciones en general.

2.4. DIOS Y EL MUNDO DEL PÁRVULO

Los padres, al hablar de Dios a sus hijos, lo asocian a tres realidades:

- ▶ el mundo religioso
- ▶ el mundo premoral
- ▶ el mundo de las realidades diarias

Queremos saber cuál es la mejor pedagogía que hay que emplear para hablar de Dios.

2.4.1. EL MUNDO RELIGIOSO

Tomaremos en cuenta las imágenes religiosas, los hechos bíblicos, la oración y el templo.

a) Las imágenes religiosas

El uso de las imágenes religiosas es un problema bastante delicado, porque a través de las imágenes es posible inducir conceptos equivocados de Dios. En el Antiguo Testamento, Dios prohibió hacer imágenes por esta misma razón. Dice Hélène Chiasson: “Habrá que empezar por hacerle conocer, sin ilustraciones, a Dios y a Jesús actualmente vivientes en el cielo” (1969).

La imagen más difícil de comprender para un pírulo es ciertamente el crucifijo. El niño pregunta: “¿Por qué está clavado en una cruz? ¿Por qué lo mataron, si era tan bueno?”.

Las madres contestan lo mejor que pueden, como ellas dicen; pero casi siempre con expresiones demasiado difíciles como “pecados”, “pecadores”, “salvar nuestras almas”. Y lo peor es que a veces comprometen al niño como responsable de los sufrimientos físicos de Jesús, haciéndole prometer que va a portarse bien.

A pesar de todas las precauciones, el niño a menudo cree que Jesús actualmente sufre. Sigue diciendo Hélène Chiasson:

No podemos aprobar a las madres que dicen haber contado la Pasión de Jesús a sus hijos con detalles e ilustraciones. Aunque un poco más de la mitad de las madres interrogadas dijeron que concluyeron el relato con la resurrección de Jesús, la atención de los niños recayó en la Pasión. E insistir en los sufrimientos físicos de Jesús significa, casi siempre, minimizarlo a los ojos del niño, que no puede comprender gran cosa de todo eso. Algunas madres nos comunicaron que, durante el relato de la Pasión, un niño preguntó: “¿Qué hacía su mamá?”, y otro: “Les voy a pegar a esos malos, para que no hagan más daño a Jesús”. (1969)

Sigue diciendo la autora:

Se deberá, pues, hablar con sobriedad de Jesús crucificado; cuando el niño pregunte se le dirá sencillamente que el Señor quiso sufrir y morir para hacernos amigos de Dios. Habrá que hacer hincapié en su valentía y en su voluntad de probarnos su amor. Pero nunca se dejará de agregar que resucitó tres días después. (1969)

Esto está muy conforme con lo que Jesús dijo de sí mismo: “Mi Padre me ama, porque yo me desprendo de la vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente. Está en mi mano desprenderme de ella y está en mi mano recobrarla” (Jn 10:17).

Cuando haya que mostrar imágenes religiosas a los niños pequeños, hay que hacerlo con delicadeza; mostrarles un Cristo viviente, resucitado, adulto, entre los niños o con los enfermos, etcétera. También pueden ser útiles los dibujos hechos por los mismos niños.

b) La historia bíblica

Los relatos bíblicos tienen importancia también en la formación religiosa del párvulo. En la encuesta con 80 mamás ya citada, se comprueba que el 32,2 % de ellas les hablan del nacimiento de Jesús en la Navidad. Es interesante, sin embargo, analizar los dibujos religiosos infantiles, en los que el nacimiento aparece muy raras veces; generalmente, Jesús es dibujado como adulto. Esto es positivo, porque en este caso Jesús no es infantilizado, lo que es importante que quede bien establecido.

El 33,8 % de las madres dicen haberles hablado a sus hijos de la pasión del Señor. En los dibujos infantiles se representa bastante a menudo el Cristo crucificado, con los problemas que esto acarrea.

Convendrá tomar el material bíblico sobre todo de los episodios de la vida pública de Jesús, y transmitir al niño algunas de sus palabras como: “Ámense los unos a los otros como yo los amo”. Asimismo, muy provechosos son los relatos de Jesús con los niños, la curación de enfermos, Jesús que calma la tempestad, etcétera.

Es de lamentar el empleo aislado y pobre del Antiguo Testamento. Es oportuno escoger los relatos que expresan al Dios viviente, altísimo y amante. Para ello son útiles los relatos de la creación, de la vocación de Abrahán, el sueño de Jacob y la escalera, Moisés frente a la zarza, David y Goliat, entre otros. Hay que pasar del relato a la oración. Hablemos de ella.

c) La oración

Será muy educativo celebrar las fiestas litúrgicas en el hogar. Poner en un lugar apropiado los símbolos de la fiesta, como el pesebre, la cruz sin Cristo el Viernes Santo, un cirio para la resurrección, adornar la imagen de María en su mes, etcétera.

Observando la encuesta a las 80 mamás, encontramos lo siguiente:

- ▶ solo el 18% de las madres les enseñan a sus párvulos oraciones espontáneas. Es de lamentar;
- ▶ el 4,5% dicen no hacer rezar nunca a sus hijos;
- ▶ el 77,5% les enseñan fórmulas como el Padrenuestro (36%); el Dios te salve, María (26,1%); a persignarse (20,4%); el Ángel de la Guarda (11,2%).

Es deplorable que en la oración del niño se destine a la alabanza una parte tan mínima, a pesar de su riqueza. La oración de petición no se debe descuidar, por el contrario; pero no es suficiente para hacer ver al niño al Dios grande y poderoso, y además acentúa el egocentrismo del párvulo (Chiasson, 1969).

d) El templo

No resulta conveniente llevar al párvulo a misa. Se aburre y queda con una vivencia desagradable. Además, a veces molesta a los fieles. Pero es necesario llevarlo cuando el templo está silencioso y explicarle que es la casa del Señor.

2.4.2. EL MUNDO PREMORAL

En el párvulo no existe todavía propiamente un mundo moral, sino solo la posibilidad de pedirle la adquisición de algunos hábitos de conducta, inducidos desde fuera por los padres y las educadoras de párvulos. La madre es quien inicia esta educación, induciendo hábitos; por ejemplo, de limpieza. El amor entre la madre y el hijo hace que este acepte los aspectos desagradables de estas acciones. Ya desde esa edad “el amor con sacrificio” hace más auténtico el amor mismo.

El niño que es dejado completamente solo para que haga lo que quiere, se vuelve incapaz de asumir el orden y el bien; luego, de amar de verdad. Recordemos lo que dice el Salmo 132: “Me callo y me modero como un niño en brazos de su madre”.

Poco a poco, por la empatía, y por el proceso de identificación, el párvulo internalizará las conductas del bien que le muestran su madre y los demás adultos.

Emilio Mira y López (1999) cuenta que quiso descubrir el comportamiento moral de su hija de 5 años y medio y le preguntó:

-¿Por qué no te comes las uñas?

-No se puede -contestó ella.

-Sí que se puede. Mira... -y el papá se comió las uñas.

Entonces la niña intervino:

-Ahora te van a castigar.

Cuenta E. Mira que en un primer momento pensó que la conducta de su hija era regida por el temor al castigo. Pero al seguir observando se dio cuenta de que debía ser otro el móvil del comportamiento; en efecto, la niña actuaba como se le había enseñado, aun cuando no fuera observada o estuviera sola y no hubiese peligro de castigo alguno.

A menudo las madres relacionan con Dios este mundo premoral. Es de lamentar que esto se haga en forma negativa. El 65% vincula el comportamiento negativo con un dios que castiga. Es decir, las madres, inconscientemente, “se aprovechan” de Dios para hacerse obedecer.

Cuenta H. Chiasson (1969) que una madre, para hacer comer a su hijo, le decía: “Otra cucharada por Jesús”. A lo que el niño, ciertamente exasperado, contestó: “¡Que coma él, si tiene hambre!”.

Más bien hay que recordarle al niño la mirada benévola de Dios sobre sus buenas acciones. Presentar la presencia de Dios en el sentido de la protección, más que en el de la vigilancia. Dios estimula el bien, más que castiga el mal.

Constituye una óptima pedagogía de la fe la siguiente actitud: en la noche o en otra circunstancia oportuna, el adulto, junto con el párvulo, pide perdón a Dios por las faltas cometidas. El niño debe saber que también el adulto es humilde y reconoce sus fallas. Así se inicia al niño en la actitud penitencial, tan propia del cristiano.

2.4.3. EL MUNDO DE LAS REALIDADES DIARIAS

La vida diaria del párvulo está entretejida por alegrías, momentos de asombro y también de temores y tristezas. Es de desear que los padres aprovechen estas circunstancias para presentarles a Dios. Este mundo está muy cerca del párvulo y favorece su visión de Dios en un sano realismo. Probablemente, habría que comenzar por aquí, completando los conocimientos con relatos religiosos, la oración y la mirada aprobadora de Dios sobre las buenas acciones del niño.

No se trata de hablar de Dios continuamente, sino oportunamente y pensándolo bien. No hay que exagerar, porque puede producir saturación y rechazo de lo religioso. Se ha de contestar siempre a las preguntas “religiosas” del párvulo brevemente, con sencillez, pero también con la lealtad y seriedad que el tema merece.

Analicemos algunas situaciones particulares y veamos cómo se puede catequizar a través de ellas.

En la vida del niño se dan alegrías y momentos de admiración. Ellos son muy apropiados para que el párvulo descubra el verdadero rostro de Dios. Muy a menudo los padres asocian el nombre de Dios más con lo útil (satisfacciones), que con lo bello (momentos de admiración).

En los momentos de admiración, cuando el niño contempla lo bello de la naturaleza, hay que recordarle que es Dios quien ha hecho todas las cosas, porque él nos ama. Pero, además de esto, hay que destacar la superioridad

fundamental de Dios sobre todo lo creado y hay que expresar palabras o actitudes de alabanza a Dios.

También se podrían aprovechar las tempestades para dar al niño una idea del Dios grande y altísimo. Así lo hacía la madre de Juanito Bosco. Hay que evitar, sin embargo, caer en lo ridículo, como aquella mamá que les decía a sus niños que “Dios rezonga” o que “Está enojado”.

Cuando el párvulo está particularmente contento por un dulce, un juguete nuevo, o por una nueva hermanita... algunas madres le dicen que esa alegría la deben a la salud o al trabajo que Dios ha dado a su papá, o que todo lo que sucede es permitido por Dios. Otras madres se sirven de la bondad de Dios en términos de “recompensa” y aun de “preferencia”, diciendo, por ejemplo: “Jesús ha querido hacerte este favor” o “Jesús quiere que su niño sea dichoso”. No conviene abusar de expresiones semejantes, porque empleadas con exceso acentúan el egocentrismo del párvulo a expensas de la grandeza de Dios.

Es bueno en estas circunstancias inducir al niño a expresar gratitud a Dios. Pero es de mucha eficacia si los padres lo hacen junto con el niño: “Demos gracias a Dios”. Muy valioso, también, es invitar al niño a ofrecer algo a Dios; por ejemplo, sugerir al niño: “Hacer muy bien todas las cosas por Jesús durante el día”.

Importa notar que el niño es capaz de alegrías profundas y desinteresadas, como la satisfacción de asistir a una fiesta familiar, del juego, de hacer un favor, de perdonar. Estas alegrías nacidas en una atmósfera creada por el amor

dato y recibido, más que por el propio placer, podrán ser oportunamente aprovechadas, pues son particularmente aptas para hacer sentir la bondad circundante de Dios, sin por ello disminuir su majestad. (Chiasson, 1969)

En los momentos de angustia y de pequeñas tribulaciones, conviene recordar al niño la mirada amorosa de Dios posada sobre él. “Jesús está siempre muy cerca de ti; te ama y te cuida más que el papá y la mamá”. A menudo los padres vacilan en poner a Dios por encima de ellos en presencia de sus hijos; sin embargo, haciéndolo, en nada disminuye su autoridad.

Un tema delicado es el de la muerte. Generalmente es mejor esperar que se presente la ocasión para hablar de ella al párvulo. Puede ser con ocasión del fallecimiento de un pariente o conocido, la visita a un cementerio o una pregunta hecha por el niño. La mejor forma de abordar el tema es decirle al párvulo que la persona fallecida se fue a ver a Dios, porque así Dios lo quiso, y que él dispone todo para bien. Esta es la verdad. Y es precisamente la verdad la que hay que comunicar a los párvulos, ansiosos del cómo y del porqué. Y hay que darla con tino, discreción y serenidad, empleando palabras clave como “descanso”, “paz”, “felicidad”, “luz”, “vida”. Se hablará en presente de la persona desaparecida y, si el niño pregunta si algún día podrá volverla a ver, se le contestará afirmativamente, evocando el día de la resurrección como “una gran fiesta de familia”.

2.5. CONCLUSIÓN

Quiero concluir con un hermoso relato, muy significativo de la seriedad y de la honradez con que hay que hablar de Dios también a los niños más pequeños. Lo copio del libro de Hèléne Chiasson:

David le mostró a su madre un dibujo que había hecho de Dios: un hombre de cara bonachona y sonriente, con una corona en la cabeza. Había dibujado a Dios, decía, para saber cómo era; pero el resultado no lo satisfacía.

–Sospecho que Dios no es así –dijo David sorprendido.

–Lo que pasa –replicó la mamá–, es que yo no puedo saber cómo es. Ninguno de nosotros puede saberlo, y eso me pone muy contenta. Y a ti también, ¿no es cierto?

David vaciló, sin saber si debía alegrarse o no ante tal ignorancia. Entonces la madre le hizo la siguiente comparación.

¿Te acuerdas, David, cuando fuimos a la casa del abuelito? Subimos al cerro y te admiraste del panorama. Y cuando después subimos al otro cerro más alto cerca de la estación del tren; y pudimos ver mucho más allá de la casa del abuelito hasta el mar. Bueno, lo mismo pasa con Dios. A medida que crezcas, conocerás más y más sobre él. Pero él es mucho más grande y nunca podemos conocerlo del todo. Es como si hubiera cada vez un cerro más alto para subirnos y ver más... (1969)

3. La religiosidad del niño y su educación

Vamos a hablar de la religiosidad de la tercera infancia y de su educación en la fe. Es decir, nos preocuparemos de las niñas de 7 a 10 años y de los niños de 7 a 12 años, más o menos; generalmente, las niñas tienen un desarrollo más precoz que los niños.

3.1. CARACTERÍSTICAS Y CONDICIONAMIENTOS DE LA RELIGIOSIDAD DEL NIÑO

3.1.1. LOS NIÑOS SE PREGUNTAN

Estamos en la *edad de los “porqués”*. El niño se vuelve filósofo y busca las causas de las cosas. Le interesa mucho también conocer la causa primera de todas cosas. De ahí que quiera conocer al Creador.

Cuenta Joaquín Aragó que se le estaba explicando a un niño el fenómeno de la metamorfosis de las ranas. Entonces preguntó:

–Pero, ¿de dónde salen las ranas?

Le contestaron:

–Eso es lo que te estamos explicando: del huevo, del pirigüín y luego la rana, por metamorfosis.

El niño replicó con fuerza:

–Pero yo quiero saber de dónde ha salido la primera rana que existió. (1965)

Montessori trae también otro ejemplo. Un señor, que estaba de visita, explicaba al dueño de casa la teoría del evolucionismo. El niño escuchaba con mucho interés. En un cierto punto intervino preguntando:

–Señor, quisiera saber de dónde salió la primera célula viviente y también el primer átomo.

El señor se sorprendió y contestó que la primera célula viviente es el resultado de combinaciones químicas... El niño entonces salió en busca de la mamá gritando:

–Mamita, mamita, escucha la tontería de este señor: dice que la primera célula viviente salió de la química.

El señor se sintió ofendido y le preguntó al niño:

–¿Y de dónde ha salido, entonces?

Y el niño con aplomo:

–De Dios, señor, de Dios.

Lo más llamativo del hecho es que el niño no había sido educado religiosamente. Pero, ciertamente, había oído hablar de Dios y encontraba que esta era una buena respuesta a sus inquietudes.

3.1.2. DE UNA RELIGIOSIDAD DE FANTASÍA A UNA RELIGIOSIDAD REAL

La inteligencia naciente del niño poco a poco le hace distinguir el mundo de la fantasía del mundo real. Se exceptúan los momentos de “trance”, como son el juego, los cuentos, las películas. Su religiosidad, por tanto, se hace cada vez más real.

Hay tres fenómenos infantiles que tienen mucho que ver con la religiosidad y, por tanto, debemos tomarlos en cuenta para entenderla: son el “animismo”, el “magismo” y el “antropomorfismo”. Los tres fenómenos son diferentes aspectos del modo de interpretar la realidad por parte del niño. Veamos.

El animismo

Es la tendencia a atribuir intenciones a los objetos materiales o a los acontecimientos de los cuales se desconocen las causas. *Es una manera precientífica de interpretar la realidad.*

Por ejemplo, el niño dice: “La esquina de la mesa me pegó, cuando me agaché”. Interpreta el hecho como si la mesa fuera un ser intencional. Hay adultos que, en determinadas circunstancias, siguen interpretando en forma animista los hechos que no comprenden; la mentalidad fatalista está en esta línea: “Era el destino”, “Sería de Dios...”

En el campo religioso, el niño ve a Dios casi confundido con los sucesos naturales: “Dios hace caer la lluvia, Dios hace brotar los árboles”.

Deconchy (1967) señala que el animismo es predominante entre los 8 y los 10 años de edad, según un estudio realizado en Lyon por medio de asociaciones libres de palabras.

El animismo se distingue en animismo *punitivo* (o castigador) y animismo *protector*.

Animismo punitivo

El animismo se llama punitivo (del verbo latino *punire*, que quiere decir “castigar”) cuando se refiere a la consideración de una situación o accidente desfavorables como castigo por una mala acción reciente.

Puede existir también entre los adultos cuando se comenta: “castigo de Dios” (Borello, 1999). Ciertamente, la fe verdadera puede pasar a través de esta manera de ver las cosas; pero de parte del catequista debe haber un empeño por ayudar a superar el animismo.

Laurendeau y Pinar (en Milanese y Aletti, 1980) descubren en el animismo punitivo infantil una noción de “justicia inmanente”, es decir, que en la misma naturaleza existe el castigo de las acciones culpables. Este tipo de animismo es más propio de los primeros años; luego va prevaleciendo el animismo protector.

Animismo protector

El animismo protector se identifica cuando los acontecimientos favorables se consideran como dones de Dios, dependientes de ciertos actos personales. Hay casos en que se llega a considerar beneficios de Dios ciertos sucesos que permiten realizar, sin peligro, incluso actos inmorales (Borello, 1999).

Jozef-Ernest van Roey propone esta pregunta para detectar la mentalidad animista: “¿Siempre te va mejor cuando te portas bien?”. Nosotros la hemos aplicado a alumnos de cuarto año de Educación Media y hemos

detectado que es bastante fuerte el animismo, aún en esas edades.

El animismo, en un primer momento, favorece la religiosidad, pero hay que ayudar a las personas a superar esta etapa interpretativa de la realidad por medio de una educación adecuada.

El magismo

La mentalidad mágica puede caracterizarse de este modo: la creencia en la eficacia automática de un gesto o en los prodigios materiales que se esperan de una acción simbólica. Se trata de la confusión entre el signo y su significado.

Podemos encontrar mentalidades mágicas también entre los adultos; por ejemplo, cuando se atribuyen efectos al ramo de olivo bendecido, o cuando se piensa que la bendición de un automóvil evitará las desgracias. Estas acciones son mágicas cuando se confunde el signo con el significado. Es decir, cuando se piensa que es el ramo bendecido (signo), el que impide que entren en casa los ladrones; o cuando se piensa que es la bendición del vehículo (signo) la que hará que no sucedan accidentes. En estos casos, no se toman el ramo o la bendición como un medio (signo) para comunicarse con el Dios vivo y personal. El signo es un diálogo con la persona de Dios. No es el signo el que produce los determinados efectos, sino la bondad de Dios. El magismo despersonaliza; la fe es esencialmente diálogo interpersonal con Dios.

Sor Marthe, en 1960 (citada por Borello, 1999), realizó una encuesta entre niños y descubrió que el predominio del magismo se da a los 8 años y que baja rápida y notablemente desde los 11 años. También notó que, a menudo, el lenguaje catequístico mal usado favorece la interpretación mágica de los sacramentos. Se suele decir, por ejemplo, “El bautismo nos hace hijos de Dios”. La expresión parece correcta, sin embargo, está despersonalizada. En efecto, no es el “bautismo” (signo) el que nos hace hijos de Dios, sino la acción de Cristo, de la Iglesia, de los padres. Es decir, son las personas de Cristo, del sacerdote, de los padres las que hacen al niño hijo de Dios. La expresión correcta será entonces: “Por el bautismo, Cristo nos hace hijos de Dios”.

Se ve claramente lo delicado del tema y el cuidado que debemos tener en el lenguaje catequístico. Pensemos, por ejemplo, con qué frecuencia decimos “el Santísimo Sacramento”, “la hostia consagrada...” Hemos “cosificado” la persona del Señor. Deberíamos decir, en cambio, “Jesús en la eucaristía” y otras expresiones personalizadas.

El Salmo 90 es una hermosa expresión de este diálogo con el Señor. Aquí van algunos versículos.

Se puso junto a mí: lo libraré, lo protegeré porque conoce mi nombre, me invocará y lo escucharé.

Con él estaré en la tribulación, lo defenderé, lo glorificaré; lo saciaré de largos días, y le haré ver mi salvación.

El antropomorfismo

Se llama antropomorfismo a la tendencia a describir a Dios con rasgos humanos.

Los estudios de Henri Clavier (1982) muestran lo siguiente:

- ▶ entre los 6 y 9 años los niños muestran un *antropomorfismo material* cuando describen a Dios. Dicen, por ejemplo: “Tiene vestido blanco”, “Vive en un jardín florido”.
- ▶ entre los 9 y 12 años muestran un *antropomorfismo mitigado*. Dicen, por ejemplo: “Es intocable”, “Es un hombre, no como los demás”, “Está en una casa sin techo ni paredes”.
- ▶ solo desde los 12 años se manifiesta una *espiritualización de la idea de Dios*: “No se puede dibujar”, “Ve todo y está en todas partes”, “Es como una luz”.

3.2. EL MUNDO MORAL DEL NIÑO

Con el desarrollo de la inteligencia comienza también la irrupción del mundo moral.

En un primer momento el mundo moral es confundido con el mundo estético. Así lo aprendió en la edad parvularia. Se le puede apreciar en las siguientes expresiones: “Lo bueno es bello, limpio, puro, blanco”. Es decir, “lo bueno” (categoría moral) es “bello, limpio, puro, blanco” (categoría estética). De la misma manera, “Lo malo es feo, vergonzoso, sucio”.

O sea, “lo malo” (categoría moral) es “feo, vergonzoso, sucio” (categoría estética). “Las faltas (categoría moral) manchan el corazón” (categoría estética). “El sacramento de la reconciliación borra (categoría estética) los pecados (categoría moral)”.

Los adultos distinguen claramente lo moral de lo estético y usan lo estético como forma poética o metafórica para expresar lo ético. Al niño no le acontece así, pero a medida que se desarrolla poco a poco va distinguiendo la categoría estética de la categoría moral.

El paso progresivo de una categoría a la otra es posible detectarlo con el *test de Frankenheim*. Se les presenta a los niños de 7 a 14 años un dibujo, que representa al mozo de una pastelería que lleva con cuidado una torta de varios pisos. Cerca del mozo se ve un niño en actitud de recoger una pelota para tirarla a la torta. Se les formula a los niños las siguientes preguntas:



1. ¿El chiquillo tirará la pelota a la torta?
2. ¿Qué te hace pensar en esto?
3. ¿Le darías permiso al chiquillo para que tire la pelota?
4. ¿Por qué?
5. Este dibujo, ¿es alegre o triste?
6. ¿Por qué?
7. ¿Qué título le pondrías a este dibujo?
8. ¿Tienes algo más que decir sobre este dibujo?

Según Joaquín Aragón (1965), el test daría los siguientes resultados:

- ▶ Los niños de 6 y 7 años dan sin más autorización para que el niño tire la pelota contra la torta; y ven el dibujo muy alegre y chistoso;
- ▶ Los niños de 8 años perciben el matiz moral de la acción y valoran negativamente la acción. No dan la autorización, pero siguen viendo el dibujo muy alegre. Los motivos de la valoración negativa son: “Porque es malo, es una rotería, es una maldad...”;
- ▶ Los niños de 9 años dicen que no dan el permiso para tirar la pelota; y ven el dibujo muy triste. Como motivos expresan las consecuencias individuales y sociales que acarrea al mozo la acción: “Van a castigar al mozo. Perdería el empleo”;
- ▶ Los niños de 10 años contestan de la misma manera, pero aumentan y enriquecen las motivaciones morales;
- ▶ Los niños de 13 años distinguen claramente los dos aspectos de la situación descrita en el dibujo: la acción es mala, pero la escena es cómica. Estos niños han logrado distinguir y separar el valor moral, claramente intuido, y el valor estético, lo cómico de la escena.

La explicación de estas respuestas aparece clara: en los primeros años, la enorme atracción de la acción (espontaneidad, identificación con la situación representada) prevalece sobre cualquier otra razón. Poco a poco, crece

la distancia del objeto y disminuye la identificación con el dibujo. Entonces, el valor moral comienza a germinar. El cambio se produce cuando el niño puede prever rápidamente las consecuencias de una conducta. Solamente con la mayor claridad de la inteligencia y con el influjo creciente de la afectividad se puede percibir el sentido estético del dibujo y separarlo claramente de la valoración moral de la acción representada. La intuición moral no aparece nunca de improviso.

3.2.I. MORAL DE LA NORMA, EXTRÍNSECA O HETERÓNOMA

La ley moral del niño está fuera de su persona: por eso se le llama extrínseca. Para el niño, la ley está en los adultos (*heterónoma*), y en las normas que ellos establecen (moral de la norma). Esto aparece claro en las expresiones que usan: “Te voy a acusar a mi mamá”; “Te voy a acusar a la señorita o al profesor”. Los adultos son la ley.

De esta realidad se deduce que la virtud eje para el niño es la obediencia. Sin embargo, para que la educación de la obediencia sea positiva debe tener algunas características.

- ▶ *ser motivada*: cuando se quiere adiestrar a un animal, a un perro, por ejemplo, se trata de crear en él reflejos condicionados, para que en determinadas situaciones actúe siempre de una determinada manera. En el ser humano, los reflejos condicionados no son suficientes. La conducta ética se educa motivándola. El mandato al niño debe ser razonable y se le debe explicar el

porqué de las conductas que se le exigen. No pueden aparecer como caprichos del educador.

- ▶ *ser estimulada por el amor*: la obediencia debe ser cálida y filial, y no motivada por la fuerza de la fría autoridad. La obediencia nace del aprecio a la persona, por sus relaciones de simpatía. El niño obedece para agradar a la persona que lo educa.
- ▶ *ser interpretada en su plenitud cristiana*: como acabamos de decir, la obediencia es expresión del amor filial: el amor del hijo se expresa a través de la obediencia. Esto hace al niño semejante a Cristo, quien obedeció filialmente a su Padre hasta la muerte. En esta dimensión cristiana la obediencia es siempre válida en la vida, porque el cristiano está llamado a realizar en su existencia el querer del Padre celestial.

Estas tres características de la obediencia corresponden a lo que san Juan Bosco llamaba en la educación “método preventivo”, fundado en la razón, la religión y el amor.

3.2.2. LA CONDUCTA ALTERNANTE DEL NIÑO

En el niño hay un gran dinamismo por querer realizar el bien, lo que favorece su educación moral. Sin embargo, encuentra grandes dificultades y se siente sumergido en la mediocridad, en la maldad. Por eso, cuando le preguntamos: “¿Cómo te portas?”, generalmente contesta: “Más o menos”.

En el campo moral, se da cuenta de que sus padres no siempre lo pueden ayudar, por lo tanto, el niño educado cristianamente recurre fácilmente a Dios. Este hecho le hace descubrir una nueva cualidad (atributo) de Dios: la santidad.

La conducta del niño es alternante, es decir, el niño aparece a veces bueno y a veces malo. Pero este juicio es falso, es un juicio del adulto, que piensa en categorías morales adultas y se las aplica al niño. El niño no es todavía dueño de sí: actúa por impulsos y no es consciente del todo de su conducta y de sus travesuras. Hay que ayudarlo a educarse en el dominio de sí, a través del conocimiento del cuerpo y de su manejo.

3.2.3. DE UNA RESPONSABILIDAD OBJETIVA A UNA RESPONSABILIDAD INTENCIONAL

El niño toma el bien y el mal como un objeto y no desde el punto de vista de la intención (responsabilidad objetiva y no responsabilidad intencional). Demos algunos ejemplos: para el niño, una mentira es más grande si es más increíble; un destrozo es más grave si es de mayor tamaño. También influye en él la gravedad del castigo. Si el castigo es mayor, la culpa para él resulta mayor. Por ejemplo, si se le castiga por romper un objeto de cierto valor y no se le castiga igualmente por ser egoísta con el hermano, considera más grave el destrozo que el egoísmo.

3.2.4. RELIGIOSIDAD, SOCIALIZACIÓN Y CRECIMIENTO AFECTIVO-SEXUAL

En la educación moral debemos tomar también muy en cuenta la socialización (retomaremos el tema en el punto siguiente). La socialización ayuda a la formación de la conciencia del niño y al concepto de justicia en las relaciones humanas. Las reglas del juego que los niños se imponen mutuamente educan las relaciones. El niño es muy sensible a la lealtad con las leyes del grupo infantil.

La educación moral también está ligada a la educación para la sexualidad en la línea del amor. Es importante tomarlo en cuenta, ya que la educación sexual tiene mucho que ver con la identificación de la personalidad. Esta edad es un momento privilegiado porque el niño todavía no vivencia las turbaciones de la pubertad. Está todavía en la edad de la latencia sexual.

Habrá que presentar el sexo como obra de Dios y como un valor positivo, que hace a la persona humana un hombre o una mujer; el ideal del niño es precisamente ser hombre o ser mujer. El catequista contestará a las preguntas con verdad y aprovechará los temas bíblicos para introducir el argumento; como, por ejemplo, al hablar de la creación de la pareja humana, del nacimiento de Cristo, etcétera. Y atenderá a los acontecimientos relacionados con las realidades sexuales para introducir el diálogo. No habrá que desarrollar ningún proceso catequístico sin tocar este tema tan importante para la persona humana.

3.3. LA SOCIALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD

En esta edad se desarrolla un decisivo proceso de socialización. Lo podemos observar, por ejemplo, en el juego; se pasa del juego individual y paralelo, al juego en grupo. Al niño le gusta el grupo grande, con muchos niños. Le da más seguridad.

La socialización es ambivalente: afirma el yo y lo abre a los demás. La aceptación de parte del grupo que vive el niño, le ayuda a tener una buena imagen de sí.

Existe también el fenómeno de la identificación con el grupo, que enriquece enormemente. De ahí la importancia de los grupos educativos y religiosos (Lobatos, Moani, Infancia Misionera, JUPACH, Club Domingo Savio, entre otros). El niño se encuentra bien en todas partes, pasada la timidez del primer momento (el preadolescente, en cambio, prefiere el ambiente pequeño y conocido). Por tanto, tienen mucho valor educativo las organizaciones de pastoral infantil: “Villa Feliz”, “Colonias urbanas”, Campamentos, Oratorio, etcétera.

Esta edad está más abierta que otras a la institución. Mientras que el párvulo identificaba la religión con la familia, el niño descubre la “institución religiosa”. Se integra a la institución a la que pertenece, y se abre a la dimensión social de la religiosidad. Así se inserta en un modelo cultural adulto que estimula su desarrollo religioso, aunque todavía no logra percibir las funciones comunitarias en su valor simbólico (Goldman, 1906).

Por esto el niño entra bien en la experiencia de la Iglesia, de la parroquia o del grupo cristiano. Comienza a ir a la eucaristía, ser acólito, a participar en la catequesis de iniciación cristiana, a prepararse para la “primera comunión”. Practica el apostolado infantil.

El niño observa con interés que los mayores consideran la vida sociorreligiosa como algo serio e importante.

3.4. RELIGIOSIDAD Y CATEQUESIS DEL NIÑO

3.4.1. EDAD ACUMULATIVA Y SENSIBILIDAD CONCRETA

El niño está en la llamada edad acumulativa. Necesita hacer un caudal de experiencias. Esto es válido también para el campo de su religiosidad; busca tener experiencias religiosas.

Le interesa saber. Le gusta la catequesis, si está bien hecha. Le encanta la Historia de la Salvación narrada en la Biblia y por la Historia de la Iglesia. El concepto de Dios es más anecdótico y descriptivo que especulativo y trascendente.

Siente la sacralidad; por tanto, le gusta la liturgia, aunque capta solamente lo exterior. En realidad, en la niñez el ritualismo es natural y no solo en la conducta religiosa. Emplea un ritual también en el juego (modo de caminar, de colocar objetos, de hablar, etcétera), que ejecuta con meticulosidad. No hay que descuidar en la pedagogía el hecho de que el niño necesita somatizar las

experiencias: tocar las imágenes, rezar con gestos, hacer de acólito.

La oración en la niñez pierde los elementos egocéntricos de la edad parvularia y se hace más espontánea, más consciente y más personal; ya no está exclusivamente dirigida a pedir en provecho propio, sino que es más altruista y espiritual.

El niño tiene facilidad para incorporar lo religioso en su vida. La religión es algo real para él, la toma en serio y piensa mucho en Dios, aun cuando no esté rezando.

3.4.2. DESCUBRIMIENTO ENTUSIASTA DE PERSONAS RELIGIOSAMENTE SIGNIFICATIVAS

En esta edad, el niño descubre a las personas de la Iglesia (sacerdotes, religiosas, catequistas) y tiende a identificarlas con las figuras parentales. Vive cierta confusión de rol entre el papá y el padre sacerdote y entre la mamá y la religiosa, y aún con Dios Padre. Confusión parecida vive entre la imagen materna y la Virgen; y también entre la mamá y la comunidad de los fieles (madre Iglesia).

En un primer momento, el niño valora a las personas de la Iglesia como seres excepcionales y mágicos; después, cuando se da cuenta de sus limitaciones humanas, se realiza en él una reestructuración. Esto le provoca una crisis temporal, que se resuelve si logra pasar de la imagen recuerdo a la imagen símbolo. Esto no se da siempre, ya que en muchos adultos subsisten las imágenes subjetivas.

El hábito del ministro desempeña un rol que incide en el proceso. Por ejemplo, el hábito negro del sacerdote puede crear en el niño cierta desorientación en cuanto es percibido sin diferenciación en el aspecto de la identidad sexual: hombre con faldas.

3.4.3. RELIGIOSIDAD Y EMOTIVIDAD

Hay que tener presente que la emotividad es fuerte en esta edad y es más experimentable que lo abstracto de las ideas. Educar la fe por el camino de la emotividad será una buena opción pedagógica. La simpatía con el catequista es de gran importancia. El niño critica fuertemente a quien no le cae simpático.

3.4.4. EDUCACIÓN RELIGIOSA Y FAMILIA

Para la catequesis del niño es imprescindible la familia. La familia juega un doble rol en la formación religiosa.

La familia es criterio de verdad para la fe del niño. Este no tiene todavía criterios de verdad propios; por lo tanto, consulta a la familia para saber si es verdad lo que el catequista le enseña. Por eso cuenta en el hogar todo lo que se le dice, y observa la reacción de los suyos, si es positiva o adversa.

La familia es criterio de encarnación porque le sirve al niño para realizar el paso de los conocimientos de la fe, que adquiere en la catequesis, y la vivencia que de ellos hace la familia. No sirve hablarles a los niños de la importancia de la misa si sus familias nunca participan en

ella. La religiosidad del niño es la religiosidad de la familia; la catequesis no hace más que reforzarla y clarificarla. De esto se deduce la importancia de la catequesis familiar que compromete a padres e hijos.

3.4.5. LA RELIGIOSIDAD DEL NIÑO Y LOS CONTENIDOS DE LA FE

En cuanto a los contenidos de la fe, el catequista tendrá presente que debe transmitirlos en dos sentidos:

- ▶ en forma de contenidos conceptuales (conocimientos)
y
- ▶ en forma de actitudes cristianas y comportamientos.

En lo que respecta a los conocimientos religiosos, es necesario considerar que el niño ya busca cierta sistematicidad. De ahí la importancia para el catequista de crear núcleos de sistematización. Pueden ser los siguientes:

- ▶ Dios Padre creador;
- ▶ Cristo, Hijo de Dios y hombre, muerto y resucitado;
- ▶ El Espíritu Santo, amor, animador de la Iglesia y de cada uno;
- ▶ La Iglesia, familia de Dios: la Virgen María, los santos... los pastores;
- ▶ La tarea histórica de la Iglesia y de cada cristiano en marcha hacia la vida eterna y feliz.

En cuanto a las actitudes y comportamientos cristianos, se señalan especialmente los siguientes:

- ▶ partir de la admiración por lo creado y llegar a la alabanza;
- ▶ partir de la gratitud a las personas para llegar al agradecimiento a Dios;
- ▶ partir de los defectos y faltas para llegar a la conversión;
- ▶ partir del compañerismo para llegar a la comunidad cristiana y a la fraternidad.

Como se puede ver, se trata de un método inductivo que respeta la evolución de la religiosidad.

3.5. UNA CATEQUESIS EMINENTEMENTE ACTIVA

Para el niño, comprender significa “actuar”, “haberlo hecho recién” o “tener que hacer en seguida” o, al menos, “ver cómo actúan otras personas”. Piaget señala que un concepto que no esté relacionado con un gesto o acción es para el niño letra muerta. El niño tiene necesidad de ver en acción y actuar él mismo para comprender, para expresar su propio pensamiento y sentirse seguro.

Por eso es de gran importancia que la catequesis sea activa y se apoye en la experiencia que el niño realiza cada día y que capta su interés. Las explicaciones solo sirven si, con sencillez, permiten al niño aclarar un poco el significado de los hechos: lo que vive en su hogar o en la escuela, cosas que suceden en la vida diaria de otros

niños o de los adultos, en fin, *la vida del niño es también contenido de la catequesis*. Por eso, la educación de la fe de un niño es rica, si es rica su experiencia concreta de vida cristiana.

Cuando el catequista se refiere a hechos o personajes del pasado, es necesario que los presente como actuales a través del influjo que hoy tienen en la vida de los adultos. Así, Jesús es sentido como persona viva en la vida de los cristianos, en su conducta o en su oración. Si el catequista cuenta la historia de un personaje bíblico, este será real en la medida en que el catequista viva hoy esas mismas actitudes de fe que admiramos en el personaje.

Por esto el educador de la fe es un guía que precede a los niños y los acompaña en su mismo caminar hacia Dios, y no un profesor que enseña y sabe todo. Lo que vale es nuestra propia experiencia de Dios, más que los conocimientos de religión que podamos exhibir.

Un buen catequista habla de Dios en forma concreta, a partir de los fascinantes descubrimientos que el niño hace de sí mismo, de las otras personas y del mundo. Además, multiplica las actividades y experiencias en las que el niño pueda vivir y crecer en su fe.

A continuación presentamos una síntesis en la que se muestra una manera de integrar la educación de la fe con las características del desarrollo del niño.

EL DESARROLLO DEL NIÑO

EL MENSAJE DE LA FE

El niño descubre las relaciones filiales (verticales) con sus padres y mayores.

La paternidad de Dios: Dios fuente de vida y amor.

Descubre las relaciones fraternales de igualdad (horizontales) con sus hermanos y compañeros.

Cristo, hermano y amigo. La comunidad eclesial: el Espíritu Santo y María.

Descubre el mundo y se pregunta por su origen.

La creación es obra de Dios.

Tiene una visión animista y mágica del mundo.

Compromiso del hombre frente a la creación.

Forma su conciencia moral. Por ahora es una moral de la norma: moral heterónoma.

La moral cristiana es filial: hacer el querer del Padre. La obediencia interpretada como amor filial. El pecado como desobediencia y desamor.

Internaliza los valores por empatía o por admiración e imitación.

Actitudes cristianas: el agradecimiento, el diálogo con Dios, actitudes penitenciales, perdón, servicio.

El niño quiere crecer, ser adulto, desarrollar sus capacidades.

Cristo, modelo del hombre, hijo de Dios. La Iglesia ayuda a crecer como hijos de Dios, hermanos de Jesucristo, señores de la creación.

Sufre la angustia de la muerte y tiene grandes ansias de vivir.

Cristo muerto ha resucitado. Él es la vida. Vivir para siempre con Dios.

En resumen, la catequesis dirigida al niño ya debe ofrecer una sencilla sistematización de contenidos. Pero estos contenidos son esencialmente las experiencias de vida cristiana que se dan en el ambiente que rodea al niño y en las cuales él puede participar más y más.

3.6. CONCLUSIÓN

Al final de esta etapa, el niño ha llegado a una gran síntesis y madurez. Parece un pequeño adulto. Se le ve muy responsable. La acumulación abundante de experiencias le ha dado cierta sabiduría del vivir; el orden moral adquirido le sirve de eje.

Después de esta calma comenzarán los dolores del nuevo nacimiento de la preadolescencia. Los dolores del parto los sufrirá el mismo niño en su personalidad naciente. Así nos abrimos a una nueva etapa de la vida y también de la maduración de la religiosidad.

4. El dibujo infantil

El dibujo infantil es la autorrevelación de la vida interior del niño. Después de los 12 años, esta disminuye por el crecimiento de los poderes de autocontrol que impiden la manifestación espontánea de la propia interioridad.

El muñeco humano ocupa un lugar privilegiado entre las demás formas proyectivas posibles. El animal y la casa no son tan universales. El fenómeno del gran interés del niño por dibujar nos recuerda la importancia de las relaciones entre la palabra y la imagen.

4.1. PALABRA E IMAGEN

Estas tienen características diferentes y complementarias; de ahí la utilidad de aprovecharlas juntas en la comunicación.

LA PALABRA	LA IMAGEN
Más clara, más objetiva	Más rica y más cercana a lo vivido
Más estereotipada	Más afectiva
Más esquemática	Más personal e irrepitible

Es necesario tener presente que no siempre la palabra es interpretada en el sentido que le da el sujeto. En particular, el niño aprende las palabras con facilidad y las repite, pero no siempre capta su pleno significado.

4.2. LOS DOS ASPECTOS DE LA IMAGEN GRÁFICA

La imagen gráfica tiene dos aspectos, porque nace de una doble motivación, objetiva y subjetiva:

PERCEPCIÓN DEL MUNDO EXTERIOR	CREATIVIDAD Y VIVENCIA INTERIOR
representación de la realidad	símbolo y signo de la dinámica interior
imagen realística	imagen subjetiva, simbólica, abstracta o introversa

Puede prevalecer uno o el otro aspecto.

La imagen es intermediadora, es puente entre la dinámica interior y la realidad exterior.

4.3. DESARROLLO DEL DIBUJO EN LA EDAD EVOLUTIVA

I.^a etapa (2-4 años): Realismo motor

- ▶ 2 años: Los trazados son desordenados, casuales; sin embargo, son un intento de expresarse, tienen una intención significativa.
- ▶ 3 años: Realizaciones lineales y luego circulares: expresan el control miocinético (control del movimiento muscular); los dibujos son preesquemáticos; se llama también “edad del renacuajo”, porque comprende un círculo como cabeza y una especie de pies sin cuerpo, dando la apariencia de un pirigüín de rana (de ahí el nombre de renacuajo).

- ▶ 4 años: El significado es a menudo dado después de la ejecución, como para apropiarse de la expresión que no resulta coordinada con el dinamismo psíquico. A veces esta apropiación viene del ambiente que solicita explicaciones o critica la producción. El dibujo sigue siendo preesquema o renacuajo.

2.^a etapa (5-7 años): Realismo intencional

- ▶ Descubre la relación entre representación y objeto. El niño tiene sus primeros esfuerzos de síntesis espacial. Su dibujo se llama *esquema*, es decir, a la figura humana le faltan todavía elementos necesarios para su representación.

3.^a etapa: (7-9 años): Realismo intelectual

- ▶ La imagen no es del objeto, sino la imagen mental; no completa, sino esquemática.
- ▶ Los elementos de la imagen son los considerados subjetivamente esenciales.
- ▶ Hay exclusión o exageración de partes.
- ▶ No hay perspectiva ni proporción entre los elementos.

4.^a etapa (10-13 años): Realismo visual-objetivo

- ▶ Se supera el esquema. Se reproduce el objeto en sus detalles: volumen, sombras, proporciones, relaciones, perspectiva.

5.^a etapa (13 y más años): Realismo personal

- ▶ Representación de la realidad exterior con estilo personal.

4.4. ELEMENTOS DE ANÁLISIS

4.4.1. EL TRAZADO

- ▶ La línea recta: está en relación con el control racional. Por ejemplo, el dibujo técnico representa la máxima racionalidad.
- ▶ La línea curva: es expresión del sentimiento, de la emotividad y de la menor prevalencia del control racional. Por ejemplo, los trazados desordenados de un infante expresan la máxima falta de control.
- ▶ La intensidad de la línea: cuando el trazado es vigoroso manifiesta el predominio de los factores energéticos sobre el control. Por ejemplo, en los borrones de lápiz de los infantes se expresa la fuerte descarga energética del momento. También puede ser expresión de una voluntad de imposición del yo sobre el mundo exterior.
- ▶ Cuando el trazado es débil y esfumado: detectamos un bajo nivel energético, inhibición, incertidumbre. También puede ser finura intelectual y emotiva.
- ▶ Trazado discontinuo: expresa inseguridad interna, indecisión, excesiva vulnerabilidad.

- ▶ La línea doble y el volumen son una búsqueda de realismo.

4.4.2. EL TRAZADO EN EL ESPACIO

La hoja de dibujo representa simbólicamente el ambiente en el cual el sujeto reacciona.

El espacio blanco puede determinar en el sujeto una dinámica ansiosa que se expresaría en los borrones, las sombras, el trazado discontinuo o indeciso.

- ▶ La cantidad del espacio aprovechado
 - a. *Dibujo pequeño*: expresa visión restringida y analítica; bloqueos o sentimientos de insuficiencia que inhiben la expresión.
 - b. *Uso moderado del espacio*: expresa equilibrio entre la invasión de la afirmación del yo y la abundancia expresiva.
 - c. *Dibujos amplios*: expresan afirmación del yo, necesidad de aprecio, espontaneidad de expresión, reducido control de los impulsos.
- ▶ La dirección del dibujo en el espacio
 - a. *Hacia la derecha y/o arriba*: expresa progreso evolutivo, extraversión, invasión hacia fuera de la agresividad y la iniciativa.
 - b. *Hacia la izquierda y/o abajo*: expresa introversión, adhesión a etapas menos avanzadas.

- c. *Tridimensionalidad*: expresa adhesión a la realidad exterior.
- ▶ Organización de los elementos en el espacio
 - a. *Las asociaciones más o menos congruentes* de los elementos del dibujo expresan tendencia sintética, que unifica la experiencia en una totalidad.
 - b. *Las representaciones simples*: si las partes de la figura humana están presentes en forma suficiente, se detecta orden y equilibrio.
 - c. *Esquema*: se llama así cuando faltan elementos necesarios en la figura humana; esto expresa pobreza de asociaciones y de comunicación, y desajustes emocionales.

4.5. LOS SÍMBOLOS EN LOS DIBUJOS DE LOS NIÑOS

Hace casi cien años, psiquiatras, psicólogos y pedagogos están investigando el dibujo infantil, considerado como expresión de las capacidades mentales de los niños. En un primer momento buscaron interpretar los dibujos únicamente para medir el grado de inteligencia o verificar el retraso mental de los niños; solo en un segundo momento se han servido del dibujo para realizar estudios psicoanalíticos.

Naturalmente, “la lectura del dibujo” no constituye la única y la más segura clave de “lectura de la vida” del niño. Pero puede ayudar a formular hipótesis que serán consolidadas por medio de otros instrumentos, como, por

ejemplo, el coloquio con los niños y con los familiares, las expresiones escritas de los niños o sus fichas de personalidad o médicas.

4.5.1. ALGUNOS SÍMBOLOS SIGNIFICATIVOS

¿Cuáles son los símbolos que, con buenas probabilidades, resultan significativos en un examen psicoanalítico del dibujo infantil?

Si el dibujo es realizado con un trazo suave se puede leer ya algo, timidez o depresión. Mientras que un trazado muy marcado puede revelar un temperamento exhibicionista o agresivo.

Los dibujos que representan a los miembros de la familia, fijados mientras realizan una acción determinada, muestran una serie de situaciones, a menudo insospechadas, que emergen del inconsciente del niño, y revelan conflictos y problemas emocionales profundos. Él no los sabe expresar, pero los narra con el lápiz.

Si existe cierta *incomunicación* entre los miembros de la familia, el dibujo del niño está dividido en sectores en los que están puestas las imágenes. Si hay una situación de *conflicto* entre una persona y la otra, el niño dibuja también defensas entre estas figuras, como muebles, piedras u otros objetos. Si es uno solo el personaje que causa fastidio al dibujante, él lo encierra lejos de sí mismo.

A veces, algunos familiares *no son dibujados*. Ni siquiera si el niño es invitado a dibujarlos, lo quiere hacer, porque aquella persona le produce angustia, miedo, fastidio; la

quisiera borrar de su vida. Con frecuencia es el hermano menor el que sufre esta suerte, señal evidente de que una envidia (a menudo inconsciente) atormenta al mayor.

Cuando los personajes son dibujados *de espalda*, es probable que esas personas produzcan problemas al niño. A veces él se dibuja a *sí mismo* en esta posición, como no queriéndose ver a sí mismo, porque siente poco aprecio de sí. Si se dibuja *sin manos o sin pies*, o con los pies vueltos hacia atrás, es porque se siente encarcelado, inseguro, imposibilitado de realizar cualquier acción sin el consentimiento de sus padres, o porque se siente culpable, o también porque quiere rechazar la función de aquella parte del cuerpo. Cuando, en cambio, son las figuras de *los padres las dibujadas sin brazos, sin manos*, entonces el “artista” podría experimentar falta de cariño.

Los personajes *dibujados más pequeños* que los otros, a menudo son aquellos de quienes el niño tiene poco aprecio. La *exageración* de algunas partes del cuerpo, por ejemplo, la boca, los brazos, las piernas, etcétera, revelan miedo de aquella parte, o sentimiento de culpa. El *ennegrecimiento* de algunas partes del cuerpo indica ansiedad, preocupación que viene despertada aunque fuera por el recuerdo de aquellas partes o de su reproducción gráfica.

A veces *la mamá* es dibujada mientras está ocupada de la comida (en la cocina, sirviendo la mesa); lo que frecuentemente representa disponibilidad, afecto, especialmente si se la dibuja sonriendo de frente. Cuando se la representa haciendo el aseo, entonces es percibida

por el hijo como preocupada más por la casa que de él y sus problemas.

También las acciones de *los papás* pueden tener diferentes significados. A veces, el papá es dibujado mientras lee el diario o mira la TV, porque no suele estar muy disponible para su hijo. Esto es mucho más probable cuando se le representa con el rostro escondido por el diario, o está de espaldas; el hijo puede tenerle miedo y no lo quiere mirar a la cara. A veces tiene temor de él, y entonces lo dibuja con un objeto cortante en la mano, con un cuchillo o unas tijeras. El padre dibujado sobre una escalera puede revelar la tensión que existe entre el niño y el padre, y el poco aprecio que el niño le tiene.

Una situación de conflicto en los *impulsos sexuales latentes*, que buscan emerger en el niño, se puede entrever en los cuellos muy alargados o en la cintura muy remarcada de los personajes. Una cabellera muy flotante connota a menudo acentuados intereses sexuales. Otros símbolos relacionados con la sexualidad se pueden descubrir en los brazos de las lámparas muy trabajados, en las patas de las mesas torneadas, en ciertas formas de la nariz de las figuras humanas. En cambio, los muebles y los televisores abultados pueden significar envidia de los atributos femeninos, o también representar el útero materno en el cual el autor todavía siente necesidad de refugiarse.

Las *piernas femeninas*, juntas estrechamente la una con la otra, pueden ya indicar daños de una errada educación sexual, marcada talvez por represiones y prejuicios.

La pelota sujeta con las manos por un hermano sugiere una manifestación de fuerza de su parte. Si, en cambio, la tira hacia el dibujante, este puede denunciar de esa manera las consecuencias de la superioridad del hermano en su comparación.

Un familiar, o el mismo dibujante, *representado en la cama* puede expresar un estado depresivo. Mientras *los botones* puestos sobre la ropa de una persona pueden revelar cierta dependencia de algo o de alguien.

El sol y las lámparas a menudo son símbolos de calor afectivo, pero cuando se las exagera pueden manifestar una ardiente búsqueda de amor de parte del niño.

4.6. EL DIBUJO RELIGIOSO

Es posible detectar con cierta verosimilitud la imagen que los niños se van formando de Dios mediante el examen de los dibujos. Se le puede invitar al niño a dibujarse a sí mismo con Dios. El dibujo expresará la manera con que el niño percibe su relación con Dios.

Se puede analizar si la figura de Dios es:

- ▶ representada con un porte mayor que el propio;
- ▶ si es destacada con algún elemento especial.

En estos casos se puede deducir que hay una imagen grande de Dios.

También se puede analizar la relación que la figura de Dios tiene con la figura del niño, observando si:

- ▶ hay cercanía entre las dos figuras;
- ▶ si las dos figuras se miran o se toman de la mano o si tienen otra expresión de amistad;
- ▶ si Dios es dibujado en el cielo y el niño en la tierra, expresando distancia;
- ▶ si la figura de Dios está en las nubes y el niño está jugando en la tierra, lo que también revela distanciamiento.

Otro elemento que puede ayudar a descubrir la situación religiosa de los niños es pedirles que hagan dos dibujos: uno de la propia familia y otro en que aparezca su propia figura junto con la de Dios. El catequista podrá observar si los problemas de las relaciones familiares inciden en la relación que el niño tiene con Dios.

El análisis de estos dibujos le ayudará al catequista a formular algunas hipótesis de cómo cada niño se representa a Dios. Evidentemente, no son más que hipótesis que habrá que confrontar con otros datos recogidos por otros medios.

De este modo, la expresión mediante el dibujo puede ser una ayuda valiosa para lograr un diagnóstico de la situación religiosa de cada niño orientado a tomar decisiones para el desarrollo de la catequesis, en busca de una imagen de Dios siempre más cercana a su inalcanzable grandeza. Además, puede ser también ocasión de diálogo con la familia a fin de desarrollar una pedagogía acertada en favor de los niños.

5. La religiosidad del preadolescente

5.1. LA PREADOLESCENCIA

La preadolescencia es una etapa del desarrollo de la persona en plena evolución. Existe cierta elasticidad en cuanto a su duración y a su ubicación en el arco evolutivo.

Esto se debe a que los fenómenos pubertarios no aparecen a una edad precisa y su significación no es igual en todas las personas. En general, podemos afirmar que, en la práctica, este periodo comprende un lapso de tiempo que se inicia hacia los 10-12 años y desemboca en la adolescencia más o menos a los 14 años; de ahí la adolescencia se prolonga hasta los 16 o 17 años. Preadolescencia y adolescencia aparecen como dos momentos típicos del desarrollo. El educador debe reconocerlos y respetarlos, pues cada uno presenta su problemática religiosa específica y exige un tratamiento oportuno.

En esta primera parte (n.º 1) vamos a especificar algunos aspectos generales del desarrollo preadolescencial. No se trata abordar lo que es el estudio específico de la psicología evolutiva, sino aquellos aspectos que tienen que ver con la religiosidad. Luego, nos detendremos (desde el n.º 2) especialmente en la descripción de la religiosidad del preadolescente, objeto propio de nuestra disciplina.

5.1.1. DESARROLLO COGNOSCITIVO

Piaget (1955) afirma que el sujeto que estudiamos pasa del uso de la lógica concreta al uso progresivo de la lógica formal; es decir, mientras el niño era capaz de operar nexos lógicos a partir de una experiencia directa y concreta, pero sin llegar a la comprensión de leyes y relaciones universales, el preadolescente se hace capaz de utilizar cada vez más los procedimientos lógicos abstractos. De este modo se capacita para el análisis, la síntesis, la inducción, la hipótesis, la comprobación y el uso de conceptos y símbolos. Aprende a generalizar, a abstraer y a percibir adecuadamente el concepto de tiempo. Se trata evidentemente de una maduración progresiva y lenta, a partir de los 10 años. Todo esto influye en el desarrollo de su religiosidad.

5.1.2. EL DESARROLLO MOTIVACIONAL

En la preadolescencia se verifican procesos de reorganización y de especificación de las motivaciones. Es posible identificar y clasificar las principales necesidades de esta etapa.

- ▶ Algunas son psicofisiológicas, relacionadas con la pubertad.
- ▶ Otras son psicosociales; necesidad de independencia, seguridad, experiencias nuevas, etcétera.
- ▶ Otras son psicoexistenciales: búsqueda de valores estéticos, religiosos, filosóficos, morales, etcétera.

Conviene notar que estas necesidades, en el preadolescente, aún dependen mucho del modelo familiar y ambiental en que ha vivido y vive. Cuando se acentúe el fenómeno de la desatelitización, entonces aparecerán los conflictos con los modelos.

En este periodo se da también una progresiva especificación y ampliación de los intereses. Esto se debe al proceso de identificación y de socialización crecientes.

El sistema de valores también inicia un proceso de interiorización consciente y motivada, y se organiza en una estructura relativamente estable, llamada “yo ideal”. Este proyecto sobre sí mismo recibe influjos de las personalidades admiradas y conocidas. Ellas estimulan y motivan; la “pedagogía del héroe” es conveniente a esta edad.

A medida que se emancipa de los modelos concretos, puede actuar un proyecto de sí que corresponda a las propias aspiraciones ideales. La adolescencia es una edad privilegiada para una pastoral vocacional. Es evidente que este complejo desarrollo motivacional condiciona el crecimiento religioso.

5.1.3. EL DESARROLLO AFECTIVO-EMOTIVO

La emotividad del preadolescente se hace más rica y original, más interior y más consciente. El preadolescente está afrontando su crisis de identidad, ante la que necesita un mínimo de equilibrio afectivo-emotivo. Aún no lo tiene y, por esta razón, experimenta inseguridad y ansiedad (Erikson, 1968).

Una concreta dificultad afectivo-emotiva peculiar de la preadolescencia está unida a la asunción e integración del propio rol sociosexual, como potenciación de las posibilidades del yo.

La intensificación de las tensiones emotivas (problemáticas familiares, escolares, puberales, temperamentales, etcétera) lleva a veces a los preadolescentes a encerrarse en sí mismos, originando escaso interés por los grandes problemas del mundo y del ambiente.

Los sentimientos y las emociones del preadolescente varían enormemente. Esto hace casi imposible un estudio objetivo. Esta inestabilidad repercute inevitablemente en la esfera de lo religioso.

5.1.4. EL DESARROLLO SOCIAL

En la preadolescencia es fuerte el impulso hacia la emancipación de los padres, la inserción en un grupo reducido de personas de la misma edad, un conocimiento más realista de la sociedad y una conciencia de la pertenencia a una clase social.

Aparecen ciertas ambivalencias; el preadolescente tiende a la independencia, por una parte, y busca protección y aprobación, por otra; se desatelitiza de sus padres y busca adultos como amigos y modelos (neosatelitización); desea que no lo molesten y busca siempre al grupo, a los coetáneos.

El grupo tiene en él un rol siempre mayor:

- ▶ ofrece status social, identifica;

- ▶ reconoce las capacidades y prestaciones de cada uno;
- ▶ acepta y exige igualdad;
- ▶ ofrece amistades menos numerosas, pero más exclusivas.

Todo esto es sumamente importante para la madurez de la religiosidad.

5.2. LA RELIGIOSIDAD DEL PREADOLESCENTE

Iniciamos el tema con una observación importante y unas sugerencias que hace el *Directorio catequístico general*:

Se quiere recordar que... no siempre se reconocen en la práctica las dificultades propias de la preadolescencia o se conocen insuficientemente. El educador puede caer en la tentación de considerar a los preadolescentes como niños y correr el riesgo de no interesarles; o podría considerarlos como adolescentes y, por lo mismo, proponerles temas y métodos de trabajo que suponen un desarrollo de la personalidad y una experiencia que ellos no poseen todavía.

La preadolescencia se caracteriza por la aparición laboriosa de la subjetividad. Conviene por tanto en esta edad no seguir con la enseñanza simple objetiva que es propia de los niños; pero al mismo tiempo conviene evitar que se propongan problemas y temas que son propios de la adolescencia.

Una enseñanza concreta, que ilustre la vida y la obra de los santos y de los hombres beneméritos y el estudio de

la vida actual de la Iglesia, puede proporcionar en este periodo un buen alimento. (#83)

La preadolescencia ha sido definida como “la edad casi imposible de describir”. Es un periodo complejo tanto para el sujeto como para sus educadores. No es fácil, por tanto, hablar de la religiosidad del preadolescente.

Milanesi y Aletti (1980) afirman que “La preadolescencia representa una edad de feliz fecundidad, como realización de las premisas sembradas en la niñez”. Según la óptica religiosa, podríamos considerar este periodo como sustancialmente positivo para la mayor parte de los sujetos socializados religiosamente.

Cuando se hallan en ambientes familiares o educativos buenos, los preadolescentes viven, en general:

- ▶ una intensa práctica ritual y sacramental;
- ▶ expresan intereses cognoscitivos notables;
- ▶ son sensibles a los problemas morales;
- ▶ desean realizar actividades (activismo heurístico, descubridor);
- ▶ son entusiastas y dinámicos.

5.2.1. LA CONCEPCIÓN DE DIOS EN EL PREADOLESCENTE

Si preguntamos a los preadolescentes “¿Quién es Dios para ti?”, muchos dan respuestas doctrinales, según la catequesis recibida. Se evidencia así una notable preocupación por la

“ortodoxia formal”. Repiten las formulaciones catequísticas (Babin, 1967).

Hablan de un Dios lejano, abstracto, de los filósofos y de los científicos. Lo caracterizan afirmando que es omnipotente, creador, Señor del universo, eterno perfecto, invisible. Se percibe, además, que se da cierta homogeneidad del pensamiento religioso, debido a las catequesis masivas y repetitivas. Los preadolescentes dan respuestas exactas, pero no entendidas ni internalizadas.

La relación personal con Dios es sentida por pocos (Babin, 1967): Dios es aquel que está “por encima” y hay que “obedecerle”. Las mismas preguntas que formulan los preadolescentes a los catequistas son generalmente estereotipadas, filosóficas, escolásticas, casuísticas, escuchadas a los adultos.

Pero Deconchy (1967) afirma que el preadolescente va “personalizando” a Dios. La noción de Dios se hace más existencial. Evoluciona del “algo” (fase atributiva) a “alguien” (fase de personalización). Del Dios grandeza, fuerza, bondad, pasa a Dios Señor, Padre, Redentor. De este modo supera el animismo propio del niño y afirma progresivamente la trascendencia. Disminuye también el magismo y desaparece progresivamente el antropomorfismo material.

Para el preadolescente, la cualidad moral que más atribuye a Dios es la lealtad. Es una forma de antropomorfismo moral. Proyecta en Dios uno de los

primeros absolutos morales que el preadolescente descubre y juzga esencial en una persona madura.

En cuanto a las actitudes interiores del preadolescente para con Dios, podemos decir que están impregnadas de ambivalencia. Por un lado, aún niño, confía en Dios, pero, por otro lado, siente miedo, temor. Recordemos que cierto temor, según Rudolf Otto (citado por Borello, 1999) es un componente esencial del sentimiento religioso y no se contrapone a una orientación sustancial positiva hacia la religiosidad. Es más bien, según este autor “un sacro temor”, “*fascinosum tremendum*”. El preadolescente piensa que Dios es bueno con todos, pero no entiende como esto pueda ser conciliable con su justicia en la retribución del bien y del mal.

En fin, el carácter ambivalente de la religiosidad preadolescencial es subrayado también por la aparición de las primeras dudas religiosas.

Podemos concluir con una interesante descripción de la religiosidad del preadolescente que hace Jean-Pierre Bagot:

Atraído a un tiempo por un mundo estable y feliz donde vuelve a hallar la infancia, y por un mundo incierto y violento donde descubre la ansiedad, el preadolescente no logra situarse. Esta dolorosa incomodidad es la característica psicológica que permite comprender el cariz contradictorio de sus actitudes religiosas. (1966)

En esta obra, Bagot presenta el fruto de sus investigaciones. Son varios los aspectos con que el preadolescente expresa

su idea de Dios. A veces contradictorios, como es su propia vida:

Un Dios poder

Las expresiones que el preadolescente emplea para hablar de Dios suelen ser pueriles y vulgares. Proviene todavía de su infancia. Traducen una concepción bastante “alienada”. Dios es igual a “poder”. He aquí algunos testimonios sacados de la vida real:

“Dios es el superhombre que impone su voluntad y poder”
(Juan, 14 años).

“Es todopoderoso y dueño del mundo. Intenta hacer el bien en la tierra” (Mario, 12 años).

“Se trata de una fuerza que necesitamos y de la que no podemos prescindir” (Pancho, 13 años).

A estas descripciones les falta vida. El lazo personal con Dios se ha empobrecido, si se lo compara con la infancia. Ahora Dios aparece como una fuerza más que como una persona.

No obstante, podemos descubrir en la religiosidad del preadolescente otra faceta que parecería contradictoria.

Un Dios que da confianza

Una idea preponderante en esta edad es que Dios es justiciero. Es un resabio del animismo punitivo de la infancia. Pero, en general, este Dios proporciona confianza,

ya que es bueno. Por eso se le reza antes de un examen o para evitar un peligro; es refugio ante la inseguridad.

En realidad, este concepto de Dios-que-protege aparece de modo esporádico y relativo. Nos encontramos todavía lejos del concepto bíblico de un Dios-Amor que no cesa de llamarnos a la alianza.

Algunos testimonios:

- ▶ “Dios es perfecto y puede ayudarnos en nuestras dificultades” (Luis, 13 años).
- ▶ “Es bueno e intenta ayudar a los hombres” (Pablo, 12 años).
- ▶ “Es un poco inalcanzable. Le hablo, pero no estoy convencido de que me escuche” (Patricio, 14 años).
- ▶ “Jesús siempre está dispuesto a ayudar... Es un buen amigo a quien se puede confiar todos los problemas” (Carolina, 13 años).

Estas y otras expresiones revelan cómo los preadolescentes piensan en:

Un Dios centrado en el yo

El concepto de Dios del preadolescente es egocéntrico. Lo manifiestan los siguientes testimonios:

“Jesús es mi amigo, mi hermano, a quien yo puedo contarle todos mis problemas, mis deseos, mis alegrías y saber que siempre voy a tener en quien confiar” (Luisa, 12 años).

“No me gusta el mundo de hoy, porque le falta amistad. Quiero que Dios sea mi amigo, no tengo a nadie más que desee estar conmigo” (Cecilia, 13 años).

Un Dios infantil presto a perder toda realidad

El preadolescente ve en Dios a alguien en quien descansar y no aquel hacia quien uno se dirige, a quien hay que buscar. Dios, para él, es un medio y no la meta, el fin o el sentido de su vida. El fin, para el joven de esta edad, consiste en “vivir” y “superar” las propias dificultades. Dios es el medio para lograr estas finalidades.

Esta concepción de Dios es frágil, porque perderá valor cuando ya no aparezca omnipotente, cuando el muchacho no consiga de Dios lo que quiere.

También podrá suceder cuando obtenga éxitos; en la medida en que tenga experiencia de la fuerza y capacidad del propio “yo”, Dios no será necesario, más aún, se convertirá en un rival molesto.

5.2.2. EL SENTIMIENTO DE AFILIACIÓN RELIGIOSA

Cuando se encuentra en ambientes pluralistas y competitivos, el preadolescente escogerá pertenecer psicológicamente a aquellos grupos que le ofrecen una satisfacción más inmediata a su necesidad de inclusión, reconocimiento y autorrealización.

En esta edad el sentimiento de afiliación se objetiviza, es decir, se adapta, se une a un organismo religioso específico, que posee una base estructural históricamente

definida. Esto se produce lentamente a medida que el preadolescente descubra la Iglesia y se forme el concepto de historia de la salvación.

El proceso de socialización facilita la comprensión de la comunidad y pone los fundamentos para el sentido de solidaridad. El investigador que ha hecho estudios interesantes sobre este punto es D. Elkind. La experiencia comunitaria adquiere la fuerza de una llamada a vivir la fe en grupo. En el grupo juega un rol importante la presencia de testigos que viven lo que dicen.

Bagot afirma:

Los preadolescentes descubrirán lo que es la verdadera vida religiosa a través del mundo de las personas que forman parte de su universo. (1966)

Más que en su familia, el preadolescente busca sus modelos en otras partes. Sin embargo, es ahora cuando los padres influyen más en sus hijos, pues son confrontados con otros y observados desde afuera y a veces desde lejos.

Cuando en las familias faltan los valores religiosos, el preadolescente, incluso bien formado cristianamente, se encuentra pronto frente a una elección que debe realizar. No tiene madurez ni armas para decidir solo y bien. Si no lo sostiene un medio escolar o un movimiento cristiano, se ve rápidamente impulsado a abandonar la vida religiosa (Bagot, 1966).

Son los grupos bien estructurados y coherentes los que pueden entusiasmar y comprometer. Estos ofrecen

un ideal de vida cristiana y un lugar donde se pueden superar las falsas atracciones de otras instancias.

En el grupo, el preadolescente encuentra al “héroe” concreto que puede ejercer atracción cristiana en la medida en que vive los valores que presenta.

5.2.3. EL RITUALISMO DEL PREADOLESCENTE

El preadolescente participa fácilmente en las “prácticas religiosas”, pero en esto se observa una clara dimensión ritualista.

A. Godin (citado por Borello, 1999) ha demostrado que el animismo y el magismo tienden a prolongarse cronológicamente más allá de la niñez, en la preadolescencia. El magismo subsiste y se expresa especialmente en la concepción de los sacramentos. Los preadolescentes buscan efectos inmediatos, confundiendo el efecto espiritual con el signo sacramental.

Piaget decía que el alma del niño es mágica. Existe en él un “ritualismo natural” que expresa en muchos de sus comportamientos: repetir, tocar, ordenar, colocar objetos, calcomanías, etcétera. Por otra parte, la idea del *ex opere operato* de los sacramentos, es decir, la eficacia propia de los sacramentos, si es mal explicada en la catequesis favorece o explica este ritualismo.

En fin, todas las expresiones litúrgicas de la comunidad cristiana en las cuales el preadolescente está invitado a participar periódicamente pueden explicar este ritualismo, si se considera que aún no posee formación y cultura para

entender la función simbólica de los ritos cristianos. La sobrevaloración del “instrumento ritual” puede bloquear la actitud religiosa. Entonces, el rito se puede convertir en un fin, antes que en un medio para el encuentro personal con Dios.

Estos elementos mágicos están presentes también en la oración del preadolescente. De hecho, la oración es juzgada por sus resultados. Estos deben ser materiales e inmediatos. El preadolescente repite mecánicamente fórmulas y gestos, sin preocuparse de su significado. Es una forma clara de ritualismo religioso. Cuando este no es progresivamente superado, causa y explica el derrumbamiento de la práctica religiosa, que comienza alrededor de los 14 años, precisamente porque el ritualismo implica la carencia de motivaciones profundas.

La catequesis debe ofrecer oportunas informaciones tendientes a clarificar las motivaciones y establecer nuevas bases para el crecimiento espiritual.

5.3. LAS CRISIS RELIGIOSAS DE LOS PREADOLESCENTES

El educador de la fe de los preadolescentes debe tener en cuenta que estos vivencian simultáneamente:

- ▶ una crisis de la fe;
- ▶ una crisis moral;
- ▶ una crisis de las prácticas religiosas;

- ▶ la aparición de nuevos valores.

Aquí la palabra “crisis” se toma en sentido positivo de crecimiento.

5.3.1. LA CRISIS DE LA FE

Hemos analizado antes algunos aspectos del desarrollo cognoscitivo del preadolescente. Las transformaciones anotadas repercuten profundamente sobre el acto de fe. Los niños escuchan, aprenden, memorizan las verdades enseñadas, pero no las cuestionan y, en general, tampoco se preguntan acerca del valor de los conocimientos adquiridos. Aceptan todo sin dificultad. Confían en el adulto. En el campo religioso sucede lo mismo.

El preadolescente, en cambio, va descubriendo su capacidad de razonamiento lógico formal y goza con él. Esto lo lleva, a menudo, a razonar por razonar, discutir por discutir, porque siente en ello un gran placer. Sin embargo, en un primer momento todo esto no se orienta a investigar conceptos abstractos universales o para dar organicidad y lógica a su pensamiento. Aprende de a poco a razonar y a usar la lógica formal.

En el terreno religioso surgen las primeras objeciones, muy puntuales y expresadas con timidez. Más que objeciones cuestionadoras, son intentos por razonar la fe. Se contentan con respuestas precisas y puntuales.

Cuando las objeciones son más serias y profundas, estas son más un reflejo del medioambiente que el fruto de cuestionamientos personales.

El preadolescente desea comprender todo y tiende a rechazar lo que no encaja en un marco de pensamiento formal. Le repugna la idea de “un misterio” y la encuentra como un recurso “demasiado cómodo”.

A veces desprecia al catequista, no porque sea deficiente, sino porque no da explicaciones comprensibles, o se niega a explicar.

Por otra parte, los preadolescentes de ambientes evangelizados “no quieren dudar”; y a menudo, cuando surgen las dudas, “las sufren como faltas, como pecados”. Por esta razón necesitan del catequista respuestas tranquilizadoras. Comete un error pedagógico el catequista que reacciona espantado u horrorizado frente a las preguntas, suponiendo maldad y culpabilidad.

5.3.2. LA CRISIS MORAL

¿Conciencia moral dualista?

Es frecuente el caso en que el padre conduce la economía y la vida intelectual del hogar, y la madre la vida espiritual, relacional y religiosa. Al aparecer estos como dos terrenos radicalmente heterogéneos, el preadolescente se desorienta. Nacen en él los dualismos y los paralelismos peligrosos. También la vida del colegio se puede presentar de esta manera, cuando no todos los educadores tienen la misma sintonía con respecto a lo humano y a la vida de fe.

El preadolescente se puede formar la idea de que la santidad es de un orden distinto a la inteligencia; que las realidades humanas (cultura, política, negocios, usos y

costumbres), en cuanto no provienen de la religión, no tienen nada que ver con ella. Se desplaza a Dios de la vida misma y se experimenta una dramática dicotomía entre fe y vida.

Si la vida religiosa del grupo, de la comunidad o de la familia aparece como falseada, nacen nuevos conflictos y frustraciones. Los preadolescentes sacan conclusiones radicales: la religión no sirve para nada. Este absolutismo juvenil se puede acentuar más adelante.

Los diferentes medios en que se mueve el preadolescente ejercen sobre él atracciones; unas profanas, otras religiosas. Bagot dice que entre ellos se establece una verdadera rivalidad y, por desgracia, a menudo el medio religioso está lejos de ser el más atrayente.

Son los grupos bien estructurados y coherentes los que pueden entusiasmar y comprometer. Ellos ofrecen un ideal de vida cristiana y un lugar donde se pueden superar las falsas atracciones de otras instancias.

En el grupo el preadolescente encuentra al “héroe” concreto que puede ejercer atracción cristiana en la medida en que vive los valores que presenta.

Una moral centrada en el yo

El niño refleja la moral de su ambiente, especialmente familiar. Todavía no tiene autonomía moral. El preadolescente, en cambio, ya se encuentra en la necesidad de escoger y elegir personalmente. En él crece el deseo de ser “autónomo”, “libre”, porque “ya no es niño” y quiere decidir por sí

mismo. Su moral está centrada en su yo, como en general toda su psicología.

Si para el niño la virtud fundamental es la obediencia filial, para el preadolescente debemos fijar lo fundamental en la lealtad, en la honradez consigo mismo. Baden-Powell (1908) le señala al preadolescente “el código de honor”, cuya primera ley enuncia que “El scout es leal”.

De esta manera, la moral extrínseca del niño, poco a poco, se vuelve intrínseca y se apoya sobre los valores descubiertos personalmente. Necesita pocas normas, pero claras, que le den seguridad.

Cuando Jesús dice “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, invita especialmente al preadolescente a “amarse a sí mismo”: a aceptarse, a comprenderse, a perdonarse, para que pueda después amar a su prójimo.

El preadolescente no se impone espontáneamente esfuerzo alguno, salvo para evitar un castigo o para obtener una ventaja. La idea de sacrificio le resulta negativa e infantil. Cuando era niño expresaba más y mejor la gratuidad del amor. Ahora es más calculador, busca la eficacia, el provecho personal; quiere triunfar. Por ello, siente la tentación de salir con engaños de un apuro. Se encuentra aquí en una encrucijada que lo obliga a optar. Así aprende a decidir por sí mismo y no por la autoridad ajena. Por eso, de parte del educador es importante hacer palanca sobre su honor y su lealtad personal.

Conciencia y sexualidad

Por supuesto, el problema de la sexualidad es de los más palpitantes. Es una experiencia nueva que hace a esta edad y que puede producirle angustias si está poco preparado. No conoce normas morales claras. No se atreve a hablar y la situación puede convertirse para él en un auténtico drama, que se traduce en autoacusaciones de malos pensamientos o malas acciones. Frente a los nuevos problemas de la vida moral, dispone de muy poca autonomía para juzgar; sus normas de apreciación continúan siendo infantiles.

Aparece la angustia de la incertidumbre, especialmente cuando se plantea la relación entre Dios y su comportamiento; y la relación entre el mundo moral y la responsabilidad personal.

Conciencia alternante

Los problemas y las situaciones morales se resuelven a veces en forma alternante:

- ▶ Puede reaccionar con un repliegue en la actitud infantil: el legalismo y la obediencia pasiva representan la seguridad. Pero ya no puede ser como antes. Esta actitud se convierte en una negativa a crecer y a madurar, lo que atenta contra del dinamismo del desarrollo.
- ▶ Otras veces, a la inversa, el preadolescente se siente llevado a la rebeldía y a actuar sin ley alguna. La potencia vital frente al mundo nuevo que se le presenta puede más que el temor, y rompe el cerco del sistema moral

y religioso. Es posible que el sistema moral infantil haya sido reforzado por una educación que apelaba continuamente a Dios para justificar la autoridad de los mayores. En este caso, discutir la autoridad representa siempre, de una manera más o menos profunda, atacar a Dios, que aparece como el fiador de la autoridad de los mayores.

El preadolescente quiere autonomía. Pero la libertad es fruto de un aprendizaje largo y acompañado. Si el preadolescente concibe la libertad como “liberación de...” y no como “capacidad de optar por...”, de “responsabilizarse de...”, puede malograr su juventud y comprometer su futuro. Libertad y obediencia son dos valores que el preadolescente debe armonizar para crecer serenamente.

Conciencia y pecado

En cuanto al pecado, para él es esencialmente desobedecer a Dios, a sus leyes y mandamientos. Sigue todavía teniendo el concepto infantil de la moral de la norma.

Sabe distinguir entre pecados graves y menos graves, pero no sobre la base de la “objetividad” de la acción, sino fundado en otros factores más bien subjetivos. Ejemplos: es más grave el pecado que produce vergüenza; es más grave el pecado conocido por los adultos; es más grave el pecado realizado “solo”, etcétera.

Las categorías teológicas “mortal-venial” no coinciden con lo que siente y piensa el preadolescente. Hay confusiones.

Así decía una niña de 13 años: “El pecado mortal, a veces, es grave”.

Conclusiones sobre la moral

Para formar la conciencia del preadolescente hay que promover una educación de estímulos. Hablar antes al corazón que a la mente; estimular con la presentación de personajes modelo, en los cuales el preadolescente pueda proyectarse y reconocerse: héroes, santos, personajes bíblicos, entre otros. Asimismo, presentar valores e invitar a optar por ellos. Revisar y remotivar la adhesión a Cristo, que lanza a una aventura espiritual, que compromete todo el ser del preadolescente. Despertar la generosidad y canalizarla para que sea abierta (universal) y oblativa (desinteresada): “Hacer el bien sin esperar recompensa”.

5.3.3. LA CRISIS DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Al niño, por lo general, le agradan las prácticas religiosas. Al preadolescente le acontece el fenómeno siguiente: ya no se siente cercano a Dios. Se ha alejado de él, como se ha alejado de los adultos.

La desaparición de cierta espontaneidad afectiva en las relaciones con Dios arrastra un cambio progresivo de las motivaciones frente a las prácticas religiosas. Por algún tiempo el preadolescente se aferra a ellas, ya que experimenta una impresión de seguridad; pero poco a poco se abre camino a la pregunta: “¿Para qué sirve esto?”.

El educador de la fe tiene entonces la tarea de llevar el preadolescente al descubrimiento de nuevas y más valiosas motivaciones.

La eucaristía

El preadolescente no comulga para encontrarse con Dios, ni para encontrarse en comunión con los demás. Más bien, lo hace en función del bienestar o malestar que siente; si tiene ganas o no las tiene. A menudo no lo emociona el recibir a Cristo, porque lo siente un huésped lejano.

Generalmente, comulga porque todos lo hacen, hasta el día en que se afirma su personalidad y se niega a hacerlo, precisamente porque todos lo hacen.

Hay que ayudarlo a motivar todo lo que hace para que su fe madure en una opción personal.

El sacramento de la reconciliación

A menudo lo celebra para sentirse tranquilo y seguro. Conserva la idea de mancha moral, es decir, se siente sucio moralmente por el pecado. Mantiene todavía el concepto infantil estético, más que ético, con respecto al mal moral. Por eso siente necesidad de “limpiarse” con el sacramento de la Reconciliación. Esta idea está ligada también con el concepto de pecado como transgresión de una ley, que había adquirido en la infancia.

Como aún no ha superado el magismo, acude al sacramento para “borrar la mancha” de una manera ritual y mágica.

Generalmente, el preadolescente no llega a hacer un juicio de valor sobre la propia conducta. Solamente relata sus transgresiones. Necesita ser ayudado a comprender el sacramento como un acercarse a Dios, un empeño por ser mejor, un compromiso para crecer.

De pronto, el preadolescente parece volver a las prácticas religiosas que había dejado por algún tiempo. El adulto desprevenido cree en una conversión; mientras que, en realidad, se trata solo de una compensación, un último intento por aferrarse a la infancia que se desvanece.

5.3.4. LA APARICIÓN DE NUEVOS VALORES

“De nada serviría estorbar al preadolescente en su excursión hacia la adolescencia, prolongando de un modo artificial la duración de la infancia” (Bagot, 1966). Pero tampoco hay que desperdiciar lo que es fruto de la infancia.

Conviene proteger la idea de Dios, poder y fuente de seguridad. Jesús decía: “Vengan a mí los que sufren”. El preadolescente toma conciencia de sus debilidades y necesita que se le presente a Dios como Salvador.

Mientras se va acercando la adolescencia, afloran en él nuevos valores, que los catequistas deben reconocer y valorar pedagógicamente. Veamos algunos.

a. Aparece cierta agresividad, que origina y explica el gran deseo de creatividad.

Este fenómeno es muy positivo. Puede confrontarse y coincidir con el llamado de Cristo a esforzarse, al autodomínio.

Ahora puede descubrir cómo Dios no es simplemente aquel que tranquiliza y consuela, sino aquel que invita a la lucha, a la creatividad, a la audacia.

Pero el educador debe evitar dos posibles extremos:

- ▶ una catequesis voluntarista y demasiado exigente, que podrá angustiar y desanimar.
- ▶ una catequesis receptiva demasiado paralizante y tranquilizadora, que podría ahogar la creatividad.

Una buena síntesis sería esta: El mismo Dios que me ama y me ofrece paz y tranquilidad, me invita a ser fuerte y creativo para crecer y hacer cosas maravillosas.

b. El crecimiento de la subjetividad, como toma de conocimiento del “yo” que crece en conciencia y autonomía.

El “yo” es el núcleo alrededor del cual se construye la personalidad. Sustenta, unifica, y preside todas las manifestaciones de la personalidad.

Aparece la tendencia a encerrarse en sí mismo y a rechazar a los demás. El mundo y los otros solamente tienen valor cuando sirven, apoyan, defienden al “propio yo”.

Así, el mundo religioso es válido si cede el lugar al “yo”.

c. La valoración más sentida de la sinceridad.

Por la aparición del razonamiento lógico, el preadolescente pasa progresivamente del culto a “la verdad” al culto de “su verdad”. Para él lo válido es lo razonable. Esto es peligroso por su ambigüedad, pues hace posible las desviaciones de la inteligencia. Se rechaza al otro “por

sus ideas” y se acomoda a Dios según “las propias ideas”. La fe es confianza en el “Otro” y “apertura a la verdad”. Es muy importante superar esta ambigüedad.

Cuando inicie él mismo la revisión de todo lo que había aceptado desde la infancia, se hace necesaria la presencia orientadora del educador. Su peor error sería negarse a escuchar y a confrontar su parecer con el de los demás.

Es deseable hacerle comprender que Dios es alguien verdadero que debemos descubrir y redescubrir juntos y continuamente.

d. Preocupación por la autenticidad y la autonomía.

El preadolescente quiere autonomía. Pero la libertad es fruto de un aprendizaje largo y acompañado. Si el preadolescente concibe la libertad como “liberación de...” y no como “capacidad de optar por...” y de “responsabilizarse de...”, puede malograr su juventud y comprometer su futuro.

Libertad y obediencia son dos valores que el preadolescente debe armonizar para crecer serenamente.

5.4. UNA CATEQUESIS PARA PREADOLESCENTES

A partir de este punto queremos responder a la problemática de los preadolescentes con una catequesis apropiada. Hablaremos del conocimiento que el catequista debe tener de su grupo, de algunos elementos metodológicos y de los contenidos de la fe apropiados para esta edad.

5.4.I. CONOCER AL GRUPO

El grupo para los preadolescentes es una necesidad: apoya en la soledad, encarna valores, equilibra el sentimentalismo propio de esta edad. El medio debe ofrecer respuestas a las necesidades del preadolescente: necesidad de modelos, de asociaciones, instancias para expresar inquietudes, etcétera. Este medio debe visibilizar los signos cristianos indispensables.

Al catequista le corresponde ayudar a crear el clima del grupo. Para ello, la relación es esencial, pues traduce directamente el amor. La relación educativa implica siempre cierta autoridad necesaria para dar seguridad y hacer crecer. Pero debe transformarse en humilde, servicial y respetuosa. La relación no es neutra. Propone un camino, es llamada, invita y acompaña.

Para conocer al grupo tenemos que partir de lo que los chiquillos opinan, sin prejuicios. Conviene elaborar un sencillo cuestionario con algunas preguntas significativas. Desde el primer contacto con el grupo, entablemos una relación serena y abierta. Así, los preadolescentes descubrirán en nuestras palabras y gestos una sincera decisión de escucharlos sin juzgarlos, de atender a sus necesidades, de ser leales con ellos. Aprecian mucho estas actitudes en los adultos.

A diferencia de los niños, que son más espontáneos, los preadolescentes defienden celosamente su intimidad. No abren su corazón si no están seguros de la confiabilidad del adulto. Sienten una gran necesidad de ser escuchados

y, a la vez, un gran temor de ser rechazados, considerados ridículos, o de ser juzgados.

En un clima de confianza y de respeto, podemos aplicar nuestro cuestionario, asegurándoles que todas las respuestas no serán consideradas ni buenas ni malas, porque solo nos interesa que ellas sean verdaderas.

Cuanto más el catequista conoce a su grupo, tanto mejor podrá ayudarlo a crecer. Por eso conviene aprovechar cualquier ocasión propicia: estar con ellos, realizar una convivencia, jornada o paseo; organizar un encuentro con los padres; practicar juegos en los cuales muestren espontáneamente sus capacidades e intereses; seleccionar algunas buenas dinámicas de conocimiento.

Y cuando descubramos algo nuevo en su conducta o en sus palabras, no nos apresuremos a etiquetarlo como “bueno” o “malo”. Ante todo, utilicemos toda nuestra capacidad simplemente para comprenderlo. De este modo nos resultará más fácil entender su lenguaje y sus inquietudes más profundas.

5.4.2. METODOLOGÍA DE UNA CATEQUESIS CON PREADOLESCENTES

Joseph Colomb (1970), gran catequeta contemporáneo, caracteriza la catequesis de los preadolescentes como una catequesis que ayuda a comprender los hechos, una catequesis del héroe, una catequesis de esperanza.

La vida religiosa del niño no “se conserva”, se reorganiza en función del crecimiento. Las diferentes situaciones de

crisis que experimenta el preadolescente le sirven para desarraigarlo del mundo infantil.

Con una orientación oportuna podrá superar las imágenes infantiles de Dios, el legalismo de una moral de la norma, el ritualismo vacío, y podrá alcanzar una fe personal, es decir, una fe basada en motivos personales y en el encuentro con el Señor.

Al catequista le corresponde actuar como facilitador de este encuentro más personal con el Señor de la vida. Le toca orientarlos en la búsqueda de esas motivaciones personales para creer y vivir esa fe en Cristo, lanzándolos a una aventura espiritual que compromete todo el ser del preadolescente.

Promover una catequesis de estímulos

Hacer deseable la verdad, aun antes de presentarla o aceptarla como verdad.

Hablar al corazón antes que a la mente, estimulando con la presentación de personajes modelo en los cuales el preadolescente puede proyectarse y reconocerse (héroes, santos, personajes bíblicos).

Completar el encuentro catequístico con momentos celebrativos (liturgias) y momentos de compromisos apostólicos.

Construir una espiritualidad orientada hacia el futuro.

Se dijo antes que la vida religiosa del niño no “se conserva”, sino que se reorganiza en función de un crecimiento.

Con este fin es necesario presentar valores e invitar a optar por ellos.

En el ámbito de la fe hay que revisar y remotivar la adhesión a Cristo, que lanza a una aventura espiritual que compromete todo el ser del preadolescente.

En el campo moral, el preadolescente necesita que se le despierte su generosidad y canalizarla para que sea abierta, universal, oblativa y desinteresada.

Una catequesis que parte de la vida

Al preadolescente lo rodea un cúmulo de circunstancias y situaciones aparentemente banales. Son los hechos de cada día. Los que experimenta personalmente, los sucesos que hacen noticia en los medios de comunicación social, aquellas cosas de las que se entera de alguna forma.

Aunque los preadolescentes usan conceptos y hacen gala de su incipiente capacidad de razonar en abstracto, en realidad ellos necesitan aprender de manera inductiva, es decir, partiendo de los hechos.

Que no nos confunda su “verbalismo”, porque su aprendizaje permanece unido a los hechos, tanto y más que los niños de 9 a 11 años. Partiendo desde los hechos de la vida seriamente documentados, él puede lograr la comprensión y la motivación suficiente para crecer en la fe.

Fácilmente podemos caer en la tentación de querer convencer a los preadolescentes con elaborados raciocinios. En realidad, ellos se dejan afectar más profundamente por testimonios de vida o experiencias personales.

Para la catequesis con preadolescentes son importantes:

- ▶ los hechos y personajes de la historia de la salvación;
- ▶ los hechos y personajes de la historia de la Iglesia;
- ▶ lo cotidiano.

Los hechos y personajes de la historia bíblica

Proporcionemos algunos datos históricos y geográficos que den vida y contexto a los personajes bíblicos. Procuremos también ir más allá de lo anecdótico, guiando a los jóvenes en la búsqueda de las motivaciones que conducen a estos héroes a la acción.

Especialmente, centremos nuestra catequesis en Jesús y su vida: los diferentes encuentros que él protagonizó con tantas personas, su palabra, sus gestos salvadores. Todo ello debe ser fuente viva para nuestra catequesis, pues Jesús es el amigo ideal, el modelo absoluto, el camino, la verdad y la vida.

Los hechos y personajes de la historia de la Iglesia

Los acontecimientos que forman la vida de la comunidad cristiana son interesantes para el preadolescente, sobre todo si él o su familia participan activamente en ella en alguna medida. Nos parece importante destacarlo porque, en la historia concreta de la Iglesia, Dios sigue actuando y comprometiéndose para el servicio del mundo. En cada época la comunidad cristiana cuenta con testigos fieles que han sabido responder con los criterios de Dios a las necesidades de los hombres. En la vida de estos testigos de la fe, el preadolescente puede encontrar estímulo.

Lo cotidiano

Las realidades y vivencias de cada día, la naturaleza que nos rodea, en especial esos nuevos intereses y sentimientos que el preadolescente descubre en sí con sus necesidades de amor, de pertenencia, de valoración, de autonomía, así como también su desarrollo corporal, su creciente necesidad del grupo de amigos y el horizonte social cada vez más amplio; todas estas vivencias son oportunidades que debemos valorar, transformándolas en experiencias de fe en las que los preadolescentes sean protagonistas.

Pedagogía del héroe

No se trata de los “superhéroes” de la TV y revistas. Generalmente, estos personajes llenos de poder representan las fuerzas del bien y se preocupan por resolver los problemas de los hombres. Pero son individualistas y paternalistas: nunca organizan a los hombres ni los estimulan para actuar y comprometerse en la búsqueda de soluciones. “Superman”, “He Man”, “El hombre increíble”... actúan solos. Resuelven los problemas mientras los demás aparecen como admiradores y espectadores. Por otra parte, los héroes de la TV a menudo son “poco humanos”; o son monstruos o robots o bien no tienen familia, ni profesión, ni nacionalidad. Solo existen en la medida en que actúan.

Sin embargo, captan el interés de los preadolescentes porque son poderosos, jamás se dan por vencidos, siempre triunfan sobre el mal y están rodeados de un halo de misterio. El superhéroe encarna aquellos sentimientos,

deseos y valores que el preadolescente vive en forma inconsciente o que simplemente aún no puede vivir. Identificándose con el personaje, puede experimentarlo y ser como el héroe que admira.

Podemos apoyarnos sobre lo positivo de este fenómeno adolescencial. Al preadolescente lo impactan los personajes heroicos, es decir, aquellos que escapan de la mediocridad y se destacan no porque realizan cosas increíbles, sino más bien porque encarnan un valor amado y deseado por el joven. Los héroes son decididos y valientes, viven situaciones difíciles y superan lo ordinario, el conformismo, la dependencia. El héroe es más fuerte que el mal, alcanza la meta, es feliz. Por eso es atrayente.

Al presentar a los testigos de la fe, hemos de tener en cuenta que el héroe debe estar al alcance del preadolescente. El joven necesita comprender el camino de crecimiento del héroe, necesita saber que se trata de una persona real, humana. No debemos presentar al personaje como “santo” inimitable desde el principio. Así, el preadolescente descubre que puede identificarse con el personaje y sentirse impulsado a actuar como él.

J. Bournique, en el libro *La pedagogía del héroe* (1965), da indicaciones prácticas para utilizar este método en la catequesis. Ante todo, debemos evitar:

- ▶ Hablar de los sentimientos del personaje sin unirlos a un hecho, a una acción realizada por este;

- ▶ Quedarse en las acciones brillantes, atractivas, sin profundizar en las convicciones, la fe, las decisiones del héroe; atender solo lo externo.

Bournique subraya la importancia de:

- ▶ Dar viveza, actualidad a la acción. No partir con ideas, sino con la acción misma;
- ▶ Evocar la realidad dando detalles de la escena;
- ▶ Destacar al personaje mostrándolo vivo: su físico, su ambiente, qué piensa, qué dice;
- ▶ Escoger las escenas que más impactan; seleccionar elementos para que la narración sea sencilla y plástica;
- ▶ Asumir el punto de vista del personaje; mirar la realidad con sus ojos, acoger sus decisiones de fe.

Catequesis de esperanza

En esta edad de crisis, el preadolescente se siente inseguro e inquieto, inconstante. Experimenta su debilidad con la misma intensidad con la que admira la fuerza de sus héroes.

Necesita encontrar a Jesús como el amigo que lo invita a realizar sus mejores sueños de felicidad y realización personal; el amigo que cuenta con su colaboración para realizar un magnífico proyecto en bien de las personas y de la sociedad. Necesita sentirlo como aquel que lo acoge, tal como es: lo levanta de sus caídas, le muestra el camino, lo apoya en su crecimiento, lo llama a una misión. Por

esto es importante iniciarlo en la oración; una oración más personal, más realista, más comprometida.

En el mensaje que le anunciamos con la vida y con palabras, nuestro grupo de preadolescentes debe poder captar la fuerza y la belleza de este “mundo de Dios” maravilloso y plenificante. Un mensaje realista, porque Dios nos ama tales como somos; un mensaje dinámico, porque Dios nos invita siempre a convertirnos y a mejorar.

Por otra parte, es importante la experiencia del grupo para que el preadolescente pueda vivir la alegría del compañerismo y de la amistad. Los grupos a esta edad son inestables. Sin embargo, es necesario que el preadolescente se sienta acompañado, trabajando con otros, experimentando el apoyo de los demás; redescubriendo el NOSOTROS de la comunidad de creyentes en la que desarrolla su personalidad.

Anexo

El catequista que los preadolescentes esperan

En una encuesta semiformal a varios grupos de catequisis de preadolescentes, que se realizó en Santiago, se recogieron los siguientes datos interesantes:

Los preadolescentes quieren:

- ▶ un catequista acogedor, cercano, seriamente interesado;
- ▶ un catequista dinámico, creativo, capaz de originalidades;

- ▶ un catequista con prestigio, seguro, exigente, firme;
- ▶ un catequista sereno, emotivamente estable;
- ▶ un catequista “con humor”, alegre, paternal (no paternalista), fraterno (no fraternalista);
- ▶ un catequista interesado en todo lo que agrada al preadolescente;
- ▶ un catequista amigo también durante la semana.

El “clima catequístico” que los preadolescentes quieren:

- ▶ aunque inquietos y contestatarios, quieren cierta disciplina;
- ▶ necesitan silencio;
- ▶ desean un clima de alegría, de comunicación;
- ▶ ser activos, hacer cosas, opinar, proponer, realizar; vivir la catequesis y no escuchar la catequesis;
- ▶ formar grupos unidos;
- ▶ una atmósfera religiosa agradable, atrayente, juvenil.

6. La religiosidad del adolescente

Adolescencia, una etapa estupenda para apoyar con una sólida y cálida educación de la fe el nuevo nacimiento de la personalidad.

Los adolescentes son como un terreno abierto a mil posibilidades, especialmente sensibles al amor verdadero de los adultos, capaces de engendrar los más altos y difíciles ideales.

6.1. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA EDAD ADOLESCENCIAL

La etapa de la adolescencia (14-18 años) reviste una importancia crucial. Es necesario conocerla en profundidad para ofrecer respuestas acertadas y oportunas a las necesidades, inquietudes y expectativas de los adolescentes. Creemos que hoy, más que ayer, es posible y necesario detenerse en esta etapa específica del desarrollo evolutivo de la persona.

El *Directorio general para la catequesis* afirma: “Es necesario distinguir preadolescencia, adolescencia y juventud... no siempre se conocen las dificultades propias de la adolescencia, o se conocen insuficientemente” (#82).

El adolescente no es niño ni joven. Su religiosidad implica características y cambios originales que los educadores debemos reconocer, respetar y tomar en serio

en los procesos catequísticos. Es lo que *Catechesi tradendae* nos plantea cuando señala que “habría que hacer muchas observaciones sobre las características propias que adopta la catequesis en las diferentes etapas de la vida” (#35).

En este documento oficial del Magisterio de la Iglesia encontramos una hermosa y sintética descripción de la adolescencia. Es lo que deseamos profundizar en estas páginas para favorecer una psicopedagogía de la religiosidad más incidente y significativa y que respete al sujeto en situación. Leemos en *Catechesi tradendae* #38:

La adolescencia es:

- ▶ una edad que presenta grandezas y riesgos;
- ▶ es el momento del descubrimiento de sí mismo y del propio mundo interior;
- ▶ es el momento de los proyectos generosos;
- ▶ es el momento en que brota el sentimiento del amor;
- ▶ es el momento en que afloran los impulsos biológicos de la sexualidad;
- ▶ es el momento en que crece el deseo de estar juntos;
- ▶ es el momento en que se experimenta una alegría particularmente intensa, relacionada con el embriagador descubrimiento de la vida:
- ▶ es la etapa de los interrogantes más profundos;
- ▶ es la edad de las búsquedas angustiosas, incluso frustrantes;

- ▶ es la edad de los primeros repliegues sobre sí mismo, de las experiencias de desconfianza hacia los demás;
- ▶ es la edad de los primeros fracasos y amarguras.

La catequesis no puede ignorar esos aspectos fácilmente cambiantes de un periodo tan delicado de la vida. Sabemos que en el adolescente aparecen nuevas dificultades que hacen más problemática y difícil su psicología religiosa. Algunos autores hablan de una clara “crisis religiosa”; crisis como revisión crítica de la religiosidad. Esta se expresa en:

- ▶ la progresiva disminución de la práctica religiosa;
- ▶ la desconfianza, no racionalizada ni claramente consciente, en la religión institucionalizada;
- ▶ la difusa problematización de las creencias, es decir, de las verdades religiosas transmitidas socialmente.

En la vida del adolescente, los cambios son tan profundos que se habla de “un nuevo nacimiento” o de “una lenta conversión radical” a un nuevo modo de ser, de sentir y de actuar, también en el campo religioso.

Ahora bien, esta crisis religiosa adolescencial se halla en estrecha dependencia de:

- ▶ la maduración cognoscitiva;
- ▶ la profundización de las nuevas motivaciones;
- ▶ el ensanchamiento de las experiencias emotivas y afectivas;

- ▶ el nuevo y más amplio mundo sociocultural;
- ▶ el creciente proceso de emancipación del núcleo familiar.

El conocido autor de la obra *Psicología religiosa*, Antoine Vergote (1969), al hablar de la religiosidad de la adolescencia afirma:

El desarrollo de la inteligencia, el despertar de la amistad, la culpabilidad ligada a los impulsos sexuales, la crisis de independencia y la emergencia del yo van a marcar profundamente la religión de la adolescencia. Estos elementos favorecen intensamente la actitud religiosa, pero, al mismo tiempo, perturban por sus angustias de culpabilidad y sus dudas de fe. (p. 365)

En la misma línea, Giacomo Dacquino (1982) escribe:

La nueva capacidad cognoscitiva, los estímulos emotivos y el ampliarse de la experiencia social en el ambiente extrafamiliar condicionan la evolución religiosa de este periodo. Mientras la religiosidad de la niñez se basaba prevalentemente en la afectividad, esta tiende ahora a disminuir para dejar el puesto, con la adolescencia, a la racionalidad.

6.2. LAS TRANSFORMACIONES DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

Todos los cambios que hemos observado en el adolescente influyen en su religiosidad. Veamos algunos.

6.2.1. LA RELIGIÓN DEL ADOLESCENTE ES SUBJETIVA

La religión del adolescente es subjetiva porque se construye “su” religión. Al hacerlo, parte de un “rechazo” de la religiosidad que vivió en la infancia y de las motivaciones religiosas que haya podido adquirir en las edades anteriores.

Además, la religiosidad del adolescente es subjetiva porque, frente a los motivos que pueden justificar la religión, el adolescente “distingue” los motivos subjetivos y los motivos objetivos (“Voy a misa porque me gusta”; “Voy a misa porque la misa es importante”). Y se queda con los motivos subjetivos, vale decir, “selecciona” de la religión aquello que, según él, le “sirve y conviene para su personalidad”.

Esta subjetivización de la religión es positiva en el sentido de que el adolescente adquiere motivaciones personales para creer. De esta manera, su fe se hace más auténtica e interior.

Por otra parte, una excesiva subjetividad puede llevarle a una ruptura total con los valores de su infancia y con las instituciones religiosas. Y hasta puede suceder que no llegue nunca a descubrir el valor objetivo de la religión y sus manifestaciones.

Precisamente por esto, a los educadores de la fe nos toca ser mediadores, puente, entre los valores objetivos y las necesidades subjetivas de los jóvenes. Como decía un gran educador de adolescentes, Don Bosco, hemos de amar lo que los jóvenes aman para que ellos amen lo que nosotros amamos.

Será importante para nosotros conocer con simpatía las necesidades subjetivas de los adolescentes. Y, por otra parte, hemos de ser para ellos testigos irradiantes de los valores de la fe.

6.2.2. CONFLICTO ENTRE PRETENSIÓN TOTALIZANTE DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO Y PRETENSIÓN TOTALIZANTE DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO

El adolescente se siente llevado a dudar de la racionalidad de lo religioso. Valora la coherencia, la armonía, la posibilidad de verificación del conocimiento científico racional, positivo, pragmático. En cambio, percibe el mundo religioso como confuso, etéreo, indemostrable, accesible más a nivel de intuición que de lógica.

Frente a este dilema, el adolescente se inclina más fácilmente por las seguridades científicas palpables que por las inseguridades invisibles de la fe. Aparecen las primeras dificultades para integrar ciencia y religión.

6.2.3. RELATIVIZACIÓN DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO

Por no ver claro, el adolescente considera la religión como “una” de las posibles explicaciones del misterio del mundo

y de la vida, pero “no la única”. Muchas veces él cree haber encontrado otras. A menudo relativiza tanto que iguala el cristianismo a cualquier otra religión o filosofía.

¿Qué hacer frente a esta relativización? He aquí una respuesta:

Aunque estos aspectos del pensamiento religioso provienen de la evolución de la inteligencia, están muy marcados por la situación afectiva y emocional. Por eso, no se soluciona el problema con una acentuación de los aspectos intelectuales, sino con una vivencia religiosa más sana a nivel familiar y social en la que no haya elementos mágicos y animistas que favorecen un tipo de religiosidad que el adolescente tiende a rechazar”. (Castellví, 1977, p. 7)

6.2.4. EL ADOLESCENTE DESCUBRE QUE LA RELIGIOSIDAD INFANTIL YA NO LE SIRVE

La toma de conciencia de que la religiosidad infantil no le sirve proviene de las nuevas tareas de maduración y de crecimiento de la personalidad adolescente. La religiosidad infantil no le sirve, no le soluciona más sus problemas.

Allport explica así el rechazo y abandono de la religiosidad, cuando no es recuperada sustancialmente. El adolescente a veces no logra la reestructuración del pensamiento religioso infantil. El éxito de la revisión de la religiosidad infantil es incierto.

Cuando el interés por la problemática religiosa persiste y está acompañado positivamente por los ambientes

familiares, escolares, grupales y eclesiales, la revisión se resuelve en una progresiva recuperación de la religión. Pero esta “recuperación” es tan subjetiva que puede dar origen a una pluralidad de posturas religiosas.

Dacquino (1982) señala que “la tendencia a la clarificación, a la revisión crítica, también de los valores religiosos, determina en la adolescencia el paso de una religiosidad pasiva e impuesta a una religiosidad conquistada y más personal, aunque todavía con ciertos límites”.

6.3. AFECTIVIDAD Y RELIGIÓN EN LA ADOLESCENCIA

La afectividad influye en la religiosidad. Pero también la religión influye, a su vez, en la afectividad y la puede enriquecer.

6.3.1. LA RELIGIÓN AYUDA A EXPRESAR LA AFECTIVIDAD

El adolescente es sumamente afectivo. Necesita caminos y medios para expresar su riqueza afectiva. Uno de los más importantes es el camino de la religión. Puede tratarse de una religión muy sentimental e intuitiva, muy centrada en la propia persona y, por ello, muy funcional, pero que le ayuda a expresar la afectividad.

En un primer momento puede ser más sentimental que racional y responder más a las necesidades afectivas del adolescente que a las características objetivas de una religiosidad madura, pero gracias al descubrimiento y al

contacto con Dios trascendente, objetivo, fuera del yo y del mundo, puede crecer y madurar.

En este campo de la afectividad, la religiosidad puede desempeñar un papel en dos sentidos contrarios: puede ser un factor de estabilidad afectiva o, al contrario, puede ser un factor de inestabilidad afectiva. Veamos.

6.3.2. CUANDO LA RELIGIOSIDAD ES FACTOR DE ESTABILIDAD EMOTIVA

La religión favorece la estabilidad dando sentido a la propia existencia. El adolescente la necesita, pues, en el proceso de autonomía, muchas cosas se tambalean. Si encuentra una coherencia en la estructura religiosa, esto mismo lo ayudará a mantener la estabilidad.

6.3.3. CUANDO LA RELIGIOSIDAD ES FACTOR DE INESTABILIDAD EMOTIVA

Desde otra perspectiva, la religiosidad puede contribuir a desestabilizar al adolescente, sobre todo cuando tiene un sentimiento de culpa excesivo ante ciertas dificultades de identificación y, sobre todo, ante sus experiencias sexuales. Cuando se siente culpable puede atribuir a la religión sus culpabilidades, con la consiguiente situación de angustia y malestar. Todo esto, evidentemente, no proviene de la religión, sino de la manera de vivir esta problemática y también de ciertas deficiencias educativas que han exagerado aspectos de la moralidad durante la infancia, las cuales pueden favorecer dicha inestabilidad.

Cuando la religión es percibida como freno, represión, bloqueo, entonces obstaculiza el desarrollo y crea situaciones de inestabilidad emotiva.

6.4. ASPECTOS SOCIALES DE LA RELIGIOSIDAD ADOLESCENCIAL

6.4.1. CAÍDA DE LA RELIGIOSIDAD DEL PADRE

El proceso de la socialización, en esta etapa del desarrollo, es fuerte e influye en la religiosidad. La imagen del padre, como “imagen-recuerdo”, está en decadencia. El adolescente percibe sus limitaciones y va desmitificando definitivamente al “padre perfecto”. El adolescente rechaza la religión porque está ligada a la imagen paterna, muchas veces autoritaria y dominante.

Otras veces, la imagen paterna es buena, pero el contexto familiar es portador de una religiosidad superficial, que no transforma la vida. El adolescente toma distancia y busca liberarse de “una religión utilizada para exigir un buen comportamiento”.

El adolescente se hace independiente de las prohibiciones de la familia y del ambiente, y busca conquistar una conciencia moral racional y propia.

La desatelitización del núcleo familiar va acompañada por una paralela resatelitización en torno a grupos nuevos de compañeros.

6.4.2. DESCUBRIMIENTO Y VERIFICACIÓN DEL VALOR “RELIGIÓN” EN EL GRUPO

Se ensancha así la posibilidad de un aprendizaje de valores y modelos. En las nuevas interacciones sociales, el adolescente verifica la solidez y significación de la religiosidad vivida en familia.

- ▶ Si el grupo no valora lo religioso, el adolescente tiende a relegar la conducta religiosa a la categoría de conducta privada y marginal.
- ▶ Si el grupo da importancia al componente religioso, el adolescente se mantendrá fiel a su vida religiosa, sin que esto signifique que pierda esa dimensión esencial de la religiosidad adolescente que es la “revisión crítica de todo”.

6.4.3. CONFLICTOS NUEVOS DEBIDOS A LA PLURALIDAD DE MENSAJES

A esta edad aparece el conflicto entre pretensiones totalizantes opuestas. Sociedad, cultura, instituciones, ideologías, partidos, Iglesias, etcétera, presentan al adolescente “cuadros de valores” como “lugares de referencia” y “universos de significados exhaustivos”. Aparece una cierta competencia valórica que, ante los ojos del adolescente, relativiza las propuestas.

¿Cuál de estas propuestas estará en el vértice social, cultural, existencial? Las propuestas que ofrecen una cosmovisión (*Weltanschauung*), y las que provienen de los

grupos de poder dominante, ocupan un puesto privilegiado para solicitar la adhesión incondicional del adolescente.

Si los valores religiosos son considerados socialmente irrelevantes, pierden incidencia en su vida. El adolescente se encuentra frente a muchas llamadas y sus opciones, por tanto, se harán cada vez más libres, conscientes y de calidad.

6.5. DIOS DEL ADOLESCENTE

¿Qué piensan de Dios los adolescentes? Leamos primeros algunos testimonios proporcionados por ellos mismos.

- ▶ *No sé cómo es Dios.*
- ▶ *Todavía no creo en Dios.*
- ▶ *Busco en todas partes la idea de Dios.*
- ▶ *Probablemente Dios existe.*
- ▶ *No hay Dios, pero aun así siento temor a obrar en consecuencia.*
- ▶ *Me resulta terriblemente difícil saber exactamente qué es lo que creo.*
- ▶ *Si tuviera un concepto definido de Dios, entonces no se trataría de Dios.*
- ▶ *Dios algunas veces está allí, al alcance de la mano.*
- ▶ *Dios influye a veces, ... en cierto grado. Podría hacerlo, cuando uno lo necesita.*

- ▶ *Dios es una fuerza que nosotros no comprendemos.*
- ▶ *Dios es un poder.*
- ▶ *Dios es un sentimiento.*

Como se puede ver en estos testimonios, el adolescente todavía no tiene un concepto definido de quién es Dios. Está en una situación de búsqueda, ciertamente muy rica, para llegar a una religiosidad personalizada.

6.5.I. UN DIOS DEL CORAZÓN, INMANENTE

Si en fases anteriores del desarrollo el concepto de Dios era muy antropomórfico, ahora se va espiritualizando e interiorizando. Supera así, dice Dacquino, la idea intelectualista, atributiva y estereotipada. El adolescente busca y necesita un Dios cercano que le ayude en sus angustias y necesidades, un Dios amor, un Dios comprensión, un Dios interesado por su vida.

El adolescente experimenta la soledad, por eso es sensible a la relación amistosa con un Dios amigo, confidente que siempre oye su “monólogo” interior y siempre le puede comprender.

Podemos afirmar que los conceptos de Dios-Padre y Dios-Hermano están en la adolescencia muy impregnados aún de necesidades afectivas. Interesa más sentir un Dios que ayuda, que entender la naturaleza de Dios. El adolescente, a menudo, se vuelve sentimental, contemplativo, místico. Esto puede favorecer la oración, la intimidad.

Por esta razón, una catequesis demasiado dogmática no es muy aceptada por los adolescentes.

6.5.2. IDEALIZACIÓN DE DIOS

Es importante presentar al adolescente personas que sean modelos de fe válidos y coherentes. A través de ellos, él hace una idealización de Dios, como idealiza sus líderes y modelos. Dios llega a ser un sustituto de los padres y el prototipo de todos los modelos humanos.

El adolescente proyecta en Dios todas las cualidades de los modelos perfectos y las perfecciones que él desea para sí. Dios se convierte, en cierto modo, en la utopía del yo. Vergote escribe:

El adolescente idealiza amigos y adultos. Los hace sus modelos... pero la perfección sublime que en ellos descubre no es, en realidad, más que el simple reflejo de la imagen ideal que inconscientemente se hace de sí mismo... la idealización es un poderoso factor de desarrollo psicológico, pero contiene también un germen de decepción susceptible de degenerar en odio. La religión del adolescente no escapa a este proceso afectivo. (1969)

La figura de Cristo es particularmente apta para servir de soporte a la idealización, como búsqueda del “Absoluto del yo”.

Es conveniente descubrir cuáles son las cualidades de Cristo que suscitan la simpatía de los adolescentes: amigo, compañero seguro, firme y exigente, heroico, comprensivo, misericordioso, entre otras.

6.5.3. LAS DUDAS RELIGIOSAS EN LA ADOLESCENCIA

Las encuestas revelan que la adolescencia es la edad de las dudas de fe; el 75 % de los jóvenes y el 50 % de las muchachas dudan.

Las dudas religiosas son más afectivas que intelectuales y más puntuales y accidentales que globales y graves. Sería interesante promover estudios entre los adolescentes chilenos. Milanesi y Aletti (1980) indican que actualmente se tiende a considerar la duda religiosa como “una ruptura de la integración de la conducta religiosa, que implica niveles cognoscitivos, motivacionales, valóricos y operacionales”.

Allport (1985) se refiere a una “duda intelectual” que deriva de la dificultad de comprensión de las verdades religiosas y de su carácter dogmático. Habla también de una “duda-conflicto” que nace del sentido de culpa unida a conductas no compatibles con las creencias. En fin, menciona una “duda-dificultad”, unida a la necesidad de abandonar la religiosidad mágica infantil y conquistar una religiosidad más madura. Asimismo, cuando la religión no responde inmediatamente a las necesidades del yo, nace la duda sobre la validez y utilidad de Dios.

Por otra parte, el descubrimiento de incoherencias y contradicciones en la Iglesia puede generar crisis de confianza y hacer surgir las primeras polémicas antiinstitucionales. Algunos autores hacen ver que las dudas “más intelectuales” son consecuencia de una catequesis mal realizada y con vacíos importantes.

Las dudas, en esta etapa de la vida, son normales, complejas y diferenciadas. El “reajuste” religioso es un proceso largo que implica la permanente y oportuna presencia de catequistas testigos, pedagogos, maestros y amigos.

El catequista debe saber distinguir entre la duda *positiva* y la duda *negativa*.

- ▶ La duda positiva es expresión segura de una religiosidad ya bien estructurada y creativa. Ella lleva a realizar una elección estable de los valores religiosos. Favorece la profundización de la verdad.
- ▶ La duda negativa es síntoma de una personalidad con problemas que repercuten en la fe. Está acompañada de dificultades e inquietudes pasadas sin resolver y prelude un futuro inseguro a nivel de fe: indiferencia, agnosticismo, ateísmo.

Los educadores de la fe no iluminan plenamente “la duda” si no toman en cuenta otros aspectos de la vida actual y pasada del adolescente; su historia religiosa, el contexto familiar, cultural y social en que vive.

Las actitudes del catequista, cuando se encuentra con adolescentes que experimentan “crisis de fe”, deben ser parecidas a las de Jesús de Nazaret: Buen Pastor, paciente, comprensivo, respetuoso, animador, amigo fiel. Muchas veces, la amistad desinteresada y la calidad cristiana del ambiente ya son “una especie de solución”.

6.6. RELIGIÓN Y MORAL EN LA VIDA DEL ADOLESCENTE

El desarrollo moral del adolescente se encuentra en una etapa en que este reafirma el paso de la heteronomía parental y ambiental a la autonomía racional ya iniciada en la preadolescencia. Sus comportamientos ya no dependen tanto de las imposiciones externas, cuanto de las motivaciones racionales y personalizadas.

6.6.I. HACIA LA AUTONOMÍA MORAL

El adolescente camina hacia la autonomía moral y la religión lo apoya de diferentes maneras.

- ▶ La religión como soporte de la autonomía moral: si para el niño una cosa era mala porque la prohibían los padres, el grupo o el ambiente, para el adolescente, que ha madurado religiosamente, es mala porque va contra el orden establecido por Dios para la realización del hombre. El recurso a motivaciones metafísicas y religiosas expresa una maduración de la moralidad adolescencial. El mundo religioso le proporciona al actuar del adolescente significados, finalidades, razones de causalidad.
- ▶ La religión como soporte del moralismo narcisista del adolescente: el adolescente puede reducir la religión a moralismo, con lo cual la expone a una posible rápida decadencia cuando la tendencia narcisista tienda a desaparecer. De hecho, el adolescente, a

veces, busca las prácticas religiosas como medio de autorrealización moral. Es una tendencia egocéntrica y narcisista que lo lleva a instrumentalizar el mundo religioso para satisfacer sus ideales o sueños adolescentes. Cuando aparece el fracaso moral, el ideal se reestructura y se vuelve más realista. En este momento, o se deja todo y uno se acomoda a una moralidad “laicista” o, por el contrario, se fortalece una moralidad auténticamente religiosa.

La nueva forma de sensibilidad social que se expresa en el grupo, también mixto, hace madurar aquella moralidad centrada en el “yo”, propia del preadolescente. Después de haber más o menos construido el “yo”, el adolescente está en condiciones de encontrarse con el “tú”. Se forma así una moralidad fundada sobre la relación yo y tú. Cristo podrá decirle con mayor plenitud al adolescente: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”. Seguirá así lentamente acercándose, más y más, a la perfección del amor cuando el yo y el tú se transformen en “nosotros”, realizando la comunión, cuyo modelo y meta es la Trinidad, comunión de personas.

6.6.2. EL MORALISMO

En esta etapa prevalece el moralismo, es decir, un rigor moral excesivo que el adolescente prueba consigo mismo idealizándose. Frente a Dios, sufre la ambivalencia. Experimenta simultáneamente la confianza y el miedo

frente a un Dios Padre bueno y, al mismo tiempo, un Dios justo y justiciero.

El aumento de los impulsos sexuales y agresivos por motivos biológicos inconscientes, difíciles de asumir y manejar, acentúa la crisis religiosa y hace sentir los problemas de la culpabilidad. Es el momento propicio para una educación verdadera sobre el pecado y la “ley del amor”.

Cuando hay ausencia de una catequesis oportuna, crece el sentimiento de culpabilidad y el adolescente se siente siempre vencido en sus esfuerzos de superación. Entonces sucede el abandono temporal o definitivo del sacramento de la reconciliación y de la religión.

Pero lo más común es encontrar en él una oscilación entre el rigorismo moral y un sentimiento de laxitud. El autoerotismo, mal reflexionado, puede llevar a un sentimiento de culpa desalentador y a potenciar la idea de un Dios juez severo.

Giácomo Dacquino (1982) escribe: “El contraste entre moral religiosa y sexualidad, con los sentimientos de culpa consiguientes, evoca con frecuencia la idea de que la religión representa un factor represivo de sus naturales tendencias afectivas y fisiológicas”.

Luego, es necesario presentar positivamente las realidades de la sexualidad y de la religión.

6.7. LA CATEQUESIS DE LOS ADOLESCENTES

6.7.1. PROBLEMAS DE LA CATEQUESIS DEL ADOLESCENTE

La catequesis de adolescentes requiere paciencia, atención “al momento”, creatividad, fortaleza interior, sintonía con el mundo adolescencial, mirada a largo plazo y, al mismo tiempo, oportunidad y acierto a corto plazo.

Los adolescentes viven y expresan actitudes desconcertantes que les son propias. Alguien ha dicho que “tratándose de adolescentes, hay que estar siempre volviendo a empezar”. Ellos se cansan fácilmente de todo. Prefieren lo asistemático, lo novedoso, lo inmediato.

Sin embargo, el catequista debe ser fiel a una visión unitaria, complementaria y convergente de todo un proceso, pues debe conducir, con fatiga e intuición, hacia la formación de una mentalidad de fe coherente y estable. Por eso, la catequesis de esta edad compleja e interesante debe tener algunas orientaciones de fondo.

- ▶ Tomar en cuenta los grandes problemas de la vida y de la sociedad; trascender la subjetividad y el individualismo;
- ▶ Asumir la problemática afectiva y psicosexual tan intensa en esta edad; escuchar, dialogar, iluminar.
- ▶ Motivar y orientar para las primeras grandes opciones que condicionan el propio proyecto de vida;

- ▶ Estimular a ver, juzgar y reaccionar frente a la situación ambiental (familiar, grupal, regional, nacional, etcétera);
- ▶ Reconocer ciertas diferencias entre las necesidades masculinas y femeninas. Esto condiciona la óptica y el lenguaje con los cuales se proponen ciertos contenidos catequísticos (necesidad de una catequesis diferencial);
- ▶ Enganchar siempre con la vida concreta proponiendo y motivando los compromisos apostólicos y sociales;
- ▶ Presentar certezas religiosas.

6.7.2. ESQUEMA DE UNA SELECCIÓN ESENCIAL DE CONTENIDOS CATEQUÍSTICOS PARA ADOLESCENTES

- ▶ Cristo, descubierto como amigo en la preadolescencia, ahora en la adolescencia se presenta como “quien llama y envía”.
- ▶ Cristo Camino: modelo de vida, que apoya y hace crecer los deseos de libertad, de crecimiento, de amistad, de creatividad, de utilidad, etcétera. Él indica un camino, también ético, para ser plenamente hombres.
- ▶ Cristo Verdad: que ofrece respuestas a los interrogantes del adolescente y propone una visión de Dios, del mundo y del hombre que supera los problemas personales, sociales, económicos, morales, etcétera.

- ▶ Cristo Vida: que invita a crecer en fraternidad y comunión entre los hombres y en la comunidad eclesial. Invita a defender y promover toda forma de vida. Invita a sanar las heridas que hieren y matan.
- ▶ Cristo Modelo de Hombre: que apoya y hace posible el deseo de plenitud de cada adolescente, su proyecto de vida y su vocación personal.

Creemos que una catequesis cristológica viene muy bien en esta edad, necesitada de modelos válidos como punto de referencia, motivadores y orientadores. Una experiencia personal de Cristo viva y actual, un Jesús encontrado en comunidades interesantes y auténticas, puede ser el punto de partida para un crecimiento cristiano futuro.

La persona de Cristo conocida, amada, seguida y comunicada a otros facilitará el descubrimiento de los aspectos fundamentales del misterio cristiano: moral cristiana, compromiso misionero, descubrimiento de la paternidad de Dios, acogida del Espíritu, interés por su palabra y la Iglesia.

6.7.3. ROLES DE UNA CATEQUESIS DE ADOLESCENTES ESPECIALMENTE EN EL CONTEXTO ESCOLAR

Hay que preguntarse: ¿qué ideal de adolescente se desea formar hoy en Chile mediante un proceso sistemático y orgánico de educación de la fe? Para responder a esta pregunta conviene meditar y explicitar el contenido

expresado en Puebla, cuando se reflexionó acerca de la misión de la catequesis en América Latina.

Según nuestros pastores, la catequesis debe apuntar, de una manera simultánea y complementaria, a:

- ▶ “formar hombres (personas logradas, libres, íntegras);
- ▶ comprometidos personalmente con Cristo (de fe madura y con su vida centrada en Cristo);
- ▶ capaces de participación y comunión en el seno de la Iglesia (comunitarios, solidarios, vocacionalmente definidos);
- ▶ entregados al servicio salvífico del mundo (misioneros, liberadores, constructores de la civilización del amor en la sociedad, es decir, con las características del Reino de Dios).

Ahora bien, todo esto es aplicable a los adolescentes de nuestras catequesis. Con este fin presentamos a continuación el fruto de un seminario realizado en Santiago por un grupo de catequetas.

6.7.4. OBJETIVOS TERMINALES DE LA EDUCACIÓN DE LA FE DE LOS ADOLESCENTES

- a. Asimilación del misterio de Cristo a la luz de la Palabra, por los caminos del conocimiento intelectual, experiencial y contemplativo;
- b. Formación de una mentalidad de fe que:

- ilumina el saber y la vida del joven con los valores del evangelio;
 - proporciona respuestas válidas y oportunas a toda la problemática evolutiva del educando;
 - habilita al joven a integrarse al proceso latinoamericano con juicio crítico en una constante y fecunda integración de fe y cultura.
- c. Orientar al educando a descubrir su vocación y su misión en la familia, la Iglesia y la sociedad;
- d. Facilitar al educando la experiencia de su incorporación en una comunidad, formando en él una mentalidad y actitudes para seguir viviendo y expresando su fe comunitaria y eclesialmente;
- e. Lograr una adecuada formación moral en el plano personal y social, asumida como seguimiento de Cristo, según las bienaventuranzas y la comprometida acción por la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna;
- f. Convertir al joven en sujeto de su constante maduración en la fe, iniciándolo en los métodos del crecimiento cristiano: palabra, oración, vida sacramental, fraternidad, servicio, etcétera.

7. La religiosidad del joven (18-25 años)

7.1. CARACTERÍSTICAS PSICOLÓGICAS GENERALES

Al referirnos a la identidad juvenil hemos de hacerlo, necesariamente, generalizando. No todos los jóvenes viven de esta manera estas características. Hay diferentes grupos de jóvenes y sus expresiones son multiformes. Deberíamos considerar, por ejemplo, la región, el nivel socioeconómico, el sexo... y otros aspectos. Nos limitamos a enumerar algunos elementos que caracterizan en general la etapa juvenil.

La juventud es una etapa característica del desarrollo y maduración de la personalidad. Nos interesa ubicar y analizar, ahora, los nuevos factores que van condicionando la religiosidad y el comportamiento religioso del joven.

G. Dacquino afirma que las principales características psicológicas que condicionan la religiosidad juvenil se pueden sintetizar de esta manera:

- ▶ La estabilización de la personalidad por la progresiva integración del Yo.
- ▶ La definitiva inserción en la sociedad.
- ▶ Un mayor equilibrio psíquico y una mayor capacidad de controlar las propias emociones.
- ▶ Una consolidación del espíritu crítico.

- ▶ Una mayor conciencia de las propias posibilidades y de los propios límites, lo que le permite asumir las propias aspiraciones con una responsabilidad realista.
- ▶ Aparece una reconciliación con la familia y los padres.

Superación progresiva del antropomorfismo, animismo y magismo. Progresa en el paso del “Dios-imagen” al “Dios-en sí mismo”. Perfecciona la idea de Dios.

- ▶ La religiosidad va perdiendo los aspectos religiosos superficiales del pasado y se enriquece de significado interior.

7.2. EL PLURALISMO RELIGIOSO

El interés religioso explícito ya no constituye en esta edad (18-25 años o más) la característica de todos los jóvenes. Aparece un pluralismo articulado más o menos sensible a la problemática religiosa.

Algunos estudios realizados en Europa han revelado que los jóvenes actuales toman diferentes posturas frente al problema religioso.

7.2.1. SUBCULTURAS O “CREENCIAS” DISTINTAS

S. Buralassi (1989) habla de cinco subculturas o “creencias” distintas. La causa fundamental de este pluralismo, según el autor, radica en “la ruptura del cuadro de valores totalizantes tradicionalmente integrados en la cultura

occidental y derivados sustancialmente de la religión de Iglesia”.

Por otra parte, este pluralismo es favorecido por la copresencia competitiva de un abanico de “creencias” o “cosmos sacros” más o menos relacionados con el cristianismo tradicional.

La secularización se configura como un eclipse de lo sacral más que como eclipse de lo sagrado, el cual permanece vivo y operante, si bien en planos más ocultos.

Veamos brevemente estas cinco subculturas. Pero tengamos presente que el cuadro situacional no coincide exactamente con la realidad chilena. Sin embargo, esta sistematización de Burgalassi nos puede servir como aproximación para un estudio de nuestro ambiente concreto.

Una subcultura minoritaria de jóvenes ateos

Estos ateos son más bien varones y de clase media alta, estudiantes, ubicados en las ciudades y políticamente de izquierda.

Estos jóvenes se empeñan en la investigación y realización de valores humanos positivos, absolutizados, pero sin dimensión de trascendencia. Son humanistas sinceros, pero sin Dios.

Una subcultura mayoritaria de indiferentes

Aquí encontramos a las grandes masas juveniles.

Estos jóvenes, provenientes de todo ambiente, se caracterizan por modelos de vida religiosamente neutra. Aparecen “momentos” y “actos” religiosos y afloran ciertas

“creencias cristianas no olvidadas”. Pero la vida diaria no se modula sobre motivaciones religiosas.

El sentido de pertenencia a una comunidad religiosa ha desaparecido. Queda un vago sentimiento de afiliación “jurídica” a la Iglesia de la infancia.

Estos jóvenes valoran modelos de vida egocéntricos, materialistas, burgueses, arribistas. Son políticamente “conformistas” y fácilmente instrumentalizados y manipulados por los MCS, por la tecnología y por los numerosos mitos alienantes que fabrica la sociedad actual.

Conservan a veces “parcelas de comportamiento pseudorreligioso sacral”.

Una subcultura minoritaria de “creyentes oficiales”

Estos jóvenes pertenecen conscientemente a la Iglesia y son practicantes. Están unidos a los pastores y asumen compromisos pastorales. Profundizan la catequesis y aceptan las normas oficiales de la Iglesia.

Su comportamiento social y político es moderado. La mayoría se ubica en la clase media. No han sufrido crisis religiosas radicales. El medioambiente familiar y parroquial los defiende.

Una subcultura minoritaria de “creyentes sacrales”

Estos jóvenes se ubican más bien en contextos populares rurales, de clase media baja. Viven una religiosidad tradicional, heredada de una sociedad pretécnica.

Son cumplidores de las “prácticas religiosas” y amantes del devocionismo y del folklore religioso.

Tienen motivaciones religiosas de carácter predominantemente cosmológico y un concepto de Dios controlador, omnisciente, dueño de todo, omnipresente: el Dios de las leyes y de la naturaleza.

Estos jóvenes son fieles a la institución eclesial, respetan la autoridad, cumplen los mandamientos. Pero es escaso su compromiso con respecto a los valores humanos y religiosos. Son más conservadores que creadores.

Una subcultura minoritaria crítico-profética

Se trata de jóvenes con cierto grado de cultura y poder económico. A veces pertenecen a grupos populares muy comprometidos. Políticamente de izquierda, son idealistas, solidarios, activos. Expresan un sentido de pertenencia a la Iglesia más bien crítico. Las motivaciones religiosas ocupan un lugar central en el cuadro de valores de su personalidad.

Aman y defienden la espontaneidad, la solidaridad, la primacía del carisma, la unidad, el amor universal, la lealtad, entre otros valores.

Estos jóvenes vibran fácilmente con los compromisos intensos. Tienen conciencia de las situaciones alienantes y alienadas de la sociedad civil y religiosa. Critican las ideologías del *establishment*. Entienden a la Iglesia en sentido claramente “profético-comunitario” y no tanto “jurídico-administrativo”.

Buscan una religiosidad auténtica y eficaz.

A la luz de las investigaciones realizadas, parece que son dos los procesos que condicionan mayormente el desarrollo religioso de esta edad:

- ▶ La progresiva selección y absolutización de un cuadro de valores como núcleo del propio proyecto de sí mismo;
- ▶ La comprobación cultural de estos valores a través de las experiencias cotidianas en el vasto ambiente social.

7.3. LA RELIGIÓN COMO VALOR CENTRAL EN EL PROYECTO DE SÍ MISMO

La juventud se caracteriza por “Una definitiva estabilización de la personalidad, que se realiza principalmente a través de la elaboración de un proyecto orgánico de sí, que tiene la función de unificar todas las conductas, dándoles un significado”.

Nos preguntamos: ¿cómo pueden los valores religiosos formar parte importante de este proyecto de sí?

Los psicólogos presentan teorías diferentes para explicar el proceso de estructuración y maduración de “yo”.

7.3.1. G. W. ALLPORT

Allport afirma que la integración global de la personalidad está orientada por un “proyecto intencional”. Este implica motivaciones autónomas y conscientes.

Por lo tanto, el “propio yo” no es fruto de determinismos ambientales e inconscientes; aunque estos condicionen. El “yo” es como un centro unitario propulsivo, un sistema de funciones que se extienden progresivamente a cada una de las conductas y que lo integran en una única estructura funcional.

Siempre según Allport, esta progresiva integración del “yo” se realiza a través de una lenta selección de modelos de conducta que tiende a jerarquizar cada una de las experiencias del individuo bajo un núcleo central de valores.

7.3.2. H. THOMAE

Thomae presenta una interpretación parecida a la de Allport y enseña que el “proyecto de sí” se realiza en torno a reservas de energía psíquica sumamente plástica y creativa. Thomae llama a todo esto “yo propulsivo”.

La dirección fundamental de las energías psíquicas del “yo propulsivo” es fruto de la sedimentación de toda la biografía del individuo y tiende a conservarse con cierta coherencia a lo largo de todo el arco de la vida. Sucesivas decisiones alimentan este proyecto. La personalidad madura a través de los esfuerzos de carácter prevalentemente cognoscitivo.

7.3.3. J. NUTTIN

Nuttin, por su parte, acepta que la personalidad madura a través del conflicto entre las diversas motivaciones

emergentes de la historia del individuo. Cree que el proyecto de sí no es más que un proceso de selección entre muchos motivos, guiado por la satisfacción que los motivos alcanzados procuran al sujeto (“proceso de canalización”). Como consecuencia del carácter intencional del proyecto de sí, cada individuo tiende a la conservación y a la expansión de la propia personalidad.

Las necesidades que manifiestan esta búsqueda de conservación y expansión evolucionan lentamente, desde el nivel biopsicológico y psicoexistencial.

7.3.4. S. FREUD

En la síntesis madura de su interpretación de la personalidad, Freud prevé una posible integración entre los diversos niveles del Ello, Yo y Súper-Yo.

Síntesis conclusiva: En todas estas interpretaciones, el camino hacia la edad adulta aparece sellado por la presencia de procesos de selección, absolutización e integración de los valores. En otras palabras, la madurez viene favorecida por el hecho de que el individuo asume una perspectiva cada vez más consciente de autorrealización y organiza todas sus experiencias en torno al núcleo de valores que le “interesan de modo definitivo”.

7.4. CAMINOS DE MADURACIÓN RELIGIOSA

Después de estas consideraciones, volvamos a la pregunta anterior: ¿qué pasa con los valores específicamente religiosos?

Los psicólogos afirman que es principalmente en la fase del desarrollo juvenil cuando los valores religiosos pueden ser asumidos de modo más o menos integral y con perspectivas más o menos duraderas en la estructura de la personalidad; o bien, pueden ser marginados o excluidos.

Los caminos pueden ser tres: “integración”, “marginación” o “exclusión”.

7.4.1. LA INTEGRACIÓN

Esta sucede cuando las conductas religiosas tienden a convertirse en el valor permanente, absoluto, supremo en la estructura global de la personalidad. En este caso, la hipótesis de la presencia del “radicalmente Otro” no es solo conocimiento intelectual, sino esquema fundamental de interpretación de la existencia.

Esta asunción de los valores religiosos que da sentido a la existencia es vivida como algo central y propio de la personalidad, y no como algo marginal, secundario, accidental, periférico, superpuesto. Los valores religiosos se convierten en filtro habitual, a través del cual se valora la experiencia de modo último y definitivo.

El joven percibe el carácter transfuncional de los comportamientos religiosos, es decir, su orientación esencialmente trascendente, su alcance a nivel de “significado último”.

7.4.2. LA MARGINACIÓN

Esto sucede cuando la religiosidad no ha podido madurar en una actitud comprensiva (explicación última de la realidad), por causa de la persistencia de problemáticas no resueltas en edades precedentes.

En estos casos, la religión motiva solo parcialmente y en forma ocasional las conductas del joven. La religión no toca la existencia. Es algo marginal y no central.

7.4.3. LA EXCLUSIÓN

La religión es totalmente excluida de la vida. El comportamiento se apoya en motivaciones puramente “seculares”. Es el caso de la irreligiosidad o del ateísmo integral. Pero se trata de una actitud reversible, pues la personalidad es una realidad siempre abierta y puede reestructurarse asumiendo nuevos valores. Ciertos momentos de la vida pueden ocasionar un viraje, debido también a los interrogantes religiosos radicales.

La decisión por “la religión” que puede madurar un joven no es un acto aislado, racionalmente elaborado, conscientemente intencional. Es más bien una progresiva orientación de toda la personalidad hacia los valores religiosos.

En esto influye:

- ▶ La precedente evolución religiosa;
- ▶ Las actuales condiciones existenciales que proporcionan valores y modelos;

- ▶ Las situaciones morales, sociales y afectivas del joven;
- ▶ Las experiencias religiosas personales;
- ▶ Los contextos educativos familiares, sociales, etcétera.

Decidirse por la religión como “valor totalizante” de la propia existencia significa, pues, lenta integración de las motivaciones religiosas dentro del proyecto de sí. El caso de la conversión imprevista obedece a otra dinámica psicológica.

7.4.4. ¿ABSOLUTOS DE SUSTITUCIÓN?

¿Es posible encontrar y asumir un “set” de valores capaces de integrar suficientemente el psiquismo del individuo y que no sean explícitamente religiosos? Es decir: ¿existen “Absolutos de sustitución” que den respuestas radicales y satisfactorias a la existencia y que excluyan toda posibilidad de trascendencia?

Parece, afirman los psicólogos, que todo valor absolutizado en el psiquismo del individuo reviste las características de “lo sagrado”. De esta manera, lo que es núcleo esencial del proyecto de sí es considerado importante por el sujeto y maximizado como fuente de significado para la vida. Estos valores pueden ser el amor, el dinero, el sexo, el éxito, la justicia, la libertad, entre otros.

Ellos pueden lograr una cierta integración en el psiquismo juvenil y constituir la razón última de la vida, sin ninguna referencia a la trascendencia. Sin embargo, creemos que esto es como una dimensión prerreligiosa

o una sustitución de los valores trascendentes por los valores inmanentes. Es como una tentativa de apertura al más allá, pero abortada o desviada o interrumpida a medio camino o disfrazada por pseudovalores.

7.5. LA VERIFICACIÓN CULTURAL DE LOS VALORES RELIGIOSOS

La religiosidad no puede ser considerada como madura e integrada en la estructura de la personalidad si antes no ha sufrido la confrontación con los factores culturales del ambiente. El joven experimenta el ambiente como “cuadro cultural” global del cual le llegan muchas proposiciones, valores, sistemas de significado. En esta confrontación pueden surgir conflictos.

Las diferentes posturas que señalamos a continuación son solamente indicativas; las situaciones no son iguales en todas partes. Sin embargo, lo que aquí constatamos puede ser una pauta para un estudio concreto de la realidad en la que está actuando cada catequista.

7.5.1. CONFLICTO ENTRE RELIGIOSIDAD INDIVIDUAL Y RELIGIOSIDAD INSTITUCIONAL

La Iglesia, como realidad social, aparece institucionalizada. Presenta formas de culto, creencias, tradiciones, organizaciones, jerarquías, etcétera. Los jóvenes, afirman Milanesi y Aletti (1980), perciben subjetivamente esta tendencia a la institucionalización como un obstáculo

efectivo a la interiorización y absolutización de los valores religiosos como “universo de significado”.

¿Cómo reaccionan?

Con respecto a las formas culturales:

- a. Unos abandonan progresivamente la práctica religiosa y la vida sacramental. No perciben el significado del culto, en el que ven solo formalismos y ritualismos.
- b. Otros prefieren el espontaneísmo, muchas veces cargado de ambivalencia. Transforman el culto en una compleja y banal manifestación de la problemática humana personal y social.
- c. Otros persiguen y acentúan el descubrimiento del significado esencial del acontecimiento salvífico, pero relativizan hasta el máximo las formas culturales en las que se expresa.

Los jóvenes, en general, crean, inventan, cambian, modifican las formas culturales tradicionales, pero a veces llegan a desnaturalizar la verdadera experiencia litúrgica, tal como la entiende la Iglesia.

Con respecto a la cristalización de la doctrina:

- a. Unos aceptan solo un cristianismo ampliamente culturizado hasta convertirse en una ideología comprometida con la filosofía de la vida.
- b. Otros acentúan la dimensión sociopolítica del mensaje cristiano. El contenido (mensaje) es secundario. Lo que importa es el compromiso político.

- c. Otros afirman la absoluta trascendencia del mensaje religioso respecto de las ideologías políticas, filosóficas, sociales. Cultura cristiana y compromiso político se ven como dos mundos paralelos, autónomos, distantes. Se trata de una forma de “espiritualismo”.
- d. Otros buscan un punto de encuentro entre el contenido de la fe y las instancias del humanismo secular que los rodea.

En estas tentativas se da una posible ambigüedad: la “lectura carismática” del contenido de la fe puede derivar en formas de subjetivismo arbitrario.

Frente a la institucionalización de la organización eclesial:

- ▶ Unos buscan la democratización de la estructura interna de la Iglesia. Denuncian el verticalismo clerical.
- ▶ Otros buscan una Iglesia definida y comprometida políticamente.
- ▶ Otros se esfuerzan por integrar la dimensión trascendente (mística) de la Iglesia con su dimensión sociológica situacional.

7.5.2. EL CONFLICTO CON UNA SOCIEDAD PROGRESIVAMENTE SECULARIZADA

La secularización incide cada vez más en la psicología religiosa juvenil. Los aspectos más evidentes de la secularización son:

- ▶ La creciente irrelevancia y marginación de la religión de Iglesia;
- ▶ La desacralización de la cultura;
- ▶ La emergencia de humanismos profanos.

Respecto de la marginación de la religión de la Iglesia, puede afirmarse que la afiliación a la Iglesia ya no es una actitud aprendida por tradición, sino una elección madurada personalmente.

Muchos jóvenes “privatizan” la religión cuando encuentran exigencias de parte de la religiosidad oficial por la institución. Por otra parte, algunos jóvenes prefieren una religiosidad compartida y experimentada en un grupo.

En estos momentos es fuerte el deseo de vida grupal comunitaria. Sin embargo, estas nuevas experiencias están llenas de ambigüedades, pues los jóvenes, más que vivir su fe en comunidad, buscan el grupo para:

- ▶ Recibir respuestas a sus necesidades de aceptación, acogida y deseos de participación;
- ▶ Compensar frustraciones familiares;
- ▶ Llenar cierta soledad;

- ▶ Sentirse solidarios y unidos frente a los desafíos de la sociedad.

Es tarea del catequista partir de estas exigencias psicológicas para anunciar y promover el seguimiento de Jesús.

Respecto de la desacralización de la cultura:

El rechazo de una religiosidad sacral (tradicional, ritual, etcétera) abre a los jóvenes más comprometidos una amplia posibilidad de experimentación de nuevas formas de religiosidad.

Respecto de la aparición de humanismos profanos:

Para algunos jóvenes, la religión no es eficaz. Solamente la tecnología salva al hombre. La sociedad consumista ha creado nuevos mitos y valores que sustituyen a los mensajes religiosos. Aparecieron nuevos humanismos que supervaloran los ideales de libertad, justicia y fraternidad, entre otros.

No logran integrar humanismo y fe cristiana. Algunos eligen ideologías políticas y dejan el interés religioso. No faltan quienes resuelven adecuadamente el conflicto religión-política mediante una elección de compromiso social serio para cambiar el mundo, dialogar con los humanismos y favorecer una vida religiosa más madura y renovadora. El mensaje cristiano, en este caso, está en la base de las opciones y da dimensiones de trascendencia a la vida y al compromiso.

7.6. UNA CATEQUESIS PARA LOS JÓVENES

Al respecto, la Hna. Berta Castillo dice lo siguiente:

En lo que se refiere a la “respuesta” catequística dada por la Iglesia a las exigencias juveniles, necesitamos reconocer que nuestro conocimiento de la situación del joven de hoy es muchas veces limitado y carente, ya que corremos el riesgo de leer la condición juvenil de acuerdo a viejos esquemas que la generalizan o la reducen en modo dramático o ilusorio.

Es evidente que en la comunidad eclesial faltan espacios reales para los jóvenes, que estén de acuerdo con sus capacidades de comprensión y de compromiso.

Por otra parte, faltaríamos a la verdad si insistimos solo en las dificultades, olvidando que existen en la Iglesia muchas experiencias positivas de catequesis juvenil, donde los jóvenes se sienten protagonistas de su propia experiencia de fe.

Ciertamente, es una tarea muy comprometedora, porque supone un cambio de mentalidad pastoral, de preparación y formación de animadores juveniles “especializados” en catequesis juvenil, de creación de estructuras adecuadas; y elaboración de material que apoye el compromiso de este cambio (conversión), en bien de los jóvenes. (1988a)

Sobre catequesis y pastoral juvenil, prosigue la autora:

La insistencia sobre la renovación de la catequesis juvenil no excluye la renovación de la Pastoral para tal edad, sino que

la supone y exige necesariamente. Ciertamente, la catequesis está en el corazón de la pastoral, como la “punta de diamante”, y esto debido a su función de iniciación consciente a las numerosas dimensiones de la vida cristiana: es la catequesis de hecho la que da en modo pleno y eficaz las motivaciones específicamente cristianas; de lo que se piensa y se celebra, lo que se realiza y se vive comunitariamente; y sin la catequesis el crecimiento cristiano se encontraría, por así decir, “ciego”, con el evidente peligro de resultar incluso “falso” y desequilibrado.

Por otra parte, la catequesis corre el riesgo de reducirse a una simple información religiosa o una elección individualista e intimista si no se relaciona eficazmente con las otras dimensiones y expresiones de la experiencia cristiana. De esto deducimos que la catequesis no puede tener vida por sí sola. Y si esto es verdad para cada edad, lo es todavía más para la juventud.

Aislar el momento catequístico de su contexto pastoral (incluso, de aquel más ampliamente educativo) equivaldría a llevarlo al fracaso, porque no sería aceptado por los jóvenes; y por la misma razón es ilusorio encaminar la formación cristiana de los jóvenes partiendo solo del compromiso catequístico.

No existe ninguna pastoral juvenil que no sepa, por experiencia, que los lugares de la catequesis para los jóvenes son la familia, la parroquia, el colegio, los grupos o asociaciones.

Pero además es urgente instituir un serio servicio catequístico que alcance a la mayoría de los jóvenes que se encuentren alejados de la Iglesia.

Esto supone un fuerte compromiso de reflexión sobre la condición juvenil, una mayor “fantasía” pastoral y nuevas iniciativas en este campo.

La atención privilegiada por los jóvenes implica concretar respuestas catequísticas verdaderamente adecuadas a sus exigencias. Lo que requiere un salto de calidad en la metodología de la catequesis juvenil (1988b).

8. La religiosidad de la edad adulta

8.1. LA MADUREZ PSICOLÓGICA

Overstreet (1949) ofrece un esbozo de madurez psicológica en estos términos:

- ▶ En el plano intelectual, es madura la persona que está en constante atención para aprender y es capaz de modificar las propias convicciones, sin prejuicios ni cerrazones.
- ▶ En el aspecto ético, la madurez se expresa por la adhesión, íntimamente vivida, a los valores elegidos libremente, sin formalismos. Sobre todo, la persona es madura en el amor, en el sentido de su capacidad oblativa y de reciprocidad.
- ▶ Desde el punto de vista afectivo, la madurez aparece en la capacidad de comprender el modo de ser y de vivir de los demás, con empatía, sin distorsionarlos con los puntos de vista personales.
- ▶ En el aspecto social, la madurez es la adaptación a la sociedad y la disponibilidad a crecer en las relaciones con los demás, y no simplemente multiplicar la variedad y la frecuencia de los contactos. La persona madura sabe adaptarse al ambiente en que vive, acepta sus limitaciones y, al mismo tiempo, es capaz de aportar.

Giacomo Dacquino, por su parte, describe así a la persona psicológicamente madura:

Características de un Yo maduro son la capacidad de soportar las frustraciones, de controlar los sentimientos de inseguridad y ansia, de adaptarse a nuevas situaciones, de percibir el rol que se tiene personalmente en orden a un efecto, de valorar correctamente el tiempo, de aprender con base en la experiencia personal y ajena, de afrontar la competitividad, de evaluar la realidad social, manteniendo la propia integridad aun bajo la presión del grupo y sustituyendo el control ejercido por el ambiente, con el autocontrol. (1982)

Dada esta caracterización, sin embargo, no hay que concebir la madurez psicológica como un estado perfecto, una armonía ideal, no alcanzable, en cierta manera inhumana. Tampoco significa ausencia de conflictos y tensiones. No se trata de un pleno dominio de sí, porque también la persona madura tiene sus conflictos, sus ansias y sus dudas.

8.2. LA MADUREZ RELIGIOSA

Ciertamente no es fácil describir la madurez religiosa, porque cada persona tiene su propia religiosidad, su psicología y su propia cultura. Sin embargo, es provechoso señalar algunos rasgos fundamentales comunes.

Ante todo, hay que decir que la madurez religiosa está en consonancia con la madurez psicológica. No

es un sector separado del comportamiento, sino que está integrada en la totalidad de la personalidad. No es una añadidura, sino que es un elemento esencial de la experiencia humana.

Es importante no confundir la religiosidad con la afiliación a un grupo religioso, porque tal situación depende de factores culturales y de preferencias religiosas de la persona.

Otra advertencia importante es que no existe una fase final y definitiva en la evolución religiosa. Durante toda la vida la persona puede elaborar nuevas integraciones y estructuraciones religiosas. El hombre es un ser en constante dinamismo y “devenir” hacia un perfeccionamiento siempre mayor, y puede vivir también etapas de retroceso.

Vamos a señalar algunas de las características de una religiosidad madura.

- ▶ Ante todo, una continua búsqueda de la verdad y de motivaciones que alimenten la conducta moral.
- ▶ La religiosidad madura en la línea del amor y no del temor; amor hacia Dios y hacia los demás hombres, con capacidad de oblación.
- ▶ El amor a los demás se fundamenta en la justicia, que lleva a la persona a comprometerse en la construcción de una sociedad mejor y asumir compromisos políticos.
- ▶ Otra característica de la madurez religiosa es la “flexibilidad” frente a los cambios de la persona

misma y de la colectividad, para poder responder a realidades que evolucionan continuamente.

- ▶ Saber crear un constante equilibrio entre el “sí mismo” y los “demás”, entre las exigencias personales y las comunitarias, entre la vida interior y la exterior.

Ciertamente, la religiosidad madura es el centro unificador de todos los valores de la persona, precisamente por poseer un carácter directivo que influye constantemente en el psiquismo.

La religiosidad se institucionaliza cuando la persona decide identificarse con un grupo. Pero hay que tener presente que existen muchos grados de pertenencia a una Iglesia entre la nominal y la efectiva. Asimismo, tampoco hay que afirmar que la adhesión a una Iglesia es un criterio seguro de maduración religiosa.

Fichter (EE.UU.) y Desautels (Francia) hicieron un perfil genérico del tipo de religioso católico (1966): Es muy religioso en la infancia, negligente después de los veinte años con el ápice de abstención religiosa entre los treinta y cuarenta, para ir mejorando después en cuanto a las prácticas religiosas, en las décadas sucesivas.

Pero también hay casos en los que la madurez religiosa se manifiesta con una adhesión estable y siempre coherente, que permanece abierta a experiencias religiosas profundas.

Volvemos a citar a Giacomo Dacquino.

La situación de quien “tiene fe” queda siempre abierta hacia nuevas y más profundas respuestas, porque la fe

es siempre camino, jamás parada o inmovilismo, jamás posesión. La verdad, sobre todo la religiosa, no es algo recibido o conquistado de una vez para siempre, sino algo cuyo fatigoso descubrimiento no se agota jamás. “Creer” comporta, obviamente, riesgos, ansias, dudas, pasos obligados también para el individuo maduro. Hay que desconfiar del que afirma que cree sin dificultad, de quien no conoce el desafío de la duda. (1982)

8.3. LA CONVERSIÓN MADURA

En la conversión de una persona adulta influyen las experiencias precedentes, quizás “marginales”, de los valores religiosos. Se realiza como un despertar de cuanto se ha vivido y después fue olvidado o removido. Puede ser una experiencia religiosa de la infancia, que inconscientemente influye en la psicodinámica de la conversión. En efecto, según los estudios de Frankl, una cierta religiosidad profunda e inconsciente siempre permanece presente, aun en el psiquismo del indiferente o del ateo.

Cuando una persona pasa de una comunidad religiosa a otra, esto acontece por razones emotivas y reflexivas, por las cuales valora la nueva comunidad como mejor que la que abandonó.

En las conversiones adultas, el factor externo (una enfermedad, un dolor psíquico, un hecho traumático o una experiencia gratificante, entre otros) es solamente desencadenante de un proceso consciente o inconsciente que ya se venía viviendo interiormente.

Por lo general, hay que desconfiar de las conversiones súbitas, sin un proceso gradual; probablemente son hechos superficiales, sin duración. Esto no quita que existan factores sobrenaturales que intervengan, pero estos no se pueden someter a un análisis psicológico por ser de orden teológico, como podría ser la conversión de san Pablo.

En las conversiones intervienen factores personales y factores ambientales.

Entre los factores personales que hay que tomar en cuenta, el primero es el “emotivo”, que comprende el sentimiento de miedo, pero también el de confianza, de amor, de entrega. Otro factor es el “intelectivo”, es decir, el conocimiento y la conceptualización de valores religiosos, que dependen del desarrollo intelectual de la persona. Sigue el elemento “volitivo”, como acto de aceptación y de adhesión a una doctrina, con el compromiso consiguiente por determinados comportamientos.

Los factores ambientales los constituyen el contexto familiar y el sociocultural en los que la persona crece y vive. Pero estos no son absolutamente condicionantes, sino solamente influyentes. En efecto, la persona, desde niño, está dotada de individualidad capaz de elaborar cuanto recibe. Su futuro no va a corresponder a lo que ha recibido por una simple relación de causalidad, sino que lo asimilará y transformará psíquicamente.

8.4. LA MADUREZ Y LA INMADUREZ MORAL

La madurez moral es la capacidad que tiene el adulto de cumplir responsablemente las elecciones éticas que en cualquier ocasión son necesarias para el bien de la persona y de los demás. La justicia y el amor serán los ejes fundamentales de la conciencia moral madura, bajo el control de la virtud de la prudencia. La prudencia, dice Aristóteles, es la cochera de todas las virtudes.

La madurez moral está profundamente relacionada con la madurez de toda la persona. Cuanto más madura es la personalidad y por consiguiente capaz de apoyarse en elecciones conscientes y no en impulsos inconscientes, tanto más es poseedora de una auténtica conciencia moral. Su conciencia moral estará siempre progresando, porque también la conciencia moral tiene un carácter dinámico en la línea del crecimiento del amor a los demás. Ciertamente, existen diferencias individuales que están relacionadas con la historia personal y el ambiente en que se mueve la persona.

Cuando el yo no está maduro o no se ha integrado con las demás instancias del psiquismo, el sujeto, por lo general, es incapaz de valoraciones morales y de autocontrol.

El sujeto psicológicamente maduro no vive ya según el principio del placer, sino según el principio de la realidad, o, como diría Frankl, “según el sentido” hallado en la situación. Tiene entonces la capacidad de diferir la satisfacción inmediata de las propias pulsiones, de controlar los propios instintos, para obtener una satisfacción más

segura, aunque diferida. Sus motivos derivan de la razón y de la fe.

El sentimiento de culpa consciente

Con esta moral consciente, el individuo maduro se responsabiliza de sus obras y experimenta remordimiento cuando va en contra de esta moral.

El sentimiento de culpa consciente consiste en el juicio de la razón, aunque contribuya la afectividad, influenciándolo. Se trata de la ruptura del equilibrio psíquico provocada por la constatación de haber hecho algo inconveniente; y proviene de la tensión entre el “ser” y el “deber ser”, es decir, de la confrontación entre el Yo real y el Yo ideal.

En este caso, la persona trata de librarse del sentimiento de culpa consciente, restaurando el equilibrio interior mediante el arrepentimiento y la expiación. El sentimiento consciente de culpa es una experiencia ética, fundada sobre todo en valores racionales y lógicos de la persona que descubre “el sentido” de su situación particular. El Yo es llamado a una reacción activa y realista.

Patología del sentimiento de culpa consciente

Hay personas adultas que conservan una conciencia moral infantil. En este caso, su sentimiento de culpa es inadecuado y, por tanto, la culpa subjetiva no coincide con la culpa objetiva.

Esta inmadurez moral puede presentarse de dos formas:

- ▶ Un inmaduro puede no darse cuenta del sentimiento de culpa aun después de haber cometido una acción moralmente negativa. (Esto le sucede, por ejemplo, a algunos criminales).
- ▶ O bien, el inmaduro, aun sintiéndose culpable, reacciona contra sí mismo o contra el ambiente de modo inmaduro. Se siente excesivamente culpable y cae en un estado de angustia que es irracional y, por tanto, depresivo. A veces, el sujeto se castiga por una culpa que en realidad no ha cometido; es lo que sucede en algunos psicopáticos, como los melancólicos y los esquizofrénicos.

Patología del sentido de culpa inconsciente

Cuando la persona introyecta ciertos contenidos del ambiente que son desequilibrados, ciertamente su conciencia moral resulta falseada. Así, por ejemplo, un excesivo rigor educativo por parte de los padres o del ambiente social para con el niño tendrá consecuencias serias durante la edad adulta. Estas influencias extrañas, una vez introyectadas, se convierten en una especie de imperativo categórico inconsciente que hace del individuo un moralista irracional y riguroso. Dice Giacomo Dacquino:

Si un hijo es educado en un régimen rigorista, perfeccionista y categórico, sin duda que desarrollará a su vez en el inconsciente un Super-Yo hipertrófico, sádico y tirano... La deficiencia del Super-Yo de algunos psicopáticos proviene frecuentemente del hecho de que no tuvieron durante la

infancia la posibilidad de identificarse con una figura de “papá bueno” o de “mamá buena”. (1982)

Al contrario, puede suceder que haya personas adultas cuya conciencia moral está extremadamente debilitada y puede dejar vía libre a las pulsiones instintivas, sin que los intentos de achacarse culpabilidad lleguen a vigorizar el imperativo de la conciencia.

Podemos recoger de la investigación una tipificación de estos comportamientos psicopáticos del inconsciente moral. A saber:

1. La escrupulosidad moral. El escrupuloso a causa del temor infundado de equivocarse o de haberse equivocado vive en una incertidumbre y temor continuos. Incapaz de juzgar objetivamente, ve el mal en cualquier cosa o la culpa grave en cosas de poca importancia. El sujeto se castiga por una culpa que en realidad no ha cometido. Trata de liberarse de su sentido de culpa mediante la expiación y el castigo. Practica una autorreprensión masoquista. Es un penitente “iterativo” que acude continuamente al sacramento de la reconciliación en el inútil intento de librarse de un sentido de culpa inconsciente. Es un feroz hipermoralista inconsciente.
2. El perfeccionismo. El perfeccionista se impone despiadadamente a sí mismo y a los demás normas con tendencia a la justicia, más que a la caridad. Quiere aparecer delante de sí mismo y de los demás distinto de

cómo es realmente. Vive en constante conflicto entre la exaltación del propio Yo y la desilusión provocada por la propia insuficiencia; en efecto, tiende a una perfección que no corresponde a las posibilidades auténticas propias. Algunos solo ven el infierno en el centro de su propia visión religiosa, viviendo en la angustia de la condenación.

3. La pedante meticulosidad. Es otra manera de reaccionar a un patológico sentido de culpa y frecuentemente va acompañado de la necesidad de rituales complicados y repetidos, de la predilección por un formalismo que cuida los detalles secundarios y descuida los valores esenciales. No sabe jerarquizar los deberes, porque en su cumplimiento mira solamente a una finalidad tranquilizadora.
4. El exasperado trabajo mental alrededor de la propia culpabilidad. La persona que lo padece poco a poco va perdiendo el contacto con la realidad; tiene como punto de mira fijo un moralismo ideal que, a su vez, determina una mayor culpabilidad pseudoreligiosa.

8.5. PSICOTERAPIA DE LA CONCIENCIA PATOLÓGICA

Lo contrario de todas estas situaciones patológicas es una visión madura de la moralidad, que presupone motivaciones lógicas y autorresponsables en el respeto debido a los otros y a Dios. Para salir de estos laberintos

psicológicos, es necesaria la labor conjunta entre el director espiritual y el psicólogo.

Dice Giacomo Dacquino:

Es cometido del psicólogo atenuar tal sentido de culpa disminuyendo la rigidez opresora del Super-Yo y aliviar así el peso ejercido por las influencias inconscientes, canalizándolas al servicio del Yo. Sabemos, en efecto, que normales sentidos de culpa forman parte de la evolución psicoafectiva, y cuando son fruto de un Super-Yo no patológico funcionan positivamente en el psiquismo, favoreciendo, por ejemplo, la sublimación de los instintos, que es un proceso indispensable para la maduración psicológica individual y para la civilización colectiva. (1982)

Se desprende que la finalidad de la psicoterapia no es la de suprimir el sentido de culpa, sino de neutralizar sus efectos patológicos.

El sentimiento de culpa es saludable, es señal de una madura sensibilidad moral. Por ser útil desde un punto de vista individual y social, no es de desear que sea eliminado por el tratamiento psicológico, ni por una educación demasiado permisiva. Si el hombre perdiera el sentimiento de culpa consciente, perdería toda conciencia moral y se reduciría a obrar como un animal, instintivamente.

Pero el sentimiento de culpa tiene valor si es maduro, realista, constructivo, y si se exterioriza cambiando lo que puede y debe ser cambiado. Si, por el contrario, es inmaduro y no conduce a una conducta positiva, sino que

se mueve estérilmente en el sufrimiento y en la negación de sí mismo, entonces es patológico y debe ser curado.

El director espiritual

Por esta razón, es de desear que un consejero moral o director espiritual siga al paciente durante el tratamiento del psicólogo, ayudándole cuando tenga problemas en el campo moral, que es de competencia del director.

Al director espiritual le es útil una suficiente preparación psicológica que le haga estar en grado de distinguir entre las manifestaciones de religiosidad madura y los síntomas psiconeuróticos, entre la fe auténtica y sus falsificaciones.

Hay que evitar dos excesos: tanto el “pan-religiosismo”, que excluye toda intervención psicológica en el campo de la religión, como el “pan-psicologismo”, para el cual son de orden psicológico todas las problemáticas, también las religiosas. Son dos teorías perjudiciales para la economía psíquica del hombre.

Una parte de los psiconeuróticos, de ordinario, entran en contacto antes con el sacerdote y el director espiritual, que con el psicólogo. En consecuencia, se encuentran “en primera línea” en cuanto a la prevención de la enfermedad mental. En este papel de “precoces consultores de diagnóstico”, deben estar a la altura debida, para darse cuenta de que ciertos problemas religiosos no son propiamente tales, sino que entran en el campo de la psicopatología.

Es, pues, oportuno tener presente ciertas psicopatologías para no confundirlas con “maravillas de la gracia” y para

no confundir, en ciertos psiconeuróticos, la inhibición con la humildad, la fobia sexual con la castidad, el sentimentalismo con la fe, la angustia con la prudencia, la pasividad con la moderación, la hipomanía con el celo, la superstición con la devoción.

Es importante que el director espiritual sepa que, en ciertos casos, el psicopático no se contenta con recibir ayuda espiritual, sino que transfiere al director espiritual cualquier decisión sobre sus problemas, dependiendo de él infantilmente.

Y puesto que el director no se presta siempre a hacer semejante papel, difícilmente el psiconeurótico halla uno de su agrado (“que le comprenda”). Frecuentemente, en peregrinación angustiosa va en busca de nuevos directores espirituales, con la expectativa inconsciente de hallar una figura paterna idealizada.

No hay que olvidar que un *transfert* (transferencia) positivo o negativo es siempre peligroso para el director espiritual, porque no sabe interpretarlo, tanto más que su estado de célibe puede fácilmente envolverlo en relaciones afectivas.

Un director demasiado autoritario puede impedir el crecimiento del dirigido. Y un director demasiado permisivo puede verse envuelto en el problema del dirigido y, por tanto, no poder dar la debida autonomía a esta persona que se ha confiado en él.

Actitudes correctas del director espiritual

Diferentes autores señalan las siguientes actitudes que le corresponden al director espiritual:

- ▶ Sabe escuchar;
- ▶ Logra entender y aceptar;
- ▶ No culpabiliza;
- ▶ No dirige prohibiendo o permitiendo;
- ▶ Responsabiliza;
- ▶ Sabe limitarse a presentar, sin agresividad o sin condescendencia, lo que dice la religión;
- ▶ Ayuda al fiel a conocerse mejor a sí mismo y, por tanto, a tomar decisiones más en conformidad con su conciencia; indica amablemente un camino, sin pretender imponerlo;
- ▶ Sabe desdramatizar oportunamente la situación;
- ▶ No le señala al dirigido una meta superior a sus fuerzas ni inalcanzable;
- ▶ Lo invita a aceptar la propia situación con sano optimismo;
- ▶ Descubre eventuales síntomas de psiconeurosis y, en estos casos, encaminará al dirigido hacia el especialista.

9. La religiosidad del anciano

9.1. SENTIDO Y PSICOLOGÍA DE LA ANCIANIDAD

La vejez es, ante todo y simplemente, una etapa de la vida del hombre y creemos que la más lúcida. (Luis Rojas, *La vejez y su sentido*).

Como en todas las edades, en la tercera edad existe una personalidad que cambia y debe mejorar; un medio social que reacciona ante ese cambio; reacciones de la personalidad ante el cambio de actitud del medio; y, finalmente, un nuevo sistema de relaciones que se establecen entre la personalidad y el medio.

En sus aspectos positivos, debemos decir que la ancianidad es la edad de la serenidad, la edad de la experiencia, la edad de la sabiduría y la edad de la plenitud.

Es la edad de la serenidad, porque la persona ha conseguido el equilibrio interior, el señorío sobre las cosas y acontecimientos, después de tantos alborotos inútiles vividos y tantos oleajes infructuosos. Es la edad de las experiencias, según la expresión bíblica: “La experiencia es corona de los ancianos y su orgullo es el respeto a Dios” (Qo 25:6). Es la edad de la sabiduría, por la historia personal y el sentido clarificador de la misma, que dan a la persona mayor comprensión de los hombres y sus debilidades y un mejor control de sus pasiones. Es la edad de la plenitud,

porque la persona ha hecho el más largo camino de su existencia y está en condiciones envidiables de gratitud para con la vida y su hacedor y de rectificación, si lo necesita, y superación en lo más profundo de sí misma.

9.2. LA ANCIANIDAD, EDAD DE CAMBIOS

Si en todas las edades de la vida podemos hablar de transformaciones, en ninguna como en la ancianidad, según el común sentir de los especialistas, se dan cambios tan acusados y profundos. Se dan cambios en las funciones orgánicas, en las funciones mentales, en la situación laboral marcada de una u otra forma por la jubilación, con las consiguientes reacciones de la persona que envejece ante los mismos.

9.2.1. LOS CAMBIOS ORGÁNICOS Y LAS REACCIONES PSICOLÓGICAS

Hay que tener presente que el organismo no envejece de manera uniforme en todos sus órganos, ni en todas las personas de la misma manera, ni a la misma edad y con el mismo ritmo se dan las transformaciones orgánicas.

La manera de reaccionar del anciano frente a estos cambios es diferente de persona a persona. Algunos se mantienen activos, eficaces, adaptados. Otros pretenden demostrar que conservan todo su vigor y lo manifiestan de múltiples maneras: desde paseos largos en tiempos cortos, a desafiar la temperatura ambiente, sea con poca ropa en invierno o poco respeto al calor en verano, hasta

no utilizar presuntuosamente el ascensor, esfuerzos físicos innecesarios y comidas copiosas y muy calóricas, bien regadas con alcohol, haciendo gala de un buen aparato digestivo.

A veces el anciano interpreta los síntomas de debilidad como una falta de nutrición que le impide continuar con sus fuerzas habituales, de ahí el alimentarse en exceso. Pero no es cuestión de comer más, sino de una alimentación más equilibrada, natural y sana. Es un aspecto a reeducar en el anciano.

En casos más extremos, intentan presentarse con apariencias juveniles en vestidos, modas y atuendo en general. Hay ocasiones en que la pretensión es la de ser aceptado por las otras edades.

Aunque la estadística y las observaciones muestran que las personas mayores piensan en la muerte más frecuentemente que los jóvenes, hay una evidencia considerable sobre el miedo a la muerte en las personas mayores, que es menor que el de las personas jóvenes. (Kalish, 1983)

Son varias las razones del miedo a la muerte entre los ancianos: saben que tienen menos futuro; su futuro no tiene tantos alicientes como el de personas de otras edades de la vida; son muchas las estadísticas que avanzan las expectativas de vida media, hoy en torno a los 80 años, por lo que tienen un tope que les hace temer, a partir del cual saben que han entrado en un periodo de “reserva”; han perdido a muchos seres queridos, lo que los familiariza

con la muerte; sus mismos achaques abundan en estas últimas razones.

9.2.2. CAMBIOS EN LAS FUNCIONES MENTALES Y LAS REACCIONES PSICOLÓGICAS

Cuando se analizan las pruebas de habilidades mentales primarias, no se encuentra un descenso uniforme apreciable en todas las habilidades ni para todos los sujetos hasta muy entrada la década de los 80 años. El decremento suele darse en la mayoría de los casos en las pruebas que requieren velocidad en las respuestas.

En cuanto a la formación de conceptos y solución de problemas, hay un rendimiento más bajo en relación con las edades anteriores. Pero también se pone de manifiesto que el déficit aparece más tardíamente que lo que se pensaba con las mediciones psicométricas. Se confunden con mucha frecuencia factores generacionales, de educación, de ideología, de escala de valores aprendidos, con los específicos de la edad, que se rigen por otras leyes.

El intento de cambio conceptual y el aprendizaje en línea ideológica, escala de valores y forma conductual, que rompa con el esquema habitual, desarrollado a lo largo de las edades anteriores en la vida del anciano, supone mayores dificultades en la tercera edad, sobre todo a medida que se avanza en ella. Mientras que los más cercanos a su esquema los entiende, asimila y expresa mejor. Incluso hay casos en que supera a los más jóvenes.

También influyen, para la solución de problemas o tareas conceptuales, los hábitos que se han deteriorado en las áreas sensoriales y motrices del sujeto.

Frente a estas realidades ¿cómo reacciona el anciano?

Aquellas personas que reaccionan aceptando su realidad son una verdadera bendición en las familias y grupos humanos, por su papel moderador importante.

Por los problemas de déficit de inteligencia y memoria, el anciano tiene especiales dificultades para conectar con la cultura actual. El problema se agrava si, además, se le presenta lo nuevo como negación de lo antiguo, y, por tanto, se tiene lo antiguo, lo que fue su vivencia y quehacer, como algo sin valor y que no es reconocido como tal.

En estos casos pueden reaccionar con una actitud de verdadero rechazo y tendencia agresivo-defensiva. También puede manifestarse con una marcada tendencia al dogmatismo y a la rigidez mental, anclándose en lo vivido hasta el presente, con una actitud hipercrítica, intolerante y jurídicista, y hasta posturas y conductas antisociales, queriendo hacer ver que todo lo que se tiene como nuevo ya se dijo y se venía haciendo en el pasado. Es fundamental presentar el progreso a los ancianos no como una negación del pasado, sino como consecuencia y avance sobre el mismo.

La automarginación está en lógica consecuencia con lo anterior, provocando en las personas mayores una vivencia de vacío y soledad, que incluso puede producirles, no tanto el miedo a la muerte, sino deseo y adelanto

psicológico de la misma. Esto explica los fenómenos de suicidios en la vejez y, sobre todo, el descuido del aseo y otras tareas autoconservadoras y la explicación, más anímico-emocional que somática, de muchos trastornos orgánicos de bastantes ancianos, e incluso de la muerte.

La automarignación es uno de los grandes enemigos de la ancianidad, que debe ser combatida, ayudando al anciano a comprender el sentido de su edad y misión social en el hoy cultural.

9.2.3. CAMBIOS LABORALES Y LAS REACCIONES PSICOLÓGICAS

Para una gran mayoría no es favorable la jubilación y el cambio laboral. En bastantes casos, no se llega a una readaptación suficiente de las personas. Sí ocurre cuando se hace en forma voluntaria, dialogada, personalizada y mediante un progresivo cambio de actividad.

También con respeto al trabajo se dan diferentes reacciones entre los ancianos.

La readaptación se da en un número relativamente reducido de ancianos, que continúan con intereses, *hobbies* de calidad y tareas que tenían por hacer en su dilatada vida laboral.

La inactividad es el peor enemigo de la vejez. De ella se derivan fácilmente los otros tres grandes enemigos: la incomunicación, la soledad y la marginación. Todas ellas son causas de descompensación emocional y del deseo de la muerte, por la sensación de inutilidad que

provocan. Además, son la causa principal del síndrome de descompensación y desestructuración cerebral (Llaveró, 1972).

Hay que facilitarle al anciano la permanencia en el contexto social en que mejor se desarrolló, para conservar su vida de relación y comunicación, salvo casos razonables de fuerza mayor.

En su inactividad y ante su inutilidad, el anciano se vuelve desconfiado, incluso con quienes le cuidan y más se preocupan por él, aunque sean los hijos que siempre lo quisieron. Por eso, guarda, esconde las cosas, olvidando el lugar en que las dejó y pensando y hasta diciendo que se las han sacado. Por eso puede estar en actitud de vigilancia permanente.

Esto va unido a una gran sensación de inseguridad y preocupación por el futuro, “por si me pasa algo el día de mañana”.

De ahí la importancia de rodear al anciano de seguridad y atenciones en todos los órdenes y ámbitos de su vida personal y social.

9.3. LA RELIGIOSIDAD EN EL ANCIANO

Todos queremos llegar a la ancianidad. Nos resistimos a despedirnos de esta vida que, en definitiva, es un don de Dios. Todos encontramos serias dificultades para asumirla y vivirla digna y responsablemente. Y si la ancianidad lleva consigo la jubilación de una labor que hacíamos a gusto y vocacionalmente, de un cargo de autoridad o de un

ambiente especial en el que hemos vivido satisfactoriamente, se produce fácilmente en nosotros un sentimiento de frustración que influye en todas las vertientes de nuestra vida; también en nuestra vida espiritual.

La verdad es que a todos les cuesta aceptar de buen grado las limitaciones que, corporal y espiritualmente, entraña la vejez: los achaques y enfermedades que acompañan generalmente esa etapa de la vida, la soledad que angustia. El anciano constata su debilidad y muchos se sienten inútiles y creen que son una carga para los demás.

Los hombres vivimos en el tiempo, en la historia. Por eso la vida religiosa es un proceso continuo, pero siempre inacabado mientras caminemos en el tiempo.

Hablamos de la religiosidad de la juventud o de la ancianidad porque la persona cambia con el tiempo. Su compromiso consigo mismo, con los demás, con Dios y con las cosas de la vida tiene matices distintos en consonancia con las posibilidades de cada época de la existencia.

Podemos esbozar unas características propias de la religiosidad del anciano, señalándola como una religiosidad de la esperanza, de la contemplación, del testimonio y de la cruz. Vamos por partes.

Una religiosidad de la esperanza

Para el anciano, el futuro se acorta de tal modo que ya no tiene futuro. Pero no hay que medir el futuro con el reloj en la mano, sino por el contenido que lo vivifica. Si el futuro está cargado de esperanza, quien vive esperanzadamente

tiene futuro. El anciano no es tan solo hijo del recuerdo, puede ser también padre de la esperanza.

Lo que habrá que conjurar al pasar el paralelo de la ancianidad es la ansiedad por hurgar excesivamente en la propia vida. Podría abrirse brecha una lamentable situación psicológica, la depresión. No debe convertirse en estatua de sal, como la mujer de Lot, por mirar solamente hacia atrás, sino que desarrollará un justo conocimiento propio y una inmensa confianza.

El anciano tiene perfecta conciencia de que la perspectiva presente impone límites; por eso se plantea urgentemente la pregunta sobre el más allá. En este sentido, el anciano se vuelve mucho más profundamente religioso.

Ciertamente una buena catequesis deberá abrir para él la perspectiva de la vida que está por venir. Esto dará nuevo sentido a su existencia.

El anciano puede repetir con san Pablo:

Yo no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto hacia Cristo Jesús. (Fil 3:14)

Una religiosidad de la contemplación

La vejez es una época de mayor serenidad interna: las inclinaciones espontáneas y las grandes pasiones han perdido fuerza y, sobre todo, virulencia. La persona vive más de evocaciones y recuerdos. La actitud normal es la de la mirada serena y amorosa sobre los demás y las

realidades. Es la actitud propia de lo que se suele llamar contemplación.

Esta actitud contemplativa puede transformarse fácilmente en inclinación por la adoración, por la acción de gracias, por permanecer a la escucha. Por eso, la oración de los ancianos será más contemplativa que reflexiva, para lo que les prepara su misma psicología. La cesación en las actividades que antes les absorbían la vida permite que los jubilados dediquen más tiempo a la oración, especialmente, para rezar por los demás.

Una religiosidad del testimonio

La tendencia de la sociedad actual es marginar a los ancianos. Sin embargo, ellos deben poner todo su empeño en no dejarse marginar. Pueden seguir siendo útiles a la sociedad, si no en primera línea, sí en un discreto segundo plano. Así podrán realizar en sí mismos la parábola de los talentos hasta el último día.

El anciano debe seguir soñando, ilusionarse, mantener el entusiasmo prestando pequeños servicios al prójimo y ayudándole a relativizar muchas cosas de la vida que lo hieren, porque él ha tenido la experiencia de que le han servido para su madurez humana. Podrá escuchar, aconsejar, tranquilizar o animar a quienes lo necesiten, siempre que acierten a crear a su alrededor un clima de serenidad y de absoluta confianza. Podrá aportar con su sabiduría del Espíritu, que no solo es saber por las causas más altas, sino también saborearlas. A veces lo hará también

con sus elocuentes silencios ante lo que no entiende de la marcha del mundo y del ambiente.

Podrá demostrar cuánto ha crecido su madurez personal: la madurez en los de temperamento más irritable; el silencio en los más sociables; la alegría en los más melancólicos. Dejarse hacer por los demás; vaciarse de gustos y querer propios, de puestos y de cosas, de seguridades y preferencias; es dejarse llenar de la misericordia del Padre, y que él corte los asideros que hayamos podido inventarnos. Todo ello delata un ritmo de longanimidad y de mansedumbre.

9.3.I. LA ENTREGA DE LA VIDA

Escribe W. Johnston:

La idea de sacrificarse uno mismo en la intercesión está hondamente enraizada en la naturaleza humana. Entró de forma creciente en el corazón de Gandhi a medida que se iba acercando a su muerte. Toda su vida había sido consciente del poder del sufrimiento, de la no violencia y de la cruz; pero al final de sus días vio con claridad que la fuerza más poderosa del mundo es el ofrecimiento de la propia vida como martirio. Se sintió fascinado por el pensamiento de Cristo y su sacrificio. Si el Gandhi activista había amado la oración de Newman “Llévame, luz amable”, el Gandhi de los últimos días se volvió al himno cristiano: “Cuando contemplo la cruz maravillosa”. Muerto, por la bala de un compatriota hindú mientras se dirigía a una oración comunitaria, murió con el nombre de Dios en sus labios: “Ram, Ram”. (1984)

Así el anciano, ya libre de cualquier atadura, se encontrará solo delante de su Dios. Es difícil precisar el grado de esa experiencia en cada persona. Ahí llega el anciano que, al perder la seducción de las cosas que antes le facilitó su vida hacia fuera, siente ya la seducción del Dios de la vida, del amor y de la felicidad plena en lo más profundo de su ser.

Concluimos con una bella reflexión de Berger:

El hombre dispone en su estructura personal de una franja de soledad que es absoluta, intransferible, inalienable, donde solo pueden estar Dios y él. Es una soledad profunda, donde se realiza su dignidad humana y decide finalmente su destino. (1975)

Oración del Anciano:

*Señor,
que fielmente cumplamos en tu Iglesia
nuestra parte en tu obra salvadora,
y, al llegar a la tarde de la vida,
en gozo eterno el Padre nos acoja.*
(Himno de Nona)

10. Lecturas

10.1. FUNCIÓN INDIVIDUAL Y SOCIAL DE LA RELIGIÓN

Para Freud, la religión se derivaría de la libido sexual infantil, la cual, reprimida, habría sido alejada del objeto primario de amor (el padre) y dirigida a un objeto ilusorio. La libido insatisfecha en la situación edípica, y de este modo sublimada, se orientaría hacia la imagen de Dios como proyección de la imagen paterna. Sin embargo, el sentido de culpa inconsciente permanece, por la ambivalencia humana y por la interiorización (consecuencia de la descarga simbólica de la agresividad) de las varias normas y leyes. Así se formaría el Super-Yo con la misión de controlar las primitivas cargas de odio y de amor.

Para Freud, en el complejo de Edipo se hallaría, en efecto, el origen de la religión y de la moral; tanto la religión como el Super-Yo derivarían de una matriz común, como herederos del complejo de Edipo.

En este sentido, Freud piensa que la religión habría sido útil al principio del desarrollo de la humanidad, como lo sería todavía en la infancia del hombre. Sostiene, además, que la religión, aún obligando a los adultos a un infantilismo psíquico, puede ahorrar a muchos sujetos una neurosis personal; el verdadero creyente estaría, por esto, más resguardado de una neurosis individual, precisamente por haber aceptado la neurosis universal.

Fundándonos en la experiencia clínica, afirmamos, en cambio, que la religión completa, enriquece y sostiene el equilibrio psíquico del individuo, precisamente porque satisface algunas necesidades fundamentales de su psique. Estas son: el deseo de comunicarse, la necesidad de amar a los demás y de sentirse amado por ellos, la necesidad de protección, de consuelo y de seguridad, el deseo de la inmortalidad, la angustia ante el dolor y la muerte, la sed de justicia.

La angustia es un elemento existencial que no se puede eliminar del ser humano, y a ella frecuentemente le corresponde un estado de soledad o de miedo a la soledad (Fromm-Reichmann, 1959). El problema de la soledad es, en efecto, una constante amenaza para el hombre a cualquier edad, y el formar parte de una comunidad religiosa ayuda a no sentirse aislados.

La religión representa una ayuda contra la soledad aún por el hecho de que favorece la relación con los demás; el creyente se considera parte de la propia comunidad religiosa, se identifica con ella, de ella recibe motivaciones, autoestima, estímulos para obrar. También la participación en los ritos religiosos ayuda al creyente a sentirse en sintonía con los otros fieles, porque el rito representa siempre una forma de integración social. La misma plegaria es un remedio contra la soledad, porque comporta una relación personal con lo divino.

La experiencia religiosa satisface, además, la necesidad de amar y sentirse amado por los demás, porque la

comunidad ofrece a sus miembros una cierta gratificación afectiva y les considera, a su vez, como objeto de amor. Pero la pertenencia religiosa satisface sobre todo la necesidad de aceptación y de aprobación; y quien forma parte de una comunidad de fe realiza una comunicación afectiva.

A causa de la creciente estandarización de la humanidad, que hace que las relaciones interhumanas sean cada vez menos interpersonales, también la comunidad religiosa ha perdido, en parte, su carácter de comunicación afectiva. Se ha atrofiado, por ejemplo, la capacidad de una comunicación de fe entre los cristianos, educados a considerar individualmente la salvación. Solo en los últimos años hay una tendencia a poner en común los resultados de las propias experiencias religiosas.

Toda persona madura, además, se da cuenta de la necesidad de ser protegida y la religión ofrece al creyente protección, consuelo y seguridad. El simbolismo de la Iglesia-madre confirma su papel tutelar y su posición de sostén psicológico. Su mediación ante Dios Padre pone de relieve el papel de la madre terrena que intercede por el hijo ante el padre. También la pertenencia y la identificación con un grupo institucionalizado hacen que se sienta uno protegido; toda comunidad religiosa es, en efecto, una comunidad de solidaridad humana. La consideración de un Dios providente es un consuelo y una defensa contra la angustia ante el presente y el futuro.

No hablamos de la angustia patológica, sino de la existencial. Esta acompaña al hombre desde el nacimiento

y es propia del psiquismo humano, también del hombre maduro. Esta angustia existencial, cuando se mantiene dentro de los límites no patológicos, ha de ser respetada y representa un factor estimulante y creativo (Pradal, 1977). La psiconeurosis, precisamente porque corresponde a la imposibilidad de la persona de autorrealizarse y de sobrevivir de manera autónoma, comporta siempre un aumento de la angustia existencial, aunque esta no desemboque siempre en una psiconeurosis.

El hombre es limitado por naturaleza; necesita, pues, “puntos de seguridad”, y su falta le produce angustia. La religión, precisamente por ser una relación con Uno superior, representa un válido punto de apoyo y un factor de seguridad en la existencia.

Es un poderoso medio de consuelo y un elemento de estabilidad para la psique; es útil a la economía psíquica, por dar más seguridad al Yo. El individuo religioso está, por tanto, más definido psicológicamente. Según Allport (1958), la religión es un factor útil para integrar todas las componentes de la personalidad, cuya dinámica tiende espontáneamente a la satisfacción de la exigencia religiosa.

También las celebraciones religiosas tienen un papel positivo sobre el equilibrio emotivo (Clark, 1958), como corresponde a cualquier ritual (música, distintivos, actitudes, ceremoniales, etcétera). El cantar o el rezar en voz alta permiten exteriorizar una tensión interna, reduciendo su intensidad.

Además, la pertenencia a una comunidad religiosa, precisamente porque comporta el ser aceptados por los demás, tiene como efecto un aumento de la estima propia y, por tanto, una disminución del sentido de culpa. Y siguiendo en la vertiente del inconsciente, la religión tiene aun efectos benéficos sobre el psiquismo porque el amor a Dios y por parte de Dios puede frenar las exigencias de un Super-Yo hipertrófico. Aun obedeciendo al ministro de culto, el sujeto puede obtener protección contra el propio Super-Yo. Además, ciertos ritos de purificación atenúan o anulan a nivel consciente las tensiones debidas al sentimiento de culpa.

La relación con algo eterno y superior representa, por lo demás, la aspiración del hombre, que es limitado en el tiempo y en el espacio, defendiéndolo de la angustia frente a lo desconocido y lo incognoscible. El ser humano está sediento de infinito y absoluto, y la necesidad de trascender la propia finitud temporal encuentra respuesta en una finalidad más allá de la vida. La ciencia de las religiones enseña que la creencia en la inmortalidad es una constante entre todos los pueblos. Por lo demás, una religión sin una perspectiva ultraterrena sería una simple moral.

Todas las religiones trascienden, pues, la temporalidad del hombre, proyectándola en una dimensión de inmortalidad. Aceptar una vida más allá de la muerte gratifica el deseo humano de fusión con algo infinito y absoluto, y da un significado a la vida, librándola del sentido

de inutilidad. Por esto, aunque el fin primario de la religión no sea la psicoterapia, sin embargo, indirectamente, es eficaz también en sentido terapéutico. Puede, pues, actuar favorablemente en la salud psíquica precisamente por permitir al hombre encontrar seguridad en la trascendencia.

La religión no solo satisface el deseo de inmortalidad, sino que aplaca también la angustia que infunden el declinar de la vida y la muerte. Estos acontecimientos son instintivamente temidos, porque el ser humano está sometido a una transformación, y se da cuenta. Pasa de la infancia a la adolescencia, después a la madurez y a la vejez, y al fin halla la muerte. Cada individuo, al madurar, toma conciencia de su futura cita con la muerte, cuyo momento es imprevisible. Tampoco el hombre maduro puede, por lo mismo, vivir completamente libre de angustia, porque este suceso va en contra de la tendencia fundamental a la afirmación biológica, la necesidad de conservación, la exigencia psicológica de trascender al tiempo y ser integrado en lo universal.

La religión ayuda al hombre a aceptar el hecho irreparable de la muerte, viviéndola en la perspectiva de la vida ultraterrena, de modo que se convierta solo en el principio y en el paso (traslado) a una nueva situación mejor. En efecto, el término “difunto” etimológicamente significa “el que ha cumplido su función” (Galli de Paratesi, 1969).

Para el cristianismo, la muerte es una “puerta” que se abre a una vida nueva y está iluminada por la certeza de que a ella seguirá la “vida verdadera”. El creyente no

solamente sabe que debe morir, sino que sabe también que, para él, la muerte no es el fin (*vita mutatur, non tollitur*); es más, es la meta verdadera hacia la que camina su existencia.

Justamente Škoda (1968) subraya que el hombre tiene más miedo a la muerte cuando su Yo personal se le presenta como centro del universo, cuando los demás individuos son para él un medio para su existencia personal, mientras que supera más fácilmente este miedo cuando está unido a los demás en un fin común.

La seguridad del “más allá” y la esperanza de una salvación después de la muerte comportan una aceptación mayor del dolor físico y psíquico, tanto más cuanto que adquieren un valor meritorio. En efecto, la religión hace aceptables y soportables los inevitables sufrimientos psíquicos (por ejemplo, el dolor por la pérdida de una persona querida) y físicos que la vida conlleva, mediante la perspectiva del más allá. Además de disminuir el peso de los sacrificios humanos, inevitables en cuanto impuestos por el hombre desde sus propias limitaciones, ofrece compensaciones satisfactorias. La consideración de un Dios juez y vengador ayuda a soportar y a superar las injusticias humanas.

La religión representa, además, un medio de autorrealización moral para el hombre, en su caminar desde la posición egocéntrica y narcisista de la infancia a la posición oblativa y altruista de la madurez. Contribuyendo a la autorregulación moral del sujeto, lo hace más

responsable, estimulándolo a mejorarse mediante el control de los instintos. La religión es, en efecto, un valioso freno para los impulsos sexuales y agresivos. El mismo Freud (1928), aun atribuyendo a la religión un papel represivo, le reconoció una función sublimante en cuanto limitaba la libido infantil. Además, le atribuyó una función social, en el sentido de que la organización humana degeneraría en la barbarie si no existiese lo que él llamaba la “ilusión” de un orden divino. Así, la religión hace crecer espiritualmente, domina el hedonismo, promueve la sublimación.

En efecto, la religión representa un elemento fundamental de cohesión familiar y social. Bossard (1954), mediante la documentación suministrada por cuatrocientas familias, ha puesto de manifiesto la íntima interdependencia que existe entre el comportamiento religioso y las estructuras familiares. Los ritos, las oraciones y las varias celebraciones contribuyen a la cohesión del grupo familiar.

Cuando los valores religiosos han sido progresivamente integrados, influyen también en el comportamiento con los demás. En un ambiente en el que la religión se vive auténticamente, actúa también beneficiosamente sobre la estructura social. La participación religiosa común es fuente de cohesión para la comunidad, como ponen de relieve los estudios sobre la sociología de los ritos. El rito, en efecto, no tiene solamente el cometido privilegiado de expresar la adhesión religiosa personal (Salisbury, 1956), sino también el de la unificación de

la comunidad (George, 1956); tiene poder de cohesión, creando el sentimiento del “nosotros” porque identifica (Carrier, 1960).

La religión suscita asimismo particulares comportamientos morales, siendo su cometido regular con la ética las relaciones entre los hombres. Para que sobreviva, al animal le puede bastar el instinto, pero al hombre le hace falta un orden social. La religión promueve y ayuda al mantenimiento de tal orden, contribuyendo a la sublimación de los instintos primitivos del hombre. El equilibrio psíquico del individuo se refleja también en sus relaciones interpersonales, traducándose en aceptación de los demás, oblatividad, ayuda mutua. Una conciencia moral madura, en efecto, se expresa no solo como conciencia individual, sino también como conciencia social, cuando el individuo ha logrado distanciarse de una rígida afirmación de sí mismo para realizar el “amor al prójimo”. Mientras que la conciencia individual es el resultado de las presiones ambientales sobre el sujeto, la conciencia social, aun siendo intrínseca al individuo, constituye una dimensión cualitativamente de más madurez respecto de la conciencia simplemente individual, porque la propia culpa se prolonga también fuera del sujeto, que se considera responsable no solo de sus acciones, sino también del obrar de los demás.

Si la religión da una valiosa contribución al mantenimiento de un orden social, también tiene el cometido de mejorarlo cada vez más. La humanidad

tiene aún un largo camino que recorrer hasta llegar a la propia liberación y corresponde también a la religión ayudar a los hombres a realizar una promoción humana cada vez mayor.

Extracto de *Religiosidad y psicoanálisis*, de Giacomo
Dacchino (1982)

10.2. LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN

La ciencia se toma aquí en sentido amplio, comprendiendo todos aquellos conocimientos organizados y sistematizados que la inteligencia humana obtiene por sus propias luces. Se aplica aquí la clásica definición de ciencia como “conocimiento de una cosa por sus causas” y vale tanto para la filosofía como para la ciencia en sentido restringido. De hecho, durante siglos todo el campo del saber humano se comprendía bajo el nombre de filosofía. Las fronteras no comenzaron a definirse hasta los siglos XVII, XVIII y XIX, al ir tomando cuerpo el método experimental. La ciencia en sentido moderno se fue configurando como saber riguroso y exacto, comprobado experimentalmente.

Hechas estas precisiones terminológicas, lo que aquí nos interesa es descubrir las relaciones entre la ciencia así entendida y la religión. Lo primero que hemos de consignar es que, desde los mismos albores del saber racionalizado, allá en Grecia, con los filósofos jónicos primero, y más tarde con las grandes figuras de Platón y Aristóteles, e, igualmente, a lo largo de toda la historia de

la filosofía, Dios ha sido siempre objeto principalísimo de investigación. Unos negaron su existencia; otros la tuvieron por indemostrable; otros profesaron el “no sabemos nada”. La inmensa mayoría, sin embargo, consideraron a Dios como pieza necesaria para dar una explicación razonable de cuanto existe.

Estudiaremos la postura del incrédulo que se pronuncia abiertamente contra toda religión y que, sin embargo, ha tenido que buscar una explicación del fenómeno religioso.

Explicación positivista

“Si cada uno reflexionamos un poco sobre nuestra propia historia, ¿no nos daremos cuenta de que hemos sido un poco teólogos en nuestra infancia, metafísicos en nuestra juventud y físicos en la edad viril?” (Comte, 1844). Y sigue diciendo que esto mismo ocurre a la humanidad: el principio politeísta ante los enigmas de la naturaleza que teme; después monoteísta por la fuerza de la razón; y finalmente racionalista cuando ha llegado a penetrar en todos esos enigmas.

Es exacto que los progresos filosóficos y científicos de la humanidad provocan una purificación de la mentalidad religiosa. El monoteísmo de Sócrates es más puro que el politeísmo de los pigmeos; Teilhard de Chardin tiene una visión cristiana del universo más exacta que la de Copérnico. Pero, ¿qué diría Comte de los físicos cristianos actuales? ¿Es cierto que un retroceso de la religión ante la física haría progresar el pensamiento y el bienestar del hombre?

Pascal pone a la física en el lugar que le corresponde en su célebre jerarquía de valores. Este estudioso distingue tres órdenes de realidades: el orden de los cuerpos (materia), el orden de los espíritus (pensamiento) y el orden del corazón (amor, caridad).

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen lo que el menor de los espíritus; porque este conoce todo aquello y se conoce a sí mismo, y los cuerpos, nada. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones, no valen lo que el menor impulso de caridad. Esto es de orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no se puede lograr un mínimo pensamiento; es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y los espíritus no se puede obtener un movimiento de verdadera caridad; es imposible, y de otro orden, sobrenatural. (Pascal)

Augusto Comte

Personificamos en Augusto Comte, filósofo francés del positivismo en el siglo XIX, la postura de oposición entre ciencia y religión que venía fraguándose tiempo atrás. La revolución científica iniciada por Galileo, Copérnico y Newton en física y astronomía significó ya un desplazamiento del hombre, el cual, lo mismo que la tierra, dejó de ser el centro del universo. Este desplazamiento fue simultáneamente un desplazamiento de lo religioso, originado por el enfrentamiento entre las conquistas de la ciencia moderna y las afirmaciones de la Biblia, tal como

eran interpretadas entonces. Galileo fue obligado, ante las autoridades de la Iglesia, a firmar su retractación, pese a su firme convicción interior de que “la tierra se movía”.

Otro desplazamiento del hombre y a la vez enfrentamiento religioso –esta vez pertinaz– fue el motivado por otra revolución científica, la biológica, debida a Carlos Darwin, autor de la teoría evolucionista, según la cual también el hombre procede por evolución de un animal superior, y no por creación al modo como se interpretaba la narración bíblica. Esto sucedía en la segunda mitad del XIX, siglo que podemos denominar de “crisis entre ciencia y religión”, culminando así el largo periodo de la “Ilustración”, caracterizado en conjunto como afirmación del saber racional y humano frente a la religión, en la que se veía personificado el tiempo de la ignorancia.

Nos hemos fijado especialmente en la figura de Comte porque eleva a teoría la situación de enfrentamiento entre ciencia y religión. Según él, la humanidad ha recorrido tres etapas o estados, las que se aplican igualmente a la historia personal de cada individuo.

- ▶ En la primera, llamada *mítica* o *teológica*, domina la religión, es decir, los mitos y creencias que suplen la ignorancia de los hombres sobre la realidad de los fenómenos y de las cosas; domina la religión politeísta.
- ▶ En la segunda, llamada *metafísica*, domina la filosofía, el saber racional; y la religión se hace monoteísta.

- ▶ En la tercera, la *positiva*, domina la ciencia, entendida como saber positivo obtenido por datos y comprobaciones de experiencia y de razón. En este estado de la evolución cultural de la humanidad, ya no es necesaria la religión. O mejor, la religión ha sido suplantada por la ciencia. Esta será la religión del futuro.

No deja de sorprender que, tras esta interpretación atea del progreso humano, el autor del positivismo se ve obligado a levantar de las cenizas una nueva religión, “religión positiva”, con sus ritos, calendario de fiestas, sacerdotes, etcétera, como “religión de la Humanidad”.

Marx (1867): alienación religiosa

El proletario se halla encerrado en un sistema económico donde ha perdido su libertad. Sin poder, sin bienestar y sin amor, toma entonces una especie de revancha: intenta una divinidad imaginaria, coloca en un más allá también imaginario ese poder, ese bienestar y ese amor que él desearía tener aquí abajo, y del cual se ve privado. La religión sería una mistificación que el hombre oprimido o subdesarrollado se construye para sí mismo.

Es cierto que existe relación entre el estadio económico y el estadio religioso. Una economía primitiva (recolección, caza, vida nómada) queda fácilmente en un estadio politeísta demasiado elemental. A una economía más desarrollada puede corresponder un politeísmo más refinado (Grecia antigua). Pero no existe relación de causalidad entre

economía y religión. Lo prueba que el monoteísmo estricto del judaísmo es la religión más depurada de la antigüedad, no obstante haber nacido en una economía primitiva de pastores nómadas. La civilización sedentaria de Egipto, mucho más rica y más desarrollada, en esta misma época, estaba aún en un estadio politeísta.

Tampoco existe relación causal entre alienación económica y compensaciones religiosas artificiales. A la ecuación marxista “religión = alienación”, la Acción Católica Obrera interesada por el sindicalismo y la política opone esta otra: “religión = promoción”.

“La religión es el opio del pueblo”

El autor de *El capital* era ante todo un revolucionario. Según él, los filósofos no habían hecho otra cosa que interpretar el mundo, y de lo que se trata es de transformarlo. Por eso su ciencia, que pretende ser rigurosa, se orientará decididamente hacia la praxis. El sistema teórico que elaboró lleva el nombre de “materialismo histórico” y también el de “materialismo dialéctico”; este último, gracias a la influencia de su amigo y colaborador Federico Engels. Es evidente, en los mismos nombres, el acento materialista que dice bastante en relación con la religión, que es ante todo afirmación del espíritu.

El examen científico de los hechos históricos conduce a Marx a la conclusión de que la religión es el “opio del pueblo”, o, dicho con otras palabras, aliena al hombre. Toda alienación es una expropiación. La alienación religiosa es la más fácil de descubrir y desenmascarar, pero deriva

de otra más fundamental, que es la económica, en la cual se expropia al hombre del valor más decisivo para su realización personal que es el trabajo, el cual pasa a ser pura mercancía comprada a bajo precio por el patrón. Se espera que, cuando desaparezca esta alienación y las relaciones sociales se hagan más claras y libres, la alienación religiosa caerá por sí sola.

Para entender mejor lo que se esconde bajo la alienación religiosa, podemos destacar tres aspectos:

- ▶ En el orden del conocimiento, la religión expresa y denuncia, según Marx, una situación humana de miseria, como reflejo ideológico de la infraestructura económica. El hombre se inventa un Dios todopoderoso y consolador para cubrir sus impotencias y sus dolores. De esta manera, la religión contenta o engaña al hombre con una cadena cubierta de flores que él mismo se fabrica.
- ▶ En el orden de la acción, la religión despoja al hombre de su iniciativa y de su capacidad de reacción para hacer frente con sus propias fuerzas a la explotación económica y a todas las opresiones, mientras le entretiene con la esperanza de un cielo soñado para el más allá. Aquí se aplica con toda verdad la expresión de la religión como opio del pueblo. Puesto que en el marxismo lo que importa es transformar el mundo, se impone la consigna de combatir la religión, que no hace sino adormecer a las gentes, inutilizándolas para la tarea de la revolución.

- ▶ En el orden del ser, la religión aliena al hombre porque le priva de su libertad, que es su auténtica dignidad humana. Las relaciones religiosas son de dependencia, como las que median entre señor y esclavo. El hombre deberá elegir entre Dios o él mismo. Elegir a Dios equivale a renunciar a ser hombre. Marx se queda con el hombre, cerrando así todo horizonte a la trascendencia. Nos preguntamos: ¿Es suficiente un humanismo puramente terrestre?

Para valorar honestamente la postura de Marx, no se puede olvidar que el conocimiento que él tenía de la religión era parcial, muy ligado a la situación alemana de entonces –segundo tercio del siglo XIX–, que era la de una estrecha vinculación entre los poderes económicos y sociales y la jerarquía eclesiástica. Más aún, tenemos un Marx, judío de nacimiento, que ha de convertirse por imperativo de familia a la religión cristiana, que en este caso era –obsérvese bien– la luterana. En ella, inspirándose en san Agustín, se subrayan la impotencia humana y su corrupción natural, así como la soberana voluntad de Dios. Marx se topó con la religión en todos sus caminos, casi siempre para humillarlo, lo que no hizo sino afianzar su ateísmo, que era visceral y crítico ya desde los años de sus estudios secundarios, y que él transformó en “científico”.

Este ateísmo científico y beligerante ha acompañado al marxismo a lo largo de toda su historia. No hace falta remontarse a Lenin, para quien “La religión es una especie de tóxico espiritual en el que los esclavos del capitalismo

ahogan su humanidad y sus aspiraciones a una existencia humana y decente”. En el *Informe Hitchenf*, de 1963, aprobado por el Comité Central del Partido Comunista “para intensificar la educación atea de la población”, se lee:

La ciencia, que confirma las posibilidades ilimitadas del espíritu de descubrir los secretos de la naturaleza y de la vida social, demuestra día tras día la fuerza del espíritu del hombre. Por el contrario, la religión representa la imagen fantástica, desnaturalizada, del mundo; ella paraliza el espíritu del hombre por los dogmas, ahoga todo pensamiento creador. La religión no puede menos de ser un freno al progreso científico y al conjunto del progreso social.

Ya sabemos cómo históricamente el pensamiento marxista ha perdido su fuerza como ideología.

Freud: La religión como neurosis de la humanidad

Lo primero que sorprende es el interés casi obsesivo que tuvo Freud por la religión, de la que se ocupó expresamente en varias de sus obras, siendo él un “judío infiel”, como se autocalificaba, o “un ateo natural” que pasó por el mundo, como prefiere decir su biógrafo, Jones. En cualquier caso, no hay lugar para la duda con respecto a su ateísmo si se leen sus palabras escritas en carta personal a su amigo, el pastor Pfister, en la que confiesa “su actitud de total repulsa en materia de religión, y esta en todas las formas en que se presente, incluso las degradadas”. Fueron las creencias de los otros las que despertaron su interés y

no descansó hasta darles una interpretación desde los principios de la ciencia psicoanalítica. Es bien conocida la importancia que da Freud a la “interpretación”. En lo que se refiere al fenómeno religioso, podemos resumirla así:

- ▶ Dios es concebido como una proyección de la figura del padre. La clave de todas las explicaciones que da Freud del hecho religioso viene dada por las relaciones que median entre padre e hijo. El hombre, angustiado por los sinsabores de la vida, regresa a la infancia y proyecta la necesidad del padre en un Dios que le ofrece protección y seguridad.
- ▶ La vivencia religiosa es fundamentalmente nostalgia y culpabilidad. La necesidad del padre es ambivalente. Por una parte, es nostalgia y deseo de alguien que pueda asegurarnos una protección contra las incertidumbres del vivir cotidiano. Por otra, es miedo y temor al padre, a quien, simbólicamente, hemos “asesinado” en un momento de nuestra historia pasada. Como marca imborrable de aquel acto, nos ha quedado ese sentimiento de culpabilidad que nos acompaña siempre. Una religión con un Dios Padre, como el cristianismo, da satisfacción al deseo humano de amparo y seguridad, y ayuda a mantener vivo el sentimiento de culpa con el ofrecimiento del perdón. Todas las religiones han surgido, según Freud, del deseo y del miedo. Consecuencia de ello es la relación de dependencia que caracteriza a toda religión, como la que media entre padre e hijo.

- ▶ Sentada esta base de angustias, deseos, temores y culpa, se entiende que Freud califique a la religión como “neurosis obsesiva de la humanidad”, lo que ha de entenderse tanto en sentido colectivo como individual. Al examinar las semejanzas entre las prácticas religiosas y las manifestaciones neuróticas, constata que en ambas se da salida a miedos y sentimientos no suficientemente reprimidos. Si individualmente nos remiten a conflictos de infancia, colectivamente nos llevan también a una “revuelta contra el padre” en la infancia de la humanidad. Freud no olvida el carácter social de la religión, cuya presencia e influencia en la civilización es incontestable. Opina que las ideas religiosas nos vienen de fuera, socialmente, como algo externo que los individuos no tienen más que asimilar.
- ▶ En el fondo, las ideas y creencias religiosas no son más que ilusiones, un espejismo de imaginación, lo que no es equivalente, anota Freud, a que sean errores; simplemente, no son verificables ni demostrables en cuanto a su conexión con la realidad. Hay intuiciones que luego resultan ser muy reales. En el fondo se trata de anhelos humanos profundos que se proyectan o desplazan o subliman. No le convence a Freud la búsqueda de la felicidad como expresión de la necesidad interna de la religión. Piensa que la felicidad es tarea de cada día y de cada uno, y que la religión poco aporta para ello. Concede que, para muchos

creyentes, la religión constituye “la más enérgica protección contra la neurosis”, lo que no invalida la tesis general de que la religión es una neurosis, hasta el punto de afirmar que el hombre religioso no tiene otra alternativa que permanecer neurótico o hacerse ateo.

Para la valoración de la interpretación religiosa de Freud, no vendrá mal tener en cuenta su historia personal: judío obligado varias veces a cambiar de residencia, marginado socialmente, con dificultades económicas, y ateo antes que científico. El abandono de sus más íntimos colaboradores precisamente en las fechas en que más intensamente se entregaba al estudio del fenómeno religioso (1911-1914) induce la sospecha de si “el asesinato del padre” como explicación del origen de la religión no será un simple traslado a lo religioso del drama personal que estaba viviendo.

Hay que decir también que resulta forzado encerrar en el estrecho cauce de la relación padre-hijo toda la problemática religiosa. Tampoco aparece clara la extensión a la colectividad humana del “asesinato” del padre, que de hecho pertenece a la historia individual.

Clave luminosa para entender la postura final de Freud con respecto a la religión es el “otro elemento” de que habla en su obra *Moisés y el monoteísmo*:

Todo lo que se relaciona con la institución de una religión –y esto naturalmente también es aplicable a la de la religión

judía- está marcado por un carácter grandioso que todas nuestras explicaciones no bastan a esclarecer. Tiene que haber otro elemento, algo que tenga poca analogía y ningún equivalente, algo único que no pueda calibrarse más que a través de sus consecuencias y cuyo orden de grandeza sea el de la religión misma. (1939)

La ilusión religiosa (Freud)

Frente a sus fracasos, a sus limitaciones, todo hombre siente la necesidad de consolación, de seguridad. Esta seguridad se la proporcionaba en sus primeros años su padre. Ahora bien, el hombre se hace adulto, afirmando su independencia frente al padre, de algún modo “matándolo”. Pero el hombre guarda siempre en su complejo de culpabilidad la nostalgia del padre. La religión cristiana satisface esta necesidad. Mantiene en el hombre culpable y angustiado el estado psíquico del niño que, solo, “no se atreve a avanzar en el universo hostil”.

Freud ataca con esta teoría un punto esencial del cristianismo. Si nos atrevemos a decir a Dios “Padre nuestro”, es por la revelación de Jesús y el cristiano no se realiza sino viviendo esta filiación divina.

Pero Freud era médico. Investigó sobre todo entre sus pacientes, neuróticos y acomplejados por efecto de deformaciones afectivas patológicas. Estos mismos estados provocaban, por supuesto, deformaciones de las actitudes religiosas frente a Dios. Sin embargo, uno de los más célebres psicoanalistas contemporáneos, Jung, opone

sus propias experiencias a las teorías de Freud: *“Entre mis pacientes... ninguno quedó verdaderamente curado antes de encontrar una actitud religiosa”*. Dios, más que Padre, es un misterio Trinitario. Este amor, absolutamente trascendente, sobrepasa y desorienta toda imaginación humana. Un cristiano se hace adulto cuando ha depurado su sentido de Dios y se da al servicio de los hombres, “sus hermanos”.

Referencias

FUENTES MAGISTERIALES

Juan Pablo II. (1979). *Exhortación apostólica Catechesi tradendae*.
Sagrada Congregación para el Clero. (1971). *Directorium
Catechisticum Generale Ad normam decreti*.

OTRAS FUENTES

- Adler, A. (1912). *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer
vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie [El
temperamento nervioso] [El carácter neurótico]*. J. F. Bergmann.
- Alberich, E. (1990). *Orientaciones actuales de la catequesis*. Central
Catequística Salesiana.
- Alberich, E. (1993). Métodos y opciones catequéticas. *Catequética*,
34.
- Allport, G. (1958). Personality: normal and abnormal. *The
Sociological Review*, 6(2). <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1958.tb01072.x>
- Allport, G. W. (1985). *L'individuo e la sua religione*. La Scuola.
- Allport, G. W. (1973). *La personalidad*. Herder.
- Aragó, J. (1965). *Psicología religiosa y moral del niño*. Herder.
- Babin, P. (1967). *La formación religiosa del preadolescente y
adolescente*. Marova.
- Baden-Powell, R. (1908). *Scouting for Boys [Escultismo para
muchachos]*. Horace Cox.
- Bagot, J. P. (1966). *Una edad crucial: los 12-14 años*. Nova Terra.
- Berger, P. L. (1975). *Rumor de ángeles*. Herder.

- Bissoli, C. (1984). *Formar catequistas en los años ochenta*. Central Catequística Salesiana.
- Borello Gillardi, M. (1999). *Psicopedagogía de la religiosidad desde la catequética*. Tiberiades.
- Böschemeyer, U. (1977). *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*. De Gruyter.
- Bossard, J. (1954). *The sociology of child development*. Harper-Bourne, J. (1965). *La pedagogía del héroe*. Marova.
- Bovet, P. (1925). *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*. Delachaux & Niestlé.
- Burgalassi, S. (1989). *Cultura popular y religiosidad: la religiosidad popular en Italia*. EDB.
- Carrier, H. (1960). *Le rite et l'homme*. Presses Universitaires de France.
- CEPLANE. (1985). *Manual de planificación pastoral*. Paulinas.
- Chiasson, H. (1969). *La primera presentación de Dios a los párvulos*. Difusión.
- Clark, W. H. (1958). *The psychology of religion*. Macmillan.
- Clavier, H. (1982). *Les expériences du divin et les idées de Dieu*. Fischbacher.
- Colomb, J. (1970). *Manual de catequética: al servicio del Evangelio*. Herder.
- Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética. (1963). *Informe al XXII Congreso del Partido (Informe Hitcheff) (Vol. 2)*. Editorial Progreso.
- Comte, A. (1844). *Discours sur l'esprit positif*. Carilian-Goeury.
- Dacquino, G. (1982). *Religiosidad y psicoanálisis*. Central Catequística Salesiana.
- Deconchy, J. P. (1967). *Structure génétique de l'idée de Dieu chez les catholiques français (garçons et filles de 8 à 16 ans)*. Lumen Vitae.

- Fichter, P. y Desautels, P. (1966). *The catholic religious vocation: a psychological study*. Apple-Century-Crofts.
- Fossion, A. (1990). *La catéchese dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cerf.
- Frankl, V. (1946). *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse [Psicoanálisis y existencialismo]*. Deuticke.
- Frankl, V. (1949). *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion [Dios en el inconsciente. Psicoterapia y religión]*. Kösel.
- Frankl, V. (1967). *Uno psicologo nei lager [Un psicólogo en los Lager]*. Ares.
- Frankl, V. (1977). *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute [Ante el vacío existencial: Hacia una humanización de la psicoterapia]*. Herder.
- Frankl, V. (1987a). *El hombre doliente [homo patiens]*. Herder.
- Frankl, V. (1987b). *Logotherapie und Existenzanalyse [Logoterapia y análisis existencial]*. Piper.
- Frankl, V. (1988). *La presencia ignorada de Dios*. Herder.
- Frankl, V. (1988). *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy [Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia]*. Meridian.
- Freud, S. (1907). *Zwangshandlungen und Religionsübungen [Los actos obsesivos y las prácticas religiosas]*.
- Freud, S. (1910). *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci [Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci]*. Deuticke.
- Freud, S. (1912-1913). *Totem und Tabu [Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos]*.
- Freud, S. (1914). *Der Moses des Michelangelo [El Moisés de Miguel Ángel]*.
- Freud, S. (1923). *Das Ich und das Es [El Yo y el Inconsciente] [El Yo y el Ello]*.

- Freud, S. (1924). *Das ökonomische Problem des Masochismus* [El problema económico del masoquismo].
- Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion* [El porvenir de una ilusión].
- Freud, S. (1928). *Ein religiöses Erlebnis* [Una vivencia religiosa].
- Freud, S. (1933). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis].
- Freud, S. (1939). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [Moisés y el monoteísmo].
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom* [El miedo a la libertad]. Farrar & Rinehart.
- Fromm, E. (1958). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. FCE.
- Fromm-Reichmann, F. (1959). Loneliness. *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 22, 1-15.
- Galli de Paratesi, N. (1969). *Le brutte parole. Semantica dell'eufemismo*. Mondadori.
- García, E. (1978). *Catequesis audiovisual*. ONAC.
- Gemelli, A. (1952). *Psicología de la edad evolutiva*. Razón y Fe.
- George, A. (1956). *Le rite et la société*. Presses Universitaires de France.
- Gessel, A. (1959). *El adolescente de 10 a 16 años*. Paidós.
- Godin, A. (1965). *La experiencia religiosa*. Editorial Guadalupe.
- Goldman, E. (1906). The child and its enemies. *Mother Earth*, 1(2).
- Gouin Décarie, T. (1970). *Inteligencia y afectividad en el niño*. Troquel.
- James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa. Un estudio sobre la naturaleza humana*. Península.
- Johnston, W. (1984). *El ojo interior del amor. Misticismo y religión*. San Pablo.
- Jung, C. (1938-1940). *Psychologie und Religion* [Psicología y religión]. Rascher.

- Kalish, R. (1983). *La vejez. Perspectivas sobre el desarrollo humano*. Pirámide.
- Küng, H. (1978) *Existiert Gott? [¿Dios existe? Respuesta al problema de Dios en la edad moderna]*. Piper.
- Llavero, F. (1972) El hombre y sus cuatro edades. En *Monografías Médicas. I^{er} Congreso de Geronto-Psiquiatría Preventiva*. Liade.
- Marx, K. (1867). *Das Kapital*. Otto Meissner.
- Milanesi, J. y Aletti, M. (1980). *Psicología de la religión*. Central Catequística Salesiana.
- Mira y López, E. (1999). *Cuestiones de familia: El amor y la educación de los hijos*. Palabra.
- Oraison, M. (1957). *Amour ou Contriante*. Spes.
- Overtreet, H. (1949). *The mature mind*. W.W. Norton & Company.
- Piaget, J. (1955). *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent: Essai sur la construction des structures opératoires [De la lógica del niño a la lógica del adolescente]*. Presses Universitaires de France.
- Salisbury, E. E. (1956). *The Rites of the Church of England*. A. R. Mowbray & Co.
- Škoda, S. (1968). *Smrt a člověk: úvahy z filosofické antropologie*. Vyšehrad. [(1970). *La muerte y el hombre: un ensayo de antropología filosófica*. Rialp].
- Vergote, A. (1966). *Psychologie religieuse*. Charles Dessart.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

FUENTES MAGISTERIALES

- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). *Documento de Medellín*. CELAM.
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1979). *Documento de Puebla*. CELAM.

- IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1992). *Documento de Santo Domingo*. CELAM.
- CECH. (1991). Nueva Evangelización para Chile. Orientaciones Pastorales 1991-1994.
- CELAM-DECAT. (1985). *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina*.
- CELAM. Sección de juventud. (1985). *Proyecto de directorio de pastoral juvenil* [documento de trabajo].
- Concilio Vaticano II. (1965). *Documentos del Concilio Vaticano II*.
- Conferencia Episcopal Española. (1983). *La catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España hoy*. EDICE.
- Conferenza Episcopale Italiana. (1970). *La rinnovazione della catechesi*. CEI.
- Pontificio Consejo para la promoción de la Nueva Evangelización (2020). *Directorio para la catequesis*.

OTRAS FUENTES

- Aletti, M. (1952). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. EDB.
- Arnold, F. (1970). *Storia moderna della teología pastorale*. Città Nuova.
- Barros, L. (1972). *El Dios desconocido y presente*. Verbo Divino.
- Borello Gillardi, M. (1993). *Teología pastoral fundamental (aproximaciones)*. Seminario Pontificio Mayor.
- Borello Gillardi, M. (1996). *Catequética breve* (3.ª ed.). Seminario Pontificio Mayor de los Santos Ángeles Custodios.
- Bucher, A. (1989). Fasi dello sviluppo religioso secondo James W. Fowler e Fritz Oser. *Panorama comparativo e critico. Orientamenti Pedagogici*, 36, 1090-1121.

- Carraro, J. (1978). Originalidad del método catequístico. *Noticia*, 15-16.
- Carrier, H. (1988). *Psico-sociología dell'appartenenza religiosa*. LDC.
- Castellví, P. (1977). *Psicología del adolescente y joven*. Rialp.
- Castillo, B. (1988a). Para renovar la catequesis con jóvenes. *Noticia* 35.
- Castillo, B. (1988b). Catequesis juvenil en la pastoral orgánica. *Noticia* 36.
- Catéchèse*, 122 (Pédagogies catéchétiques). (1991).
- Chico, P. (1979). *¿A quién catequizamos?* CVS.
- Corpas de Posada, I. (1991). *La originalidad de la pedagogía de la fe*. Indo-American Press Service.
- De Ernest, E. (1968). *Gli adolescente. Chi sono, cosa vogliono*. LDC.
- Dho, G. (1966). Fundamentos psicopedagógicos de la catequesis. *Educar*, (3).
- Donzellini, M. (1993). Metodología catequética. *Teología y Catequesis*, 45-48, 469-484.
- Escalera, M. (1991). *Formación de catequistas. Guía pedagógica*. SM.
- Fizzotti, E. (1992). *Verso una psicologia della religione*. ELDC Leuan.
- Floristan, C. y Tamayo, J. (1983). *Conceptos fundamentales de pastoral*. Ediciones Cristiandad.
- Floristan, C. y Useros, M. (1968). *Teología de la acción pastoral*. BAC.
- García, O. (1977). Modelos catequéticos. Teología y fe. *Catequesis Latinoamericana*, 34.
- Gatti, G. (1976). *I fanciulli e la vita di fede*. LDC.
- Gevaert, J. (1985). *La dimensión experiencial de la catequesis*. Central Catequística Salesiana.
- Grasso, P. G. (1966). Psicología religiosa. En Pontificio Ateneo Salesiano, *Educar 2: metodología de la investigación*

- psicopedagógica. Psicología general, evolutiva y diferencial.* Sígueme.
- Guindon, A. (1990). *Evolución y desarrollo moral.* PPC.
- Guittard, L. (1965). *La evolución religiosa de los adolescentes.* Herder.
- Halbfas, H. (1969). *Psicologia e didattica nella nuova Catechesi.* LDC.
- Heller, D. (1991). *Il Dio dei bambini. Indagine scientifica sull'idea di Dio in bambini di diverse religioni.* LDC.
- Introvigne, M. (1989). *Le nuove religioni.* Sugar Co.
- Larrañaga, G. (1979). Opción de método y opción de contenidos. *Sínite*, 61(20), 185-198.
- Lefebvre, M. (1971). Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale. *Nouvelle Revue Théologique*, 93(1), 29-49.
- Los adolescentes y la fe.* (1974). CLAF Marova.
- Manenti, A. (1988). *Vivere gli ideali.* EDB.
- Maymi, P. (1980). *Pedagogía religiosa.* Instituto Pontificio S. Pío X.
- Meddi, L. (1989). *Diventare educatori, Introduzione alla psicopedagogia.* Paoline.
- Midali, M. (1978). Attuali correnti e progetti di teología pastoral fundamentale. *Salesianum*, 40, 897.
- Pohier, J. M. (1969). *Psicología y teología.* Herder.
- Revista de Espiritualidad*, 33 (132, Psicología y espiritualidad entre dos fronteras). (1974).
- Rossetti, L. (1969). *Práctica de la caracterología religiosa.* Marfil.
- Ruggeri, G. (1980). *La compagnia della fede. Linee di teología fundamentale.* Marietti
- Schurr, V. (1974). Teología pastoral en el s. XX. En H. Vorgrimler y R. Vander Gucht (Dirs.), *La teología en el siglo XX.* BAC.
- Seveso, B. (1982). *Edificare la Chiesa. La teología pastorale e i suoi problema.* LDC.

- Sovernido, G. (1990). *Religione e persona*. FDB.
- Spinks, G. S. (1965). *Introducción a la psicología de la religión*. Paidós.
- Vergote, A. (1969). *Psicología religiosa*. Taurus.
- Vergote, A. (1983). *Religione, fede, incredulità*. Pauline.
- Zavalloni, R. (1967). *Psicología pastoral*. Studium.

Índice

Presentación	7
Saludo del P. Provincial	15
Breve biografía “P. Mario: una catequesis hecha vida”	17
Su infancia	17
Con Don Bosco	18
Misionero en Chile	18
Pastor y educador en las Casas Salesianas	19
Al servicio de la iglesia chilena y latinoamericana	21
El P. Mario: Legado de humanidad y espiritualidad	24
Su Pascua	27
Referencias	28
I. TEOLOGÍA PASTORAL FUNDAMENTAL	29
Comentario introductorio a la obra <i>Teología pastoral fundamental</i>	31
Introducción	46
I. Epistemología	48
1.1. Teología y acción	48
1.2. Definición descriptiva de la teología pastoral	50

1.3. Por qué la teología pastoral es verdadera teología	52
1.4. Unas observaciones importantes	56
2. Los campos o ámbitos de la pastoral	58
2.1. Jesús pastor	58
2.2 La Iglesia, prolongación de Jesús	62
1.3. Los campos o ámbitos de la pastoral	65
1.4. Teología pastoral especial	67
3. Las tareas o funciones de la pastoral	69
4. La espiritualidad de la pastoral	77
5. Historia de la teología pastoral	79
6. Las mediaciones de la teología pastoral	82
7. La mediación de los hechos culturales o mediación analítico-cultural	85
7.1. La cultura	85
7.2. Épocas culturales	91
7.3. Rasgos actuales del mundo	95
8. Mediación de la Palabra o hermenéutica interpretativa o teológica	121
8.1. De dónde venimos: la pastoral de cristiandad	122
8.3. Pautas hermenéuticas dadas por Pablo VI y Juan Pablo II	134
8.4 Qué es evangelizar	146
8.5. La Nueva Evangelización	156

9. La mediación práctica	168
9.1. La planificación pastoral	168
9.2. Las estructuras pastorales	174
Referencias	177
Fuentes magisteriales	177
Otras fuentes	181
2. CATEQUÉTICA FUNDAMENTAL PARA EDUCADORES DE LA FE	183
Comentario introductorio a la obra <i>Catequética fundamental para educadores de la fe</i>	185
Las referencias de la catequética del P. Mario Borello	185
Diálogo con el P. Mario Borello	187
Introducción	194
1. La catequesis en la Iglesia	197
1.1. La catequesis en el proceso evangelizador	197
1.2. La catequesis en la pastoral	202
1.4. Campos de la pastoral	209
2. El hecho catequístico	213
2.1. Dios habla	213
2.2. El hombre, interlocutor de Dios	214
2.3. La mediación del catequista	216
2.4. El Espíritu Santo, maestro interior	217

3. Catequizar es educar la fe	221
3.1. Diferentes descripciones de catequesis	221
3.2. Finalidad de la catequesis	225
4. Catequesis, teología y catequética	229
4.1. Teología y ciencias humanas	229
4.2. La desconocida “catequética”	230
5. Del catecismo a la catequesis.	
Un siglo de historia	236
5.1. Primera etapa: catequesis de la asimilación	236
5.2. Segunda etapa: catequesis psicológica	237
5.3. Tercera etapa: catequesis activa	238
5.4. Cuarta etapa: catequesis cristocéntrica	239
5.5. Quinta etapa: catequesis antropológica	241
5.6. Sexta etapa: catequesis de la situación	242
5.7. Séptima etapa: catequesis de las fidelidades	243
5.8. Octava etapa: catequesis procesual	245
5.9. Novena etapa: catequesis fiel al mensaje	246
5.10. Décima etapa: catequesis inculturada	248
6. Documentos catequísticos	251
6.1. Documentos para la Iglesia Universal	251
6.2. Documentos para la Iglesia en América Latina	252
6.3. Documentos básicos para la Iglesia en Chile	253
7. Los contenidos de la catequesis	255

7.1. El núcleo fundamental de la fe	255
7.2. La fe profesada, vivida y celebrada	259
7.3. La fe vivida y testimoniada	261
8. Las fuentes de la catequesis	265
8.1. Fuentes subsidiarias de la catequesis	265
8.2. Fuentes primarias de la catequesis	267
9. Catequesis y culturas	272
9.1 ¿Qué es “inculturar el Evangelio”?	272
9.2. Opciones catequísticas para la inculturación	273
10. Las estructuras catequísticas de la Iglesia	286
10.1. A nivel de la Iglesia universal	286
10.2. A nivel del CELAM	286
10.3. A nivel de la Iglesia en Chile	287
10.4. Las comisiones diocesanas	287
10.5. Los institutos	289
Conclusión	292
Referencias	293
Fuentes magisteriales	293
Otras fuentes	295
3. REFLEXIONES METODOLÓGICAS PARA EDUCADORES DE LA FE	297
Comentario introductorio a la obra <i>Reflexiones metodológicas para educadores de la fe</i>	299

Introducción: contextualización	299
I. Consideraciones generales	302
II. Perspectivas y aspectos permanentes, válidos y actuales del texto	305
III. Perspectivas y aspectos que pueden necesitar modificaciones	314
Conclusión	316
Presentación	318
Introducción	320
I. Conceptos	321
1.1. La metodología	321
1.2. El método	322
1.3. Técnicas catequísticas	322
2. Las tres fidelidades	324
2.1. El método debe ser fiel a Dios	324
2.2. El método debe ser fiel a la Iglesia	326
2.3. El método debe ser fiel al hombre	328
3. Originalidad de los métodos catequísticos	330
3.1. Un método para “ser”	330
3.2. Un método del “amor oblativo y fecundo”	331
3.3. Cristo y el Espíritu protagonistas del método	331
3.4. Un método de la sacramentalidad de la comunidad	333

4. Opciones metodológicas	334
4.1. El método como proceso de crecimiento de la fe	334
4.2. Método comunitario	351
4.3. Método experiencial bíblico	361
4.4. Método de la santidad, en lo cotidiano	366
4.5. El método de la levadura	367
4.6. Métodos deductivos e inductivos	371
5. El conocimiento de los sujetos de la catequesis	379
5.1. Las inteligencias múltiples	381
5.2. La realidad religiosa del grupo	384
6. La programación en la educación de la fe	386
6.1. Los objetivos	387
6.2. Un ejemplo	389
6.3. Cómo formular objetivos	390
6.4. El constructivismo	391
6.5. Los contenidos y vivencias fundamentales	396
6.6. Las actividades	397
6.7. La calendarización	398
6.8. La evaluación	398
7. El encuentro catequístico	400
7.1. Primera fase: la preparación	400
7.2. Segunda fase: realización del encuentro	401
7.3. Tercera fase: la evaluación	403
Bibliografía	404

Fuentes magisteriales	404
Otras fuentes	405
4. PSICOPEDAGOGÍA DE LA RELIGIOSIDAD DESDE LA CATEQUÉTICA	407
Comentario introductorio a la obra <i>Psicopedagogía de la religiosidad desde la catequética</i>	409
Presentación	418
Primera parte: el fenómeno religioso	420
1. Interpretaciones psicológicas y psicoanálisis del fenómeno religioso	420
1.1. La religiosidad en el pensamiento de William James	421
1.2. La religiosidad en el pensamiento de Gordon Allport	422
1.3. La religiosidad en el pensamiento de Sigmund Freud	423
1.4. La religiosidad en el pensamiento de Carl G. Jung	431
1.5. La religiosidad en el pensamiento de Alfred Adler	434
1.6. La religiosidad en el pensamiento de Erich Fromm	435
1.7. La religiosidad en el pensamiento de Pierre Bovet	437

1.8. La religiosidad en el pensamiento de Antoine Vergote	437
2. Viktor E. Frankl y la búsqueda del significado de la vida	439
2.2. Nota biográfica	439
2.2. Rasgos de la antropología frankliana	443
2.3. Logoterapia y religión	446
2.4. Conciencia y valores	448
2.5. La conciencia, órgano del significado	449
2.6. Hacia una moral ontologizada	453
2.7. Fe en el significado como categoría trascendental	458
2.8. Significado y “supersignificado” (Über-Sinn)	459
2.9. Análisis existencial del <i>Homo religiosus</i>	460
2.10. La religiosidad inconsciente	467
2.12. Observaciones conclusivas	475
Segunda parte: desarrollo e intervenciones pedagógicas de la religiosidad	480
1. El origen de la religiosidad	480
1.1. Las hipótesis innatistas	480
1.2. Las hipótesis derivacionistas	480
1.3. Las hipótesis de las relaciones padres-hijos	481
2. La religiosidad del párvulo y su educación	486
2.1. El párvulo hace experiencias	486
2.2. Los padres, el párvulo y Dios	489

2.3. El verdadero Dios del párvulo	494
2.4. Dios y el mundo del párvulo	497
2.5. Conclusión	507
3. La religiosidad del niño y su educación	508
3.1. Características y condicionamientos de la religiosidad del niño	508
3.2. El mundo moral del niño	514
3.3. La socialización de la religiosidad	522
3.4. Religiosidad y catequesis del niño	523
3.5. Una catequesis eminentemente activa	527
3.6. Conclusión	530
4. El dibujo infantil	531
4.1. Palabra e imagen	531
4.2. Los dos aspectos de la imagen gráfica	532
4.3. Desarrollo del dibujo en la edad evolutiva	532
4.4. Elementos de análisis	534
4.5. Los símbolos en los dibujos de los niños	536
4.6. El dibujo religioso	540
5. La religiosidad del preadolescente	542
5.1. La preadolescencia	542
5.2. La religiosidad del preadolescente	546
5.3. Las crisis religiosas de los preadolescentes	555
5.4. Una catequesis para preadolescentes	566
6. La religiosidad del adolescente	577

6.1. Algunas características generales de la edad adolescencial	577
6.2. Las transformaciones del pensamiento religioso	581
6.3. Afectividad y religión en la adolescencia	584
6.4. Aspectos sociales de la religiosidad adolescencial	586
6.5. Dios del adolescente	588
6.6. Religión y moral en la vida del adolescente	593
6.7. La catequesis de los adolescentes	596
7. La religiosidad del joven (18-25 años)	601
7.1. Características psicológicas generales	601
7.2. El pluralismo religioso	602
7.3. La religión como valor central en el proyecto de sí mismo	606
7.4. Caminos de maduración religiosa	608
7.5. La verificación cultural de los valores religiosos	612
7.6. Una catequesis para los jóvenes	617
8. La religiosidad de la edad adulta	620
8.1. La madurez psicológica	620
8.2. La madurez religiosa	621
8.3. La conversión madura	624
8.4. La madurez y la inmadurez moral	625
8.5. Psicoterapia de la conciencia patológica	630

9. La religiosidad del anciano	635
9.1. Sentido y psicología de la ancianidad	635
9.2. La ancianidad, edad de cambios	636
9.3. La religiosidad en el anciano	641
10. Lecturas	647
10.1. Función individual y social de la religión	647
10.2. La ciencia y la religión	656
Referencias	670
Bibliografía complementaria	674

Obras pastorales de Mario Borello
Claves para una lectura actualizada
se publicó en noviembre
del 2023 en la ciudad de Santiago.
Se utilizó la tipografía Calluna.

LIBROS PUBLICADOS POR EL INSTITUTO “ESCUELA DE LA FE”

COLECCIÓN FARELLÓN

Teología de la educación hoy
Enrique García Ahumada

Investigación Formativa
Herramientas para la educación superior
Alejandra Santana López

Espiritualidad, ¡ahora!
Para un desarrollo humano integral y sostenido
Javier Díaz Tejo
2ª edición

COLECCIÓN EDUCACIÓN RELIGIOSA

Religión Católica
Una asignatura con nuevas oportunidades y desafíos
Javier Díaz Tejo (Editor)

Catequesis para una nueva normalidad
Pistas provocativas
Javier Díaz Tejo, Abimar Oliveira de Moraes
y Hosffman Ospino (Editores)

Encuentro Iberoamericano de Catequetas 2020
SCALA-AECA

Depois da pandemia, ¿qué catequese?
Javier Díaz Tejo (Editor)

Apóstoles en la línea del fuego
Vivencias y reflexiones desde la EREC ante la pandemia
Javier Díaz Tejo (Editor)

Después de la pandemia, ¿qué catequesis?
Javier Díaz Tejo (Editor)