

Llegar a ser cristiano por la vía mistagógica

Stijn Van den Bossche

Director Nacional de Catequesis y Catecumenado del área flamenca de la Iglesia en Bélgica

RESUMEN

El autor de estas tres ponencias y redactor de las mismas nos quiere ayudar, desde la reflexión y su propia experiencia, a acercarnos a entender ¿qué es la mistagogia? Aborda y reconoce que es tarea ardua, no hay una visión conjunta. Una bella definición que él aporta a la luz de otros autores es la de «La mistagogia entendida como la capacidad de la catequesis para hacer entrar en el misterio que se celebra.» Afirma también Stijn que la iniciación solamente traerá todos los frutos si toda la iniciación cristiana es una actividad mistagógica.

En su primera intervención aborda más directamente este tema dejando para la segunda y la tercera una sencilla presentación del catecumenado en Bélgica y propuestas de cómo abordar el tema de la iniciación cristiana y específicamente de los sacramentos de iniciación cristiana, en nuestra querida Europa de vieja cristiandad en la que nos encontramos con creyentes, pero no hombres y mujeres que vivan la fe en Jesucristo.

¡Ser cristiano es posible! Afirmaban los obispos franceses con motivo del Año de la fe. Una sugerente propuesta para saberse y sentirse llamado, todo bautizado es un llamado, pero con la necesidad de colaborar con la gracia.

PALABRAS CLAVE

Sacerdote

Catequesis

Comunidad cristiana

Nuevos retos

«Podemos decir que el periodo de la mistagogia es uno de los dos tiempos, con aquello de la primera evangelización, que merecen una mayor atención en nuestro contexto postmoderno» (I. GAZZOLA, *Gante*, 2011).

I. ¿QUÉ ES MISTAGOGIA?

Antes, cuando todavía teníamos vicarios parroquiales en Bélgica, parece que cada año ocurría lo mismo cuando se acercaba el momento de hacer la homilía del domingo más temido... El cura hablaba con su vicario parroquial sin mirarlo directamente: «Mira, yo he predicado en la Pascua, Ascensión, Pentecostés, por lo tanto yo estaría muy feliz de ceder mi lugar para que tu hagas la homilía del domingo de la Trinidad...». Yo me siento un poco como el pobre vicario del padre Felipe al que le pide predicar acerca de un tema misterioso que nadie entiende muy bien...

¿Quién sabe exactamente lo que es la mistagogia? Puede decírnoslo, y así podemos irnos todos a casa porque habremos aprendido lo suficiente... Por toda Europa hay investigaciones sobre la mistagogia. Tomemos parte en esta investigación, en lugar de dar una respuesta ya hecha.

1. Una breve descripción, pero llena de significado (EG, n. 166)

El modo simple cómo nuestro Papa trata la mistagogia en el documento EG, n. 166 puede, al mirarla más de cerca, servir realmente como una introducción a todos los aspectos de la mistagogia que vamos a explorar.

Otra característica de la catequesis, que se ha desarrollado en los últimos años, es el de la iniciación mistagógica, lo que significa esencialmente dos cosas:

1. La progresividad necesaria de la experiencia de formación en la que participa toda la comunidad. El papa insiste aquí en una «progresividad necesaria», por lo tanto un convertirse, una transformación. Y convertirse ¿en qué? Por una «experiencia de aprendizaje». Es decir: no solo la formación de «saber» sino un saber por experiencia, conocimientos y actitudes, el aprendizaje. Uno se convierte en cristiano, cada vez más. El cristiano no es un cristiano totalmente hecho desde el inicio, él es un discípulo, que significa estudiante, aprendiz.

Y en este proceso de aprendizaje «toda la comunidad está involucrada»; aquí la dimensión eclesial en la que también los obispos franceses

pusieron énfasis. Siendo realistas: ya no vivimos en una sociedad que era en sí misma una comunidad eclesial que la parroquia mantenía (E. BIEMMI). Ahora la comunidad parroquial debe convertirse en el cuerpo de Cristo. Porque, dice el especialista belga en Catecumenado R. Bieringer: «La iniciación cristiana es vivir un encuentro personal con la persona de Jesucristo, a través del cual la comunidad se entiende como el cuerpo de Cristo. Esto se hace siguiendo un camino o itinerario, mediante la introducción de un estilo de vida cristiano. En el centro de la iniciación cristiana está por lo tanto la persona de Jesucristo y de la comunidad eclesial, no un libro (o la Biblia o el Catecismo ni ningún manual o carpeta que sea)»¹. ¡El bautismo es o debe convertirse en la culminación de todo el baño eclesial!

2. Una nueva apreciación de los signos litúrgicos de la iniciación cristiana: aquí hay que pensar primero, obviamente, en la escalera por la que sube el catecúmeno: entrar en la Iglesia, la llamada decisiva, el escrutinio con el exorcismo, las entregas del padrenuestro y el credo, los sacramentos... se trata de atreverse a los ritos, respetar y confiar en su eficacia, sabiendo que somos iniciados por Cristo en los sacramentos. Pero hay que proponerlo por lo menos de dos maneras: a) la confianza en la vida litúrgica de la Iglesia que nutre y constantemente inicia, incluyendo la eucaristía dominical, que es la asamblea dominical y es en esta donde nos convertimos en comunidad, comunión, *koinonía*. La mistagogia es parte del año litúrgico, no se realiza «a parte» de esta vida de la Iglesia. b) Y luego: atreverse a confiar en la liturgia como fuente y cumbre del ser cristiano. La liturgia no es ni una forma pastoral para predicar a una audiencia ni un deber de culto con un contenido más importante (cf. pdf GAZZOLA-GUARDINI en p. 4). La liturgia es un evento Pascual creativo, y nos permite participar en la misma vida de Dios (cf. pdf GAZZOLA-ODO-CASEL en p. 3). La liturgia nos *da* para *hacer* lo que *somos* (Chauvet LM). Reúne en estos tres verbos funciones proféticas (lo que somos, contenido), sacerdotal (ella dona lo que en ella decimos) y diaconal (ella nos envía a hacer: a que sea real, que nos invita a pasar del *mysticum corpus* al *corpus verum*, como fue formulado en el primer milenio).

Hay muchos libros y muchos programas que aún no se dejan cuestionar por la necesidad de renovación mistagógica, que podría tomar muchas formas según el criterio de cada comunidad educativa.

El Papa dice aquí los límites de los manuales: catecismos, libros con «lecciones» para niños... Las actitudes no se aprenden con un libro en

¹ Bieringer in Als catechese tot volwassenheid komt.

una mesa. Sino más bien a través de un programa, con un calendario para los candidatos de confirmación o de una «comunidad catecumenal», al lado de la vida normal de la Iglesia. La renovación mistagógica debe venir a través de un verdadero discernimiento de la comunidad que educa: lo que lleva (o no lleva) y el cómo llevar (o no llevar), para acompañar hacia el misterio de Dios.

El encuentro de catequesis es un anuncio de la Palabra y se centra en ella, pero este necesita siempre un ambiente adecuado y una motivación atractiva, el uso de símbolos intuitivos, su inclusión en un amplio proceso de crecimiento y de integración de todas las dimensiones del ser humano, en un viaje comunitario de escucha y respuesta.

Obviamente el corazón de la catequesis es la Palabra de Dios, ¡pero nos damos cuenta de que el Papa no especifica cuál es esta Palabra! La Palabra de Dios habla muchas lenguas² que la atestiguan: la Biblia, la historia de la Iglesia y la Tradición, la liturgia, la diaconía, *el sensus fidei/sensus fidelium* (sentido de la fe), los santos, el Magisterio, y también, la cantidad de texto doctrinal del catecismo que puede adaptarse a las circunstancias particulares. Y tenemos aún que considerar todo eso en un proceso de crecimiento que integre todas las dimensiones del ser humano, en la comunidad y en una sincera conversación.

Así se expresa nuestro actual Papa, con la aparente simplicidad de sus escritos. Yo me quedo principalmente con los conceptos de la educación como una experiencia de encuentro con el misterio, la experiencia personal y comunitaria que se refleja en un modo privilegiado en la liturgia.

2. La mistagogia según Isaías Gazzola

En 2012 se organizó en Gante el Congreso Eurocat (asociación ecuménica europea de los catecúmenos) sobre la interacción de la liturgia y de la catequesis en el catecumenado. El último ponente abordó una cuestión candente donde se encontraban la catequesis y la liturgia: «Mistagogia –relevancia e interés de una tradición eclesial, en la pos-modernidad...». Nosotros habíamos indicado como «vicario parroquial» para este tema el monje benedictino francés Isaías Gazzola, que es un especialista en el campo. Yo me permito citar extensamente su texto en francés. Aclaro que este texto no fue publicado, sino más bien integrado en su tesis doctoral, pero que yo lo cito con su aprobación.

² Ver BIEMMI – FOSSION, *Le langage et les langages en catéchèse*.

Es en el siglo XX, bajo el impulso del movimiento litúrgico, de un renovado ímpetu misionero y catequético redescubierto nosotros redescubrimos, en una primera etapa, las nociones de «misterio», de «Catecumenado» y de «iniciación». Estos conceptos –particularmente los términos «misterio pascual» e «iniciación cristiana»– vivificaron la reflexión teológica y sentaron las bases de la obra de reforma, de reflexión y de trabajo que fueron suscitados por el Concilio Vaticano II. Es en este contexto en el que se registra el comienzo de la inclusión del concepto de «mistagogia», que aparece por primera vez en el *Ritual de iniciación cristiana de adultos* (RICA, 1972). También en este Ritual, la palabra «mistagogia» significará el período final del proceso de iniciación y preparación para el bautismo, la que sigue la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana.

Después de que el Concilio, el concepto de mistagogia levantará una gran cantidad de ecos en los diversos campos de la investigación teológica: teología fundamental, patrística, liturgia, catequesis y pastoral, espiritualidad. Además, por un lado, la palabra «mistagogia» aparecerá en varios documentos del Magisterio de la Iglesia y, por otro lado, las propuestas para una orientación mistagógica de la catequesis y de la pastoral que serán tratadas dentro de las diversas Iglesias locales, sobre todo en Francia.

Sobre la mistagogia implementada por la Iglesia primitiva, cabe señalar, en primer lugar, que el significado del término *mistagogia/mystagogias* no es unívoca, sino que tiene un carácter polisémico en todo el curso de catequesis: la iniciación en los misterios cristianos en general; la iniciación al misterio del bautismo y la eucaristía; la Revelación o interpretación de la Escritura; la instrucción sobre los misterios de Cristo, del Espíritu Santo, de la Iglesia; la enseñanza espiritual.

A continuación, hay que subrayar que las prácticas eclesiales propias de la iniciación asumen, en ese momento diversas formas, de acuerdo a las alternativas regionales. Por lo tanto, vemos que la aplicación de la «mistagogia» –es decir, la catequesis para la celebración de los sacramentos de la iniciación– podría seguir dos tipos o modelos, a partir de dos tradiciones litúrgicas: el de la Iglesia de Jerusalén (seguido de Milán) y la de la Iglesia de Antioquía. El primer modelo se referiría a la explicación de los sacramentos después de su celebración, el segundo modelo anticipaba esta misma explicación.

La mistagogia por lo tanto, no consistía solo en la explicación de los sacramentos después de su celebración. Desde entonces, lo específico de la mistagogia se encuentra no tanto en el tiempo de realización –

antes o después– sino en *la capacidad de la catequesis a hacer entrar en el misterio que se celebra*.

Es de lamentar que las indicaciones del RICA sobre este momento, inspirándose únicamente en la práctica mistagógica propia de la Iglesia de Jerusalén del siglo cuarto, circunscriben la mistagogia en el tiempo de Pascua, es decir, en el momento después de la recepción de los sacramentos de la iniciación. Sin duda, esta opción permite hacer hincapié en que la mistagogia es un *tiempo determinado* y específico que participa en el proceso de iniciación –un proceso hecho de etapas y que requiere un inicio y un final–, pero al mismo tiempo, esta opción conlleva un riesgo; el de la prevención de entrar en *la dimensión sacramental de todo ese proceso* –antes, durante y después de los sacramentos de la iniciación cristiana– teniendo cuidado de poner en diálogo la acción litúrgica, «portadora del misterio», y la catequesis que es llamada a «desplegar la riqueza de significado» de esa misma acción³. De hecho, si es la mistagogia que, como el último momento de la iniciación cristiana, permite a los neófitos hacer la «experiencia personal y nueva de la vida sacramental y comunitaria», sigue siendo la mistagogia que, a lo largo del itinerario catecumenal, hace el trabajo de articulación entre la catequesis y la liturgia. En este sentido, la realización de la iniciación solamente traerá todos los frutos *si toda* la iniciación cristiana es una actividad mistagógica.

No podemos ocultar que si llevamos muchas esperanzas en el momento de la mistagogia para promover la integración de los recién llegados en la Iglesia, nos enfrentamos al mismo tiempo, con muchas dificultades en identificación de propuestas, y esto a causa de la situación actual, tanto eclesial como social. O bien, podemos decir que el periodo de la mistagogia es uno de los dos periodos que, con el del primer anuncio, merecen una mayor atención en nuestro contexto posmoderno.

3. Algunas implicaciones para el periodo de mistagogia en el Catecumenado⁴

La experiencia de la que surge el *problema* de la mistagogia es el de la pérdida de los neófitos después del periodo de la mistagogia o ya durante este periodo.

³ Cf. EG, n. 166, liturgia y formación.

⁴ Extraído de un intercambio con mi colega de Inglaterra y Gales, Martin Foster, a quien agradezco mucho.

Este es un fenómeno común y conocido en toda Europa. La pregunta podría expresarse mejor en términos de pérdida de la gente después de la Vigilia de Pascua y los sacramentos de la iniciación. El problema es en parte una expresión de la incertidumbre sobre el periodo de la mistagogia.

Una posibilidad en la comprensión popular del periodo de la mistagogia es que este es el momento de integrar a los recién llegados en la parroquia y darles un ministerio para que participen. Como se observará, en primer lugar esta propuesta llega demasiado tarde y segundo, parece utilizar el ministerio para fines distintos al servicio de la comunidad.

La necesidad de la incorporación en la comunidad parroquial es la clave para mantener la gente y, naturalmente, parte del periodo del Catecumenado. Hay una idea errónea muy difundida de que la característica predominante del catecumenado es el aprendizaje de las enseñanzas de la Iglesia. Esto es obviamente un aspecto importante, pero el rito identifica cuatro áreas de crecimiento durante este periodo: la comprensión de las enseñanzas de la Iglesia a la luz del año litúrgico, la participación en la vida de la comunidad eclesial, la participación en la liturgia, dar testimonio con la acción diaconal.

Podemos enumerar algunos consejos para la práctica:

- El hábito de participar en la liturgia del domingo es un elemento clave del catecumenado, porque esta participación reúne todos los aspectos de este período y se integra, o mejor, los incorpora en la comunidad de fe.
- Un aspecto descuidado del rito es el rol de acompañante. Alguien que camina junto al catecúmeno en el camino de la fe. En particular, él (ella) le acompaña a la misa del domingo y lo presenta a los miembros de la comunidad.
- Aunque el RICA prevea que el período del catecumenado pueda durar varios años, con demasiada frecuencia los catecumenados toman un modelo de escuela primaria, de septiembre a Pascua. Aparte de no dejar tiempo suficiente para hacer lo que demanda el RICA, eso fomenta también una mentalidad que ve la Pascua como el diploma y el objetivo, y por lo tanto el punto final en lugar del principio de un camino.
- Es probable que sea necesario examinar cómo el lenguaje que usamos refuerza este modelo. Puede ser útil recordar que el objetivo

del RICA debe ser el de *volverse un miembro de la Iglesia*, en lugar del bautismo;

- Otra parte esencial del rito que es probable que se minimice, es la importancia del discernimiento. Hay dos momentos en el RICA donde se menciona: antes de Rito de admisión y antes del Rito de elección. El RICA indica claramente que debe adaptarse a las diferentes circunstancias, y por esta razón la gente va a caminar a un ritmo diferente. El discernimiento es un momento en que la gente puede reconocer que no están listos y necesitan más tiempo o incluso que esto no es para ellos en este momento.
- Existe el riesgo de que la experiencia positiva del grupo de catecúmenos con sus asistentes, o bien con la comunidad catecumenal puede concentrarse solamente en sí mismo. Este puede ser el caso si la formación de la fe se lleva a cabo solo dentro del grupo, en lugar de – como se sugirió anteriormente – buscar la formación de un estilo de vida que se involucra en la vida de la parroquia. Esto también puede afectar al tiempo de la mistagogia, en el sentido de que la gente puede no querer abandonar el grupo RICA ya que es allí donde se siente nutrida y apoyada. Tenga en cuenta que la DGC (el *Directorio General para la Catequesis*) espera que la parroquia sea un lugar de aprendizaje permanente, con una variedad de oportunidades para las personas de aprender, profundizar y actuar de acuerdo a su fe.
- Y *por último, pero no menos importante*: los grupos pueden necesitar ayuda para seguir adelante y pensar en forma mistagógica. ¿Es demasiado descabellado pensar que, como antes, los obispos podrían ofrecer alguna catequesis mistagógica en sus diócesis?

4. Karl Rahner: la ampliación de la mistagogia

Permítaseme citar P. Gazzola, una vez más, que resume la contribución de Rahner:

«Después del Concilio Vaticano II, Karl Rahner propuso una comprensión original de “mistagogia”, de acuerdo con su propia investigación teológica»⁵. Reflexionando sobre los actos básicos del hombre –el amor, la confianza, la lealtad, la esperanza, el miedo, y también la oración– el teólogo alemán dice que estas actividades tienden hacia un objetivo, es decir, hacia una meta que puede no ser totalmente conocida ni aprehendida y cuyo nombre más elocuente es el misterio. Desde

5 K. RAHNER, *Notwendigkeit einer neuen mystagogie*, 1966.

esta experiencia original es posible hablar de una relación con Dios por medio de la fe que se deriva de la revelación. De hecho, gracias a la luz que viene de la fe, los actos humanos fundamentales –dados antes del ejercicio consciente de la libertad y proyectada al misterio– se establecen en secreto y son puestos en movimiento por Dios mismo y van hacia Dios. Dios es a la vez la causa y el fin del acto del hombre, por tanto lo que es más profundo en el hombre está siempre acompañado por la gracia de Dios.

Según Rahner, al comienzo de cualquier reflexión, el hombre es consciente de ser atraído por el misterio. Esta experiencia suele ser anónima. Pero si tal experiencia se encuentra con la vida y las palabras de Cristo y su sacrificio en la cruz, entonces algo decisivo puede ocurrir: la experiencia fundamental que el hombre hace de encuentro con el inefable, el misterio, finalmente se hace evidente. Al revelar su rostro al hombre, Dios muestra el sentido de una dimensión que el hombre ha conocido siempre, pero que él nunca pudo nombrar: Dios revela el hombre al hombre mismo. La mistagogia es para Rahner, el trabajo a través del cual el hombre reconoce a Dios presente y activo en su propia historia.

A partir de las reflexiones de Rahner nos encontramos con que el término mistagogia se utiliza cada vez más para indicar el camino que la Iglesia está llamada a recorrer para ofrecer su mensaje al mundo, de una manera fresca y renovada. Desde entonces, se hará referencia a la mistagogia para recordar que es necesario poner en el centro de la vida, y por lo tanto de la predicación eclesial, el misterio de Dios revelado por Cristo en el Espíritu. Misterio que no debe ser descubierto a través de la investigación ansiosa, sino que debe ser acogido, ya que Él mismo se ofrece gratuitamente en la celebración ritual de los sacramentos.

Hasta aquí hemos escuchado Gazzola sobre Rahner. Yo añadiría una palabra de Rahner que nos llevará del texto de la mistagogia al contexto más amplio de esta mistagogia como «la vía que la Iglesia está llamada a seguir» para el anuncio de la fe en el mundo actual. Esta hace parte de su famoso discurso que a menudo se cita solamente la primera parte: «El creyente de mañana será un místico, alguien que ha tenido una “experiencia”, o no lo será, porque la fe de mañana ya no estará apoyada por la opinión pública y el hábito religioso unánime y obvio de todos, al que precede una experiencia personal y una elección; y porque la educación religiosa, hasta el momento generalizada, no podrá ser inculcada sino de una manera muy secundaria por la institución religiosa»⁶.

6 RAHNER, K., *Frömmigkeit früher und heute*, in *Geist und Leben* 39 (1966), 335.

II. CONVERTIRSE EN UN CRISTIANO HOY EN DÍA POR LA VÍA MISTAGÓGICA

1. Incómodo de creer en la fe de las experiencias

Ahora doy un paso hacia atrás, vuelvo al principio pero para seguir hablando aún de la mistagogia rahneriana ampliada. Como introducción, yo les cuento tres experiencias sobre «creer en los días de hoy».

Primero me impresiona mucho que en Bélgica haya cristianos de tradición más antigua, incluso los que van a misa los domingos, que tienen una gran dificultad para creer en su resurrección personal. Reflexionando sobre el final de su vida –que se acerca– ellos esperan seguir viviendo en sus hijos y nietos, que los mantendrán en su memoria. ¿Sabrán ellos lo que dicen?, ¿irán ellos volver a ver a sus seres queridos en el cielo? Y el encuentro definitivo con el Señor de la vida, para el cual hemos sido creados (CCE, n. 1), sigue siendo dejado muy al fondo... Mi propio abuelo dijo: «Espero ver qué es cierto de todo lo que la Iglesia nos dijo... ». Cuando en una conferencia con personas así, digo que la fe en nuestra resurrección es parte de la fe, aún hoy día, algunos se quedan sorprendidos, o incluso sospechan de cierto fundamentalismo cuando digo que no podemos tener acceso con la razón, pero que yo realmente lo creo.

Y sucede lo mismo con el hecho de que Dios sea (como) una persona. ¿No es obsoleto pensar en eso? Pero, ¿cómo me encuentro con un Dios no-personal, incluyendo la debida analogía?

Y una tercera historia es con mi familia. Yo estaba preparando el funeral de mi tío, junto con sus hijos. Estábamos concluyendo la preparación de la liturgia, y de repente mi primo me interrumpe, y me dice sin ironía: «¿Me parece que realmente tú te crees todo esto?».

Sin querer juzgar a mis compañeros, he de reconocer que sin la Resurrección, sin un Dios personal, sin la Encarnación y sin la cuádruple presencia real de Cristo resucitado en la liturgia, la profesión de fe estaría, en efecto, desmantelada. Llegamos entonces a la actitud posmoderna o post-cristiana que no puede por más tiempo creer realmente en todo eso; incluso si ellos, a veces, todavía usan los ritos de la Iglesia. ¿De dónde ha salido esto?

De hecho, yo leo a través de estas experiencias una fe que no es vida como encuentro –por estos cristianos culturales– sino unilateralmente como una visión intelectual, una actitud y mentalidad, que

luego pierde su plausibilidad en la cultura moderna («Los dogmas son ya insostenibles de todos modos...») hasta ya no ser vivida por mi primo más joven. La crisis de fe, hoy día, no significa su extinción, sino la transición de una fe con una mentalidad más o menos evidente, a una fe personal *que el creyente debe creer* –lo que la fe es desde siempre por ella misma.

2. Religión – fe cristiana – la secularización moderna

Vamos a tratar de entender: ahora tenemos que creer en la fe. Estoy de acuerdo en líneas generales con el notable análisis del filósofo francés Marcel Gauchet en su famoso libro *El desencanto del mundo, una historia política de la religión*, que ve el cristianismo como «la religión del fin de la religión».

Este libro es un verdadero referente en Francia; incluso si es de 1985 su discusión continúa hasta hoy. El análisis de Gauchet es reconocido por autores importantes que reconocen el problema central de la evangelización contemporánea; por ejemplo OLIVIER LE GENDRE, *Confesión de un cardenal*, París, 2007; M. BELLET, *Dios, nadie lo ha visto nunca*, 2008; ENZO BIANCHI, *Nuevos estilos de evangelización*, Cerf, 2013.

¿De qué se trata? Nuestra religión es una religión de fe y de un Dios que se revela a través de la mediación de la creación, que no está presente en este mundo ónticamente (como ídolos religiosos), sino sacramentalmente. La ley judía se puede leer en esta perspectiva como una fuerte prohibición de la idolatría, ya que «solamente Dios es Dios» (monoteísmo, y el fundamento teológico de santa Teresa de Ávila «¡Solo Dios basta!»). Los primeros cristianos fueron llamados por los paganos de *Atheoi*, porque ellos querían adorar solamente al Dios trascendente de la religión (judeocristianismo) del fin de la religión (idolatría). Y toda cristología consiste en conjugar lo humano a lo divino, sin hacer de Cristo un ídolo (el *skandalon* (1 Cor 1, 23) de la encarnación kenótica del Dios trascendente que «se despojó» (Flp 2)). La religión cristiana es entonces la religión de la purificación de la heteronomía religiosa, donde los ídolos de todo tipo representan la ley, a la verdadera teonomía del único Dios trascendente, que se revela a través de la creación y, finalmente, en el Dios-hombre Jesucristo que es «el icono del Dios invisible» (Col 1, 15). *Pero de repente, tenemos que creer en este Dios, debemos creer en este hombre crucificado pero resucitado por el Padre*. Uno se convierte en cristiano introduciéndose libremente en la fe, que es la relación de una persona con otra. El cristiano no tiene a Dios a su disposición, pero él lo ama: ama lo invisible a través de su

auto-revelación en el visible. Nosotros no tenemos estructuralmente una «religión cultural», sino una «religión de fe» (A. Vergote).

Pero esta «religión de fe» se ha convertido nuevamente en «religión cultural», en la cultura europea desde entonces llamada «cristiandad» (diferente de «cristianismo»). El Dios al que, desde un punto de vista estructural (estructura de la fe), debemos creer, otra vez se ha convertido desde un punto de vista cultural en un Dios evidente: si no ópticamente al menos culturalmente muy presente. La fe cristiana se ha convertido en una evidencia cultural. Los cinco caminos hacia Dios, llamadas «vías de acceso a Dios» de santo Tomás de Aquino lo muestran bien: estas cinco vías nos conducen a todos no a Dios sino a *quod omnes dicunt Deum esse*. «Las vías de acceso a Dios» se basan en el consenso cultural evidente de *omnes*.

Y la secularización moderna es, sin duda, el modo para despedirse de la religión cultural en la que se había convertido el cristianismo en Europa. La secularización quiso evacuar a la atmósfera terrestre, la heteronomía de la religión cultural. Ella tiró con el agua del baño de la religión cultural, tal vez un poco, al niño de Navidad, apostando por la autonomía de la historia y la emancipación del hombre. Pero para nosotros, los cristianos, la fe en Dios se nos escapa, en cierto sentido, del conflicto entre la religión y la secularización: también Gauchet sigue repitiendo que la fe continúa siendo muy posible en una sociedad secularizada y radicalmente autónoma.

En pocas palabras: «¡Ser cristiano hoy es posible!». Con este aparentemente simple eslogan para el *Año de la fe* (2012-2013), los obispos de Bélgica sintetizan todo el pensamiento complejo de Marcel Gauchet. Pero también significa: «Ser cristiano ya no es tan evidente...». La fe es una posibilidad, pero a diferencia de antes, no existe un consenso cultural sobre ella, y por lo tanto ahora *los creyentes deben creer en la fe*. A esto le decimos en flamenco «una verdad como una vaca» (grande como una casa), o sea, una verdad tan evidente que se suele pasar por alto...

En este sentido, hoy se descubre, después de 15 siglos de cristianismo, que donde uno nace cristiano es en la iniciación cristiana a la fe. Y la conocida «nueva evangelización» que el papa Francisco prefiere llamar renovada evangelización, es en mi opinión la evangelización de siempre, pero que ahora ya no puede depender de una religiosidad cultural específicamente cristiana que nos hacía cristianos por nacimiento. La nueva evangelización es una evangelización en esta nueva condición; estamos en la era de la propuesta de la fe y no en su suposición. ¡Ahora debemos creer en nuestra fe y todo esto es muy nuevo!

3. Paréntesis: dicha posmodernidad – retorno del religioso – vuelta de la fe

Mientras tanto, hemos pasado de la modernidad a la susodicha posmodernidad... Aquí, estoy de acuerdo con Johan Baptist Metz, que dijo acerca de la posmodernidad: «*Religion ja, Gott nein* –la religión sí, Dios no...». ¿Qué entendemos con este eslogan enigmático? Como Metz, yo no creo que sea el fin de la secularización moderna que a veces es anunciada. La posmodernidad sigue independiente. Por lo tanto, el «no a Dios» sigue existiendo, pero con una diferencia importante: «Sí a la religión». El supuesto regreso de lo religioso es exactamente eso: retorno de la religión, pero sin un retorno a la fe.

¿Por qué este retorno a lo religioso? De acuerdo con Gauchet, precisamente porque hemos perdido el último resto de fe que aún existía, aquella en la autonomía humana. Al final de la modernidad, se sabe que la historia no alcanza nunca el absoluto y no es en sí misma absoluta. Esto es lo que hemos aprendido con «el fin de los grandes relatos» (Jean-François Lyotard y otros) o con los modernos meta-relatos que nos prometían el cielo en la tierra. Normalmente distinguimos los relatos científicos de aquel de la emancipación de la persona humana. Pero ellos nos trajeron las tres crisis fundamentales de nuestro tiempo: la ideológica (sentido), la económica (el ser humano) y la ecológica (el mundo). Se acabó la idolatría de la historia. Ahora sabemos que la historia continúa sin dar lugar a una meta de finalización, ya sea el cielo en la tierra con el conocimiento y el dominio de todo, ya sean las sociedades sin clases.

Sin embargo, la vida parece tan difícil, todo parece relativo... Al comienzo de la modernidad, el jurista holandés Hugo Grocio dijo que teníamos que vivir *Etsi Deus non daretur* como si Dios no existiera. Hoy vemos filósofos que animan a la gente para que comiencen a vivir *Etsi Deus daretur*, como si Dios existe (por ejemplo, Luc Ferry y Jean-Luc Nancy, en Francia, Gianni Vattimo en Italia...). Ya que el histórico / lo visible nos decepciona, busquemos nuevamente el extra-histórico / lo invisible, incluso si no creemos, como nuestro instrumento de auto-perfección. El poema de una niña flamenca que entonces tenía 17 años, comienza diciendo simplemente que: «Yo sé la verdad, pero a veces actúo como si Dios existiera, como si él se levantase y se sacudiese el polvo de la ropa». Mi traducción no es para nada poética, pero yo espero que ella exprese claramente lo que esta chica dice: «Yo sé la verdad, pero a veces actúo como si Dios existiera...», y luego la vida sigue! Muy concretamente, vemos aquí el retorno de la religión, pero sin la fe: *Religion ja, Gott nein* –la religión sí, Dios no–. Yo actúo como si Dios estuviese allí, pero sé la

verdad, dijo ella... El hombre parece incurablemente religioso, ¡pero eso no quiere decir incurablemente creyente!

¿Cuál es, entonces, la diferencia con la verdadera fe? El criterio parece ser este: si Dios está con el sujeto, esa persona religiosa todavía no tiene nada que ver con la fe. El sujeto entonces explota la idea de «dios» para su propia auto-realización; como en el poema de la niña que actuaba como si Dios viniese para completar su vida, a pesar de que ella «sabe la verdad». Para los cristianos, se puede hablar de fe si el sujeto está al servicio de Dios, que se refiere necesariamente a una *llamada*. Por ejemplo, si miramos la actualidad religiosa, ésta esta relacionada al fundamentalismo y a la violencia, para Gauchet, es lógico. El fundamentalismo y la violencia, o de algunos colonos judíos o de una fiesta de niños, o del Estado Islámico, es muy religiosa y al mismo tiempo las grandes religiones (fe) solo pueden decir que en verdad no tienen nada que ver con ella... Es algo «religioso», a diferencia de la fe, es un instrumento para obligar la llegada de la tierra prometida, el cielo en la tierra, o el califato. Esas son las facciones que «entendieron» de Dios, están seguros acerca de su voluntad y la ejecutan. En realidad, no hay ninguna trascendencia hacia Dios, y san Agustín repite: «Si comprendiste a Dios, si se entiende, no es Dios...».

Detrás del retorno de lo religioso pacífico, se esconde más bien la madre de todas las guerras religiosas: aquella de la autonomía griega que quiere integrar lo religioso, en contra de la teonomía judeocristiana que quiere integrar el mundo. Para los españoles quiero recordar aquí, como una anécdota, la historia de la visita de Juan Pablo II a Cuba bajo el régimen de Fidel Castro. El joven Castro había perseguido la religión desde una perspectiva moderna, para evacuarla. El viejo Castro se dio cuenta que la religión no es fácil de vencer y por lo tanto quería conquistarla mediante la integración de ella a su proyecto para Cuba. Invitó al papa Juan Pablo II... Era el momento de mi doctorado y yo estaba estudiando estas cosas. Y vi a estos dos ancianos en la Gran Plaza de La Habana por la televisión, y yo vi a Castro pensando: de ahora en adelante Dios va servir a Cuba. Y vi el Papa pensando: de ahora en adelante Cuba va servir a Dios... Esto es la religión contra la fe.

Cierro esta toma de posición, probablemente demasiado concisa, confesando que tengo muy poca confianza en lo que llamamos la nueva religión. Ella me parece más cerca de la religión en el sentido idolátrico que de la fe. Esta religiosidad podría preparar indirectamente al Evangelio, pero todavía necesita una verdadera conversión o reversión, que pone a Dios en el centro y al sujeto fuera del centro.

4. *Ser cristiano hoy en día, es posible*

La fe cristiana se mantiene fuera de la lucha entre el laicismo y la religión. Ahora voy a aventurar una afirmación audaz. La crisis que atraviesa nuestra Iglesia, no es tanto una crisis de fe (aunque también lo sea), como un modelo de ser creyente: «por nacimiento». No es la posibilidad de la fe la que está desfasada, yo creo incluso que la fe como fe puede recuperar la plausibilidad tan pronto nosotros estemos acostumbrados a una cultura sin función para Dios. Pero lo que parece anticuado para un futuro más o menos predecible, es la fe como prueba, por así decirlo, sin tener que creer (personalmente). Esto es muy claro en el estudio sobre «El peregrino y el convertido» de la socióloga francesa Danielle Hervieu-Léger, donde se dedica un capítulo entero a «El fin de las identidades religiosas heredadas». Ella ahí habla de nuestras sociedades en dónde se instala «la extrañeza, menos de la creencia en los dioses y profetas» (M. WEBER) a la forma «estrictamente religiosa de creer, consistiendo en apoyar la creencia de una autoridad que legitima la tradición» (HERVIEU-LÉGER, 1999, 68).

Crear, por tanto, sigue siendo posible, ¡incluso hoy en día! Tal vez nosotros hemos identificado demasiado el deterioro social de la fe con la desaparición de la fe en general. Y de ahí nuestra dificultad en aceptar esta evolución social. Queremos demasiado restaurar la fe como mentalidad evidente, cuando deberíamos promover la fe personalizada. La fe ya no es llevada por una cultura religiosa –esto es lo que Hervieu-Léger entiende como la desaparición de la manera estrictamente religiosa para creer. Ni las instituciones culturales y sociales, ni las instituciones eclesíásticas pueden hacer en una sociedad moderna, que la fe sea heredada por tradición, sin una aceptación personal. Y esto se aplica tanto a la escuela católica, movimientos juveniles, el alma del pueblo, y para cualquier institución, incluso para la familia cristiana, como lo experimentan los padres creyentes. Cito aún a Hervieu-Léger: «Ninguna institución puede de forma permanente en un mundo moderno que se caracteriza tanto por la aceleración del cambio social y cultural como la afirmación de la autonomía del sujeto, prescribir si los individuos y la sociedad un código unificado de significado, y mucho menos imponerles sus normas de autoridad derivados de los mismos» (HERVIEU-LÉGER, 1999, 53). La fe como una dimensión cultural del ser humano, es parte de la historia. Por lo tanto, cualquier iniciación que quiere heredar la fe por la adhesión a través de la educación, falla, como vemos en la pastoral tradicional de los sacramentos de iniciación.

Pero creer como respuesta personal a la llamada de Dios, sigue siendo posible. Dios todavía habla a nuestros contemporáneos y lo testimonian los modestos grupos de jóvenes belgas que se oponen a la tendencia actual, y personalmente descubren la fe, los catecúmenos y los «que vuelven a empezar» de todas las edades en la fe. A través de una variedad de circunstancias, sus historias tienen un punto en común, en un cierto momento Dios empezó a decirles algo, a hablar con ellos, y ellos respondieron a su Palabra. Eso lo leemos en la historia de la conversión del productor francés Thierry Bizot *Cristiano anónimo*, filmada como *¿Quién quiere ser amado?*, el improbable viaje de una persona a la que no le faltaba nada, que tenía una bella familia, mucho dinero y una posición social cómoda en París, y la vida, sin dejar de ser la misma, cambia drásticamente... cuando Dios comenzó a hablar con él. Y en sus entrevistas Bizot resume su fe de esta manera: «No sé nada de teología, pero en realidad, las cosas son muy simples, en Jesús encontré un amigo, que está siempre disponible para mí».

5. De una lógica de la herencia a una lógica de propuesta y apropiación personal

Vuelvo a mi punto de partida; ahora tenemos que creer en la fe, ella ya no es una evidencia cultural. ¡Las consecuencias para la transmisión son importantes! Porque pasamos de una lógica de herencia basada en el consenso cultural, a una lógica de propuesta de la fe, que depende de la afirmación y la apropiación personal. La transmisión en el sentido estricto de la fe ya no es posible, y esto se hace más evidente a partir de su sinónimo «transdonar» la fe o la tradición. La fe ya no sobrevive como una tradición.

Se trata de un verdadero cambio de paradigma –con todas las características asociadas a él; un proceso a largo plazo, «contemporaneidad no contemporánea» (KARL RAHNER), las resistencias conscientes e inconscientes, la nostalgia de las ollas de carne de Egipto, las actitudes mentales tan tenaces como obsoletas, pero dónde la «tradición se come a la estrategia en el desayuno» (STOPPELS, 2015, 133)... Este cambio de paradigma implica consecuencias para la forma de pensar y comunicar la fe, para la iniciación a través de los sacramentos y por la catequesis, para el modelo de Iglesia y su construcción. Solo puedo acentuar, una vez más, que todo este cambio de paradigma permanece, en mi opinión, como el mayor reto, en teoría pero sobre todo en sus consecuencias prácticas, para encontrar un nuevo impulso y una nueva vitalidad, para volver a ser una Iglesia misionera.

De la herencia social a la proposición personal, esto me parece la intuición de fondo de todo lo que está sucediendo en Francia desde la famosa carta a los católicos de Francia *Proponer la fe en la sociedad actual* (1996). Los obispos belgas dicen así, en su texto para crecer o volverse adultos en la fe: «Debido a que la socialización religiosa se ha reducido, el enfoque debe estar en una fe que es el resultado de una elección personal y bien fundada. El futuro de la Iglesia depende de las personas que descubrieron a Dios presente en sus vidas, que se han encontrado con Cristo y por las que el Evangelio se ha convertido en Palabra de Vida» (*Creciendo en la fe*, n. 36).

Una relación personal con Dios, como la de un discípulo, no es una forma privilegiada de cristianismo para un determinado grupo privilegiado. No es elitista, intelectualismo altamente místico, protestante, eclesiocéntrica, burguesa, soñadora, etc. A una sociedad individualizada, donde cada uno se hace su propia identidad, responde necesariamente una manera personal de creer, por lo tanto una personalización de la fe, según Louis-Marie Chauvet. Exploremos un poco más, cómo acontece la transición de una fe como mentalidad por adhesión cultural a una fe personal.

De la verdad a la relación

Hoy entramos en la fe como relación, y ya no se asume como un conjunto de verdades que proporcionan una visión de la vida y una actitud en la vida. He aquí por qué los jóvenes creyentes están menos preocupados con los dogmas que se convertirían en temas insostenibles, como la resurrección, Dios como una persona, la encarnación... En términos teológicos, la fe se muestra hoy día más claramente como una virtud teologal, como la esperanza y el amor: en estas tres virtudes, no está presente una actitud que puedo adoptar conmigo a solas, sino en una relación. Y en profundidad el verdadero socio en esta relación solo puede ser Dios mismo, en el que yo creo, que espero, que amo. Solo Dios me puede dar estas tres virtudes, y al mismo tiempo el regalo único de sí mismo como pareja. Esto se hace evidente por su contrario: sin Dios, la fe, la esperanza y el amor nunca son totales. Entre los humanos estos tres permanecen en el camino hacia su realización que nunca será completa. La fe, la esperanza y el amor describen, por lo tanto, nuestra relación con Dios mismo, relación que obviamente se irradia en nuestra relación con los seres humanos hechos a su imagen.

De la adhesión social al contagio personal

La fe aparece, hoy por hoy, socialmente como una *elección* individual que el creyente vive sin embargo como una *llamada*, o una respuesta a

una invitación anterior; donde antes se hizo más por la aceptación social y la integración en la constitución de la persona. Hoy, más creyentes recuerdan el momento en el que comenzaron a creer. Los jóvenes ya no conocen la fe que han tenido desde la infancia. También están, hoy en día, los jóvenes que ya eran creyentes desde niños. Pero eso significa que, por alguna razón, desde la infancia vivieron una relación especial y personal con Dios –Dios siempre me dijo algo...– y son menos los que han sido educados en la fe católica. Conozco a una chica holandesa, la nieta de un pastor protestante, que había tomado la fe de su abuelo, y que insistía que ella quería rezar (¡sola!) desde niña en su familia, antes de la comida. Para ello, sin la ayuda de mamá y papá, hermano y hermanas, es necesario realmente acercarse a otra Persona.

De la visión a la llamada

La fe se vuelve hoy más llamada que visión: primero escuchar, y desde allí entonces podrás verlo. Desde un punto de vista estructural, escuchar y ver arrojan más luz sobre el hecho de creer. Pero cuando de la visión se quita la escucha de la oferta de amistad (*Dei Verbum*, n. 2), que Dios nos hizo personalmente, el racionalismo amenaza la fe. Esta cuestión se trata en la encíclica de dos papas *Lumen fidei*. La historia de la fe en Dios comienza cuando Dios llama a Abrahán por su nombre. «La fe está vinculada a la escucha. Abrahán no ve a Dios, pero oye su voz. De este modo la fe adquiere un carácter personal. (...) La fe es la respuesta a una Palabra que interpela personalmente, a un Tú que nos llama por nuestro nombre» (n. 8). Precisamente esta fe, como escucha y respuesta, enseña a Abrahán a ver: «La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar; la fe “ve” en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios» (LF, n. 9).

Volvamos ahora a nuestra cultura actual: nosotros venimos de un pasado con una visión cristiana del mundo, de la persona, de Dios, en lugar del saberse «llamados» todos los bautizados. Es por esta razón que la noción de llamada estaba limitada, de forma totalmente injusta, al ministerio y a la vida consagrada; donde el ser cristiano se volvía más una elección. Una Iglesia misionera se centrará más en la escucha; el cristianismo de hoy no sobrevive como mentalidad, visión o conjunto de valores, pero nos convertimos en cristianos, porque Dios comienza a decirme algo, a hablar conmigo.

La fe es por lo tanto hoy día, desde un punto de vista cultural, lo que siempre fue desde un punto de vista estructural, respuesta a una llamada. O en la forma típica del papa Francisco se expresa así: «Invito a

cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día sin descanso. No hay razón para que alguien piense que esta invitación no es para él, porque «nadie queda excluido de la alegría reportada por el Señor» (EG, n. 3).

6. En el corazón de la mistagogia: la llamada

La palabra más importante en las Escrituras

La propuesta más central de la fe es la llamada. Hay una historia en la que los rabinos judíos buscan la palabra más importante en toda la revelación del Altísimo. Normas rabínicas ayudan a determinar cual es esa palabra; ésta tiene que estar en la Torá (la Ley), en el libro del medio (Levítico), y debe ser la primera palabra. Ellos abren sus biblias y leen en Levítico 1, 1: «Y Dios llamó a Moisés» –la primera palabra en hebreo es *wajiqqra* o “llamó”–. Hasta hoy la recitación bíblica en la liturgia entre los judíos se llama *mikrá*, el mismo verbo *Qara* de dónde viene *wajiqqra*: cuando se recita la palabra del Señor, ¡es Dios quien nos llama! La palabra más importante de toda la tradición judeocristiana es que Dios nos llama. Por lo tanto, nuestra vida es escuchar la llamada y responder. El cristiano intenta orientar su libertad en respuesta a lo que Dios le dice, de acuerdo con la obediencia, por lo tanto, al servicio de Dios.

Y notemos que no nos centramos en primer lugar, a qué nos llama Dios, sino simplemente que Él nos llama. Podemos distinguir aquí la llamada misma y el contenido de la llamada (la vocación). Lo más importante no es *lo que* Dios dice cuando nos llama, sino en primer lugar *el hecho de que* Él nos llama y, en este sentido, entra en relación con los seres humanos. La llamada debe ser entendido casi como una llamada telefónica: «Hay una llamada para usted, señor». Teológicamente hablando, un Dios trascendente se encuentra con nosotros por que nos habla por la palabra, que se manifiesta en la creación y la revelación positiva. Al mismo tiempo, dicen los rabinos, toda la palabra de Dios ya está presente en el nombre de Dios, el corazón de la revelación es que Dios está ahí, y está ahí para nosotros. «Dios está allí para usted», esa es la llamada.

¿La palabra más difícil en nuestra cultura?

Pero si la llamada es la palabra más importante de la Escritura, es quizás la palabra más difícil en la cultura europea... La llamada hace la diferencia cultural. Podemos querer atenuar esto inmediatamente. Una

llamada oída como una vocación concreta, un compromiso que acepto y al que quiero dedicarme, un reto en mi camino, una vocación que me encuentro por así decirlo «aguas abajo» de mí mismo como sujeto que da sentido, este llamado es más o menos reconocida por nuestros contemporáneos. Un filósofo ateo de mi ciudad, Gante, dijo: «Tengo que encontrar lo que pienso de ella, así que tengo que (buscar y) encontrar mi opinión». Esta declaración ya está fuera de un subjetivismo plano. Pero la llamada en el sentido más fuerte, de ser llamado por otra persona, un llamado anterior a mí, por delante de mí mismo y por lo tanto dónde ya no soy el sujeto cartesiano que está él mismo en el principio de todo sentido, esto es extremadamente difícil de comprender para los sujetos modernos, e incluso entre los cristianos modernos... ¿Puede esto realmente pasar, de que Dios nos hable y nos invite por su iniciativa?, ¿será que, por el contrario, todo no empieza con mi propia búsqueda de sentido, para la cual yo encuentro tal vez algunas respuestas interesantes también en la religión y en eso yo encuentro entonces lo que pienso? Si, por otro lado, Dios me llama, el «yo» (*ego*) se presenta entonces radicalmente descentrado como si estuviera gramaticalmente declinado.

El «mí» se recibe al mismo tiempo que mi vocación, con la llamada de Dios. El «yo» se convierte en un «a mí» (acusativo de yo), un «para mí» (dativo de yo), un «por mí» (ablativo de yo), y por lo tanto, no puedo ponerme antes de mi vocación como un «yo» que sea sujeto nominativo (véase J. L. MARION).

La curación de la Iglesia al recuperar la conciencia de la llamada y de la vocación

Pero si la llamada del Otro que me mueve es la palabra clave de toda la tradición judeocristiana, entonces esta tradición no va bien con nuestra cultura actual (esto no quiere decir «no va bien en absoluto»). Y el diálogo entre el cristianismo y la modernidad consistirá, en parte también en el hecho de que el cristianismo tiene, en un gesto contracultural, una alternativa para ciertos aspectos de la vida moderna, corrigiendo así esta cultura.

Una conferencia en el Vaticano, sobre el problema de las vocaciones en Europa, hablaba un poco severamente de una Europa con una cultura «anti-vocacional» y «del hombre sin vocación»⁷. Una de las conclusiones de dicha conferencia fue que no tiene mucho sentido el trabajar por las vocaciones eclesíásticas si no se recupera la conciencia

⁷ Texto para descargar: buscar in verbo tuo.

de que la Iglesia es una comunidad de hombres y mujeres llamados, de personas que encuentran la vida en la llamada de Dios les ha hecho a ellos. ¿No nos hemos olvidado un poco también dentro de la Iglesia, y no solo en la cultura, que la llamada ocurre...?

Cito más largamente aquí al arzobispo belga Mons. De Kesel, en un discurso hecho durante una jornada de reflexión sobre la crisis de las vocaciones:

«Quiero llamar la atención sobre el siguiente fenómeno o mentalidad en la Iglesia: el ocaso de la “vocación/llamada” en la experiencia religiosa. En un contexto multireligioso el cristianismo es visto casi espontáneamente como una de tantas concepciones de vida o convicciones religiosas posibles. En sí no hay nada en contra de ello: desde el exterior el cristianismo es esto. Pero se convierte en algo distinto cuando *los cristianos* se ven y viven el cristianismo de este modo. Nos hemos interiorizado este enfoque desde el exterior. Por lo tanto, la fe pierde su singularidad: se convierte en una concepción de la vida, entre tantas otras. (...) Más en concreto: las nociones de revelación y de elección pierden sentido. La Iglesia ya no es la comunidad que recibió una vocación muy especial de Dios. Y por lo tanto ya no es una “realidad de la fe”⁸. Es una institución religiosa y la cuestión de la vocación es solo una cuestión funcional de distribución de las tareas. Eso me parece que sea la crisis de la Iglesia y de las vocaciones: que la consciencia del conocimiento bíblico de la *elección* (en el verdadero sentido de la Biblia) se haya perdido. (...) Creo que ahí está nuestra debilidad de hoy (...); de ver que Dios me está llamando, en lo personal, porque se interesa por mí, y quiere compartir conmigo la vida y el premio, y a través de mí, él busca una señal para anunciar su presencia y su amor por la gente. Del mismo modo que hay un eclipse y un deterioro de Dios, hay un eclipse y un deterioro de las vocaciones. La crisis de vocaciones es la crisis de la Iglesia misma: ya no sabe que es “llamada y elegida”».

Termino este punto así. A medida que se desvanece la cristiandad cultural, vamos redescubriendo el cristianismo de la llamada. «No se nace cristiano, se llega a serlo» (TERTULIANO): mediante la identificación de la llamada. A una sociedad individualizada responde una fe personalizada.

7. La comunicación de la fe

De la educación a la iniciación

En la catequesis, este cambio de la lógica es la transición de la educación (herencia) a la iniciación (proposición). La educación y la inicia-

⁸ Solo hay una hermenéutica del cristianismo como tradición de la sabiduría.

ción en la fe son dos dinámicas muy diferentes, tan diferentes como su correlato sacramental, o sea, el bautismo de niños y el bautismo de adultos. Iniciación introduce a algo nuevo. Nosotros no somos iniciados en algo que pertenece a la educación en la que uno crece desde la infancia. En este sentido, hoy hay que redescubrir la iniciación en la fe, después de quince siglos, durante los cuales ella era inexistente.

La mejor comparación es sin ninguna duda la de la lengua materna en la que ya aprendimos *a hablar* en relación con la lengua extranjera que puede ser aprendida *como lengua*. Nunca se nos ha introducido en nuestro idioma materno, nos bañamos en él: en este sentido, varios autores hablan, haciéndose eco de Joseph Colomb, del «catecumenado social» en la lógica de la herencia. Y es diametralmente opuesto «a la difícil segunda socialización» (P. ZULEHNER) como una entrada personal en el nuevo universo de sentido que es la fe para el catecúmeno. Es por esto que los cristianos conversos no son capaces de sentirse como cristianos de tradición, como ustedes saben, ya que ustedes son responsables de los catecúmenos. El escritor holandés Willem Jan Otten, que se convirtió al catolicismo ya en edad adulta, continúa diciendo: «Siento que yo no seré jamás católico, que voy a permanecer siempre en uno que intenta ser católico». Pero su compatriota el teólogo protestante Wim Dekker expande esa idea hacia cada discípulo cristiano: «El cristiano es un pagano que fue perturbado por el Dios de Israel y sigue siendo perturbado, de modo que nunca puede acostumbrarse a él por completo» (STOPPELS, 75).

De la pedagogía religiosa a la pedagogía de la fe

Quiero indicar aquí cierta tensión entre la pedagogía de la fe, más relacionada con la iniciación en el centro de la catequesis y la pedagogía religiosa, más relacionada con la educación. La catequesis vivió una «conversión misionera» (BIEMMI-FOSSION) en lo que resulta una pedagogía que ofrece la fe misma: de la revelación centrada en el misterio pascual, a la experiencia humana. Por tanto, la revelación crea una nueva experiencia humana en relación a aquella que es culturalmente adquirida, una nueva vida (San Pablo). La parte III del *Directorio General para la Catequesis* habla de una pedagogía de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del Espíritu Santo (en ese orden).

La pedagogía religiosa sigue poniendo la fe más en la pedagogía general, como parte del desarrollo humano, de la experiencia va la correlación a la revelación. Ella seguirá en la línea de san Juan, de la vida en abundancia. La crisis de la fe se identifica rápidamente con la crisis antropológica.

Pero la vida nueva y vida en abundancia, quiero explicitar que estos son, en mi opinión, dos momentos del mensaje cristiano, por lo que se trata de una distinción tipológica. Pero el anuncio típico para nuestro tiempo me parece más bien ser ayudado por la pedagogía de la fe.

Una transición necesaria de la educación a la iniciación

En Bélgica la polarización nace a veces entre estas dos lógicas de la herencia y de la apropiación personal de la fe, especialmente en el campo de la comunicación de la fe: entre la educación y la proposición/iniciación. En mi opinión, la verdadera crisis de la Iglesia belga consiste en no querer dejar de lado la lógica de la herencia que hace parte de nuestros genes históricos, nosotros aún no queremos ninguna Iglesia *misionera*, nos resistimos emocionalmente, y eso cuando la fe ya no es realmente parte del abecé de nuestra cultura en busca.

Sería necesario, entonces, medir la salud de nuestra Iglesia y el estado de la fe, ya no en los números que siguen siendo bastante altos, pero ahora también con la disminución de bautismos y confirmaciones, números que muestran lo que queda de las antiguas tradición y lógica. Pero vamos a medir la salud de la Iglesia según la difícil situación del matrimonio cristiano y del ministerio ordenado, los dos sacramentos que edifican la Iglesia hacia el futuro y que precisamente pasan por la misma crisis, tal como lo describe el cardenal Kasper en su libro *Servidores de la alegría*. Y, obviamente, también la vida consagrada está enferma en la misma cama.

Y la terapia para nuestra Iglesia gravemente enferma es cambiar la lógica adaptativa que se utiliza para mantener la lógica de la herencia (en primer lugar nuestras liturgias, que aquí son sintomáticas...), por un cristianismo con futuro, aquel de la libertad y de la gracia (BIEMMI, *El segundo anuncio*). Una Iglesia con mejor salud no será, por supuesto, la Iglesia popular de antes, y por esta razón la lógica de la proposición decepcionará siempre a aquellos que la emplean a disgusto, pretendiendo que ella sea la manera de traer la evidencia cultural de la fe. Sin embargo, a través de una oferta de iniciación auténtica, que carece en gran medida incluso Bélgica, una pequeña Iglesia puede surgir, misionera y diaconal, y que hace la diferencia en la sociedad.

Y termino este punto con una advertencia, si ustedes me lo permiten. Yo sé que la lógica de la herencia sigue presente en España y por esto puede dar miedo de abandonar las tradiciones que todavía sobreviven. Pero esta lógica aunque esté presente (idea: no hace la iniciación, no inicia). Disfruten de lo que ustedes «todavía» tienen de fuerzas vitales, de

estructuras operativas, etc., para realizar ahora la transición a la lógica de la proposición. No esperen el momento, no piensen «aún no tenemos que cambiar», pasarán a «nosotros no podemos cambiar porque ya estamos demasiado débiles y no tenemos la energía necesaria para ello»... En Bélgica hemos llegado a este punto en el que a veces no podemos hacer los cambios porque nos faltan las fuerzas y las estructuras, por desgracia.

8. En resumen: el discípulo (el estudiante de la fe, el cristiano como catecúmeno)

El teólogo reformado Sake Stoppels, profesor de edificación de Iglesia en la Universidad libre de Ámsterdam, escribió un hermoso libro en 2013 llamado *Oefenruimte* (“Espacio de aprendizaje”), con el subtítulo: «comunidad (protestante) y parroquia (católica) como comunidades de discípulos». Con otros, él indica que para aprender a ser cristiano a partir de la llamada, hay que utilizar más un modelo de maestro-aprendiz o de un mentor, que un modelo de manual. La Iglesia es más maestra que profesora, al igual que Jesús. En este sentido, la llamada-aprendiz o en términos bíblicos, el discípulo forma el núcleo de su libro. Les muestro algunos de los elementos del capítulo sobre «El camino del discípulo».

Stoppels reconoce que la imitación o el seguimiento de Cristo (verbo *akolouthēin*) es un término más amplio en el Nuevo Testamento que el discipulado (verbo *manthanein*). Sin embargo, él prefiere discípulo porque expresa mejor el proceso de seguimiento y crecimiento que implica el seguimiento de Cristo. Debemos *aprender* a seguirlo, y por lo tanto el aprendizaje merece atención a la hora de tipificar a los cristianos. Además, *manthanein* es el verbo principal en el famoso mandato misionero en Mt 28, 18-20: es el único verbo en el imperativo, todos los demás verbos están en el participio. Este texto dice, de hecho, literalmente: yendo, hagan discípulos míos (*matheteusate*), bautizando y enseñando (*didaskontes*).

Stoppels luego llega a una definición de discípulo: «Un discípulo de Jesucristo es una persona que, en el poder del Espíritu Santo y en relación con el (los) círculo(s) de los otros discípulos, tiene –durante toda su vida– el deseo de aprender a vivir en la vía/rastro de Jesucristo, y orienta su vida de modo efectivo y sostenible al reino de Dios como Jesucristo incorporaba y anunciaba».

A esta definición, Stoppels añade diez atributos del discípulo: él quiere iluminar el discipulado desde diez ángulos distintos, para presen-

tarlo como una clave para entender la construcción de la comunidad cristiana. Yo les doy una breve descripción de estos atributos:

1. Ser discípulos supone la comunidad. Aún más: Jesús nunca escribió un libro, Él formó una comunidad, dijo Leslie Newbiggin. Seguimos a Cristo juntos, y el aprendizaje cristiano es siempre el aprendizaje de la vida en comunidad y de la caridad entre los discípulos, en Cristo.
2. Ser un discípulo nos pone en un camino de una Voz de contrapunto. Esto nos descentra y no evita poner nuestros propios sentimientos y nuestras experiencias en el centro. La fe nos da algo nuevo, que nunca podríamos inventar nosotros mismos. Con C.S. Lewis: «Yo no me uní a una religión para ser feliz. Siempre supe que una botella de Oporto haría eso. Si ustedes desean que la religión les haga sentirse cómodos, sin lugar a dudas yo no recomendaría el cristianismo». La Iglesia se convierte así en una comunidad de contrastes, un término que Stoppels prefiere suavizar en comunidad... de aprendizaje, con el sentido de estar en transformación.
3. Ser un discípulo nos hace salir de la Iglesia. Ella no es el reino, ella es el espacio de aprendizaje para edificar el reino en el mundo. Como discípulo, no puedo pensar en todo desde adentro hacia afuera. Yo estoy en el mundo, pero como un discípulo de Cristo.
4. Ser un discípulo une lo que está dividido. Stoppels desarrolla este punto con respecto a la diferenciación que caracteriza a los ámbitos de nuestra sociedad. Somos discípulos cristianos en todas partes, «los seguidores de Cristo no conocen esta diferenciación». Dietrich Bonhoeffer dijo: «No entendemos a Cristo cuando reservamos para él solo una parte de nuestras vidas».
5. Ser un discípulo implica un crecimiento, una dinámica, como ser humano y como creyente.
6. El discipulado requiere disciplina: el ejercicio, la resistencia, la perseverancia, el ascetismo. Bonhoeffer resiste mucho a toda gracia fácil, sin valor, sin la cruz. La libertad cristiana es dejar de ser un esclavo, y participar.
7. El discipulado reúne pastores modestos y miembros «ordinarios» modestos. Cada pastor, presidente, sacerdote... sigue siendo también un discípulo. Todos saben que son discípulos-misioneros,

como diría el papa Francisco. «La calidad del liderazgo de la Iglesia es directamente proporcional a la calidad del discipulado» (STOPPELS, 92). Cita a Isaías: «El Señor mi Dios me ha dado lengua de discípulo, para que yo, con una palabra, sostenga los cansados. Todas las mañanas él me despierta, él despierta mi oído para que como discípulo, yo le escuche» (*Is* 50, 4).

8. Ser un discípulo no es adecuado para los consumidores. Esto parece obvio, pero veamos cuántos consumidores existen en nuestras comunidades... Con un matiz importante: siempre habrá consumidores de Iglesia y hay que aceptarlo. Pero la Iglesia nunca puede limitarse en su anuncio y su oferta. Ella no puede nunca optar por la estrategia del modelo de servicio para el consumo.
9. Ser discípulo no debe ser confundido con un virtuosismo religioso. Ni del lado de los que no tienen este virtuosismo: no es cosa de capacidad o de talento, sino de deseo y de actitud. Ni tampoco del lado de los que tendrían ese virtuosismo. Y también: si la oración puede ser una substitución, la imitación de Cristo no lo es nunca, vean las cinco mujeres incautas en *Mt* 25, que no podían usar el aceite de las mujeres precavidas.
10. Ser un discípulo actúa como un búmeran a las ofertas de la Iglesia. En otras palabras, si a través de nuestras ofertas pastorales, los fieles no se vuelven discípulos, debemos cuestionar nuestra oferta. Otra evidencia, que se hace menos evidente cuando miramos nuestra pastoral de los sacramentos de la iniciación. Stoppels aboga por la congruencia entre lo que vemos y lo que ofrecemos en las prácticas de catequesis y otras prácticas.

9. ¿Y la doctrina?

No puedo, ni tampoco quiero evadir la cuestión de la doctrina. Como la espiritualidad judía implica el estudio de la Torá, la reflexión sobre lo que vivimos como discípulo me parece ser parte del aprendizaje permanente de un cristiano. En el antiguo catecumenado, como en el presente, la tradición de la profesión de fe que transmite simbólicamente la doctrina cristiana que aprenden de memoria los catecúmenos, no está al inicio sino al final del Catecumenado. ¿Cuál es, por lo tanto, el papel de la doctrina en el aprendizaje?

Hay que recordarlo una vez más, la doctrina de la fe única en la que el DGC también vuelve con frecuencia, es la amistad que Dios ofrece a

cada uno de nosotros en su Hijo. O en el lenguaje tan sencillo de nuestro papa Francisco, en la boca del catequista vuelve a resonar siempre el primer anuncio: «Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte». Cuando a este primer anuncio se le llama «primero», eso no significa que está al comienzo y después se olvida o se reemplaza por otros contenidos que lo superan. Es el primero en un sentido cualitativo, porque es el anuncio principal, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que «siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra a lo largo de la catequesis, en todas sus etapas y momentos» (EG, n. 164).

La catequesis lo hace en varias lenguas por las que se expresa la palabra de Dios: la Escritura, la liturgia, la tradición, le *sensus fidei*, la santidad, el Magisterio, el testimonio en palabras y hechos, la comunidad eclesial que vive... Según Reichert, no es tampoco la exposición doctrinal lo que constituye el principal desafío en la actualidad, sino más bien: «Después del modelo de instrucción basado en una exposición doctrinal que a de ser transmitida, después del período de la valorización de la implicación personal y del testimonio, hace falta hoy día vincular la enseñanza de la fe a los lugares de la fe, de modo que los hombres de buena voluntad en realidad puedan ver, tocar, visitar la inteligencia de que la Iglesia tiene una gracia que se le da. Cuando una comunidad cristiana “proclama, celebra y actúa” como un signo sacramental de diálogo en el que Dios quiere involucrar a los hombres, ¿no decimos entonces que ella es en sí misma, una catequesis viviente?» (REICHERT, 2013, 178-179, con referencia a la DGC 141).

Pero ¿cuál es la contribución de la exposición doctrinal de la fe en el desarrollo de la profesión de la fe? En 1983, el cardenal Ratzinger después de pronunciar un discurso sobre la crisis de la catequesis en París y en Lyon, se va dejando Francia, obviamente, trastornada. (RATZINGER, 2008, 7-39) Si, como a menudo, sus textos pueden provocar preguntas aquí y allá, las líneas principales tocan y golpean. En este caso, me llama la atención el modo como él desempolva la forma con la que los medievales usaban la Escritura: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia* (La letra enseña los actos, la alegoría lo que debes creer, la moral lo que debes hacer, la anagogía lo que debes esperar).

El cardenal aplica esta clave de lectura de la Biblia para toda la doctrina de la fe. Primero se debe limitar a examinar los datos de la Palabra

de Dios (*gesta*, y el verbo está en el indicativo). Después ellas te obligarán (3 verbos en subjuntivo). Usted tiene que entender los gestos de la fe, en su referencia sacramental: todos estos significantes siempre expresan el mismo significado que es la única doctrina de la relación con Dios (*allegoria*). Después puede incorporarlos a su vida (*moralis*). Y así, caminamos en la esperanza hacia el cumplimiento (*anagogia*) del cual ellas son las primicias.

Para el cardenal Ratzinger, se deduce que el proceso de aprendizaje de la fe es el del catecismo, que adopta esta orden en sus cuatro partes: la profesión de fe, los sacramentos, el decálogo, la oración del Señor. El CCE (*Catecismo de la Iglesia Católica*) no es nada más ni nada menos que «la colección mnemotécnica de contenidos de la fe, que representan los cuatro componentes maestros que hemos enumerado» (RATZINGER, 2008, 31).

Pero he encontrado algo, lo cual es raro en la vida de un teólogo. Yo personalmente nunca he considerado cómo el Concilio Vaticano II ha llegado a cuatro constituciones centrales cuyos decretos y declaraciones hacen especificación y aplicación. Expertos me han informado que no había un plan concebido de antemano, que se llegó más bien naturalmente a estas cuatro constituciones. Pero lo que me llamó la atención es que estas cuatro constituciones son constitutivas de la doctrina de la fe, y que ellas hacen estos mismos cuatro pasos: *gesta docet Dei verbum* sobre la revelación, *quid credas Sacrosanctum concilium* sobre la liturgia como fuente y cumbre, *Gaudium et spes* sobre la vida de la Iglesia en el tiempo, *quid agas, quid speres Lumen gentium* sobre la Iglesia en oración que viaja en peregrinación hacia la eternidad! El Concilio sigue siendo el catecismo del siglo XX, según lo ha definido el papa Pablo VI.

El estudio de estas cuatro dimensiones de la fe cristiana, por lo tanto, no es un pasatiempo reservado para los teólogos, sino que también es parte del apostolado de cada discípulo: ¿qué es lo que Dios me dice?, ¿cómo lo encuentro en su palabra?, ¿cómo se traduce en mi estilo de vida? y, ¿cómo eso me ayuda a caminar hacia el Señor en la Iglesia peregrina?

Para la lectura adicional, en francés, descargar: EVÊQUES DE BELGIQUE, *Devenir adultes dans la foi* (OBISPOS BELGAS, *Volverse adultos en la fe*). <http://cathoutils.be/devenir-adulte-foi/>