

La correlación contenido-método en el *Directorio para la catequesis*

Santiago García Mourelo

Universidad Pontificia Comillas

Marcados por los actuales condicionamientos sociales, económicos y sanitarios, que no poco repercuten en la vida eclesial, se comienzan a dar los primeros pasos en el estudio y la recepción del *Directorio para la catequesis*, presentado el 25 de junio de 2020¹. La dificultad en estos procesos, dada la cantidad de esfuerzos e iniciativas que implican, se ve aumentada porque las Iglesias locales están centradas en cómo sortear los complejos avatares de este curso —como poco—, a todos los niveles y en todos los ámbitos. Algo que se deberá tomar en consideración para que este documento sea bien acogido porque, como sus predecesores, está llamado a marcar el paso de la acción catequética en las próximas décadas.

Las líneas que siguen pretenden presentar y profundizar el tratamiento que el *Directorio* da a la relación contenido-método en la catequesis. Un tema no exento de polémica en ciertos momentos de la reflexión catequética y de la acción pastoral, con muchas ramificaciones y no pocos interrogantes.

Como veremos, pese a la pretensión y a las orientaciones ofrecidas en el documento, de entrada, hay que reconocer que la dialéctica o polaridad entre ambos elementos, aunque esté fundamentada, contextualizada y orientada, en mi opinión y según algunas expresiones, queda abierta en algunos aspectos. Por eso plantearé algunos interrogantes que inviten a la reflexión. En cierta manera, las consideraciones que

¹ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la catequesis*, EDICE, Madrid 2020. En adelante DC.

puedan hacerse, desde los principios y orientaciones ofrecidos, son algo que el mismo *Directorio* reclama cuando se reconoce como «un instrumento mejorable» (DC, *Presentación*, p. 14). Algo que no dice nada en su detrimento, pues debe ser así. Al ser un documento universal tiene la vocación de servir «para la elaboración de los directorios nacionales o locales» (DC, n. 10). En ellos, y dentro del marco ofrecido, cada Iglesia local está llamada a tomar opciones concretas de forma diversa pero sinfónica, siguiendo el espíritu evangelizador del ser y del quehacer eclesial.

1. ¿Qué dice el *Directorio* sobre la relación contenido-método?

Entre las nuevas perspectivas que el *Directorio* ofrece de forma transversal, está el superar «toda contraposición entre contenido y método», dado que la fe se vive «en términos de relación con el Señor» (DC, n. 4). Esta sencilla formulación, sobre la que volveré más adelante, supone una carga de profundidad que desbarata cualquier intento de hacer revivir viejas polémicas y abre cuestiones, que el *Directorio* atisba en varios momentos, dejándolas abiertas.

1.1. LUGAR DE LA CUESTIÓN EN EL *DIRECTORIO*

El capítulo séptimo, titulado «La metodología en la catequesis» (DC, nn. 194-223), está situado en la segunda parte del *Directorio*, que versa sobre «El proceso de la catequesis» (DC, nn. 157-282). Antes de él, encontramos un capítulo —el quinto—, sobre «La pedagogía de la fe» (DC, nn. 157-181), y otro —el sexto—, sobre «el *Catecismo de la Iglesia Católica*» (DC, n. 182-193). Después del capítulo sobre la metodología, la segunda parte concluye con uno, de gran extensión, dedicado a «La catequesis en la vida de las personas» (DC, nn. 224-282).

Estructuralmente, la ubicación y la extensión de los capítulos no es indiferente y suscita interrogantes. El proceso de la catequesis está enmarcado en la pedagogía de la fe —capítulo quinto—. En ella se vinculan íntimamente dos cuestiones de gran calado teológico como son la Revelación y la Salvación. Con una estructura trinitaria, la

pedagogía divina es expuesta sintéticamente, con una fuerte impostación histórico-dialógica, sintetizando, en gran medida, el primer capítulo del *Directorio*, sobre «La Revelación y su transmisión» (DC, nn. 11-54).

Inspirada en la pedagogía divina, en continuidad con la acción del Espíritu Santo (cf. DC, nn. 162-163), la pedagogía de la fe en la Iglesia, expresada en la catequesis, se define como «una acción pedagógica al servicio del *diálogo de la salvación* entre Dios y el ser humano» (DC, n. 165). Así, el proceso de la catequesis, como buena acción dialógica, respeta «el ritmo propio de cada creyente» (DC, n. 166), manifestándose como «pedagogía en acto de fe» (*ibíd.*)². En ella se dan simultáneamente una única tarea de iniciación-educación-enseñanza, «teniendo siempre presente la unidad entre el contenido y la forma de transmitirlo» (*ibíd.*).

Para que esta unidad entre contenido y forma pueda darse, se ofrecen una serie de criterios para el anuncio del mensaje evangélico (cf. DC, nn. 167-178), que atañen tanto a la substancia como a la formulación de la fe (cf. EG, n. 41).

- Criterio trinitario y cristológico: indica el carácter esencialmente relacional de Dios Padre, Hijo y Espíritu; la presencia viva de Jesucristo, con quien el creyente ha de unirse plenamente gracias al vínculo entre catequesis y liturgia, que orienta la lectura y la asimilación de la Sagrada Escritura y de la Tradición.
- Criterio histórico-salvífico: apunta hacia la novedad y la plenitud otorgada por Dios a cada persona, con relación a los problemas que históricamente vive y acompañándola, en medio de ellos, hacia la vida eterna.
- Criterio de la primacía de la gracia y de la belleza: subraya la iniciativa amorosa de Dios y la llamada a colaborar con la acción de su gracia que transforma, no tanto por la moralidad que implica

² Esta formulación —«pedagogía en acto de fe»—, tomada del anterior *Directorio* (cf. DGC, n. 144), describe la acción pedagógico-catequética como expresión de la fe, donde los interlocutores del acto catequético están vinculados por la fe que se expresa, crece y madura en su relación. Con todo, nos interrogamos si no sería mejor la expresión «pedagogía de la fe en acto», en continuidad con la parte anterior y expresando que la pedagogía de la fe tiene, en el acto catequético, una de sus concreciones.

cuanto por su belleza que atrae y «toca el corazón y la mente, transformando la vida» (DC, n. 175).

- Criterio de eclesialidad: muestra la inserción en una larga y viva Tradición eclesial y el misterio de la comunión con Dios, en la Iglesia y como Iglesia.
- Criterio de la unidad y de la integridad de la fe: recuerda que, a pesar de la diversidad de expresiones de la fe sujetas a la inculturación, del principio de la jerarquía de verdades (cf. UR, n. 11) y de la gradualidad y de las adaptaciones necesarias, la presentación y enseñanza de la fe ha de llegar a todos —contra la *gnosis*— de forma orgánica y unitaria.

A partir de los criterios sucintamente mencionados, la pedagogía catequística (cf. DC, nn. 179-181) expresa la unidad entre contenido y método bajo los principios de la «doble fidelidad —a Dios y al hombre—», y de «*evangelizar educando y educar evangelizando*» (DC, n. 179). Ambos recuerdan que la tarea del catequista consiste en:

descubrir y mostrar los signos de la acción de Dios ya presentes en la vida de las personas y apoyándose en ellos, proponer el Evangelio como fuerza transformadora de toda la existencia, que así adquirirá pleno sentido. Ese acompañamiento de la persona en un proceso de crecimiento y conversión está necesariamente marcado por la gradualidad, ya que el acto de creer implica un descubrimiento progresivo del misterio de Dios y una apertura y una confianza en Él que requieren tiempo para creer (*ibíd.*).

Para esta tarea, es indispensable el diálogo y el discernimiento con las ciencias humanas —pedagogía, didáctica, psicología, ciencias sociales y de la comunicación, etc.— y con los recursos y metodologías que sugieren, pues la acción de Dios ni se identifica ni se contrapone con ellas, debiendo ponerse «al servicio de la transmisión y de la educación de la fe» (DC, n. 181).

Dentro de la lógica argumentativa del capítulo quinto, hubiese sido de esperar el tratamiento sobre la metodología —hacia la que apunta, como brevemente he señalado, en sus últimos números— pero, para

sorprende al lector, el capítulo sexto rompe su desarrollo al tratar sobre el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Evidentemente, no pongo en cuestión el tratamiento del *Catecismo* en el *Directorio*, pero da la impresión de que su ubicación, quizá no sea la más idónea por varios motivos.

En primer lugar, el ya indicado. La lógica argumentativa del capítulo dedicado a la pedagogía de la fe —capítulo quinto— conduce a la metodología en la catequesis, que es tratada en el capítulo séptimo. Si se leen en continuidad ambos capítulos, más en concreto, los números 181 y 194, se ve una consonancia terminológica, semántica y temática que queda en suspenso con la inclusión del capítulo dedicado al *Catecismo*.

Quizá, a mi entender y en este sentido, hubiera sido más oportuno su tratamiento en el capítulo decimoprimer, que versa sobre «La catequesis al servicio de la inculturación de la fe», y que se detiene en los catecismos locales vinculados con el *Catecismo* (cf. DC, n. 403). Al fin y al cabo, aunque el *Catecismo* sea el «instrumento fundamental» (DC, n. 184) «con el que la Iglesia comunica el contenido completo de la fe» (*ibíd.*, citando LF, n. 46), no deja de ser un instrumento; algo que no se identifica con la pedagogía, pese a que «manifiesta la pedagogía de Dios» (DC, n. 192), ni con la metodología, pues «no es en sí mismo una propuesta de método catequístico» (DC, n. 190), al necesitar una mediación (cf. CEC, n. 24), «ni debe confundirse con el proceso de la catequesis», porque la propuesta catequística no ha de seguir «necesariamente el orden de las partes del *Catecismo*» (DC, n. 190).

Por ser «un instrumento dinámico» (DC, n. 192) requiere ser contextualizado, como se recuerda en el mismo capítulo al decir que «la inculturación pide una atención esmerada de la catequesis en los diferentes contextos» (DC, n. 186). Por su misma naturaleza, el *Catecismo* está llamado a ser reformulado, como ha sucedido con otros tantos catecismos precedentes. Es más, a nivel educativo, el orden de la reflexión es el siguiente: pedagogía (didáctica), metodología, instrumento. No el que se sugiere: pedagogía, instrumento, metodología.

Por otra parte, el hecho de estar ubicado entre la pedagogía divina y la metodología catequística da a entender que lo que ha de ser comunicado

es el contenido del *Catecismo*. Este, como él mismo indica, tiene como finalidad «presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral» (CEC, n. 11), pero el *Catecismo* no es el contenido de la Revelación, si es que puede reducirse a unos contenidos. Quizá, esto responde a una manera de comprender la Revelación y la respuesta de la fe, vinculadas a esquemas que no son de este tiempo, sino a otros que consideraban la Revelación como el conjunto de verdades reveladas y no como la autocomunicación de la Verdad revelada (cf. DV, n. 2, 4, 6). Con otras palabras, propias de la Teología Fundamental, el esquema manejado era el de una comunicación conceptual, doctrinal y teórica, de carácter instructivo, algo que, sin ser erróneo, se muestra insuficiente, porque esta comunicación se da en un ámbito mayor como es la de una relación dialógica, histórica y personal, que trasciende el ámbito noético o intelectual, aunque lo incluya.

Este sutil deslizamiento puede llevar al equívoco de que la metodología catequética ha de ocuparse de transmitir el contenido expuesto en el *Catecismo*. No siendo esto así, la catequesis abarca, junto a la formación intelectual, una formación y estimación de la vida litúrgica, más allá de su exposición teórica; una inserción vital en la comunidad, más allá de su desarrollo conceptual; una vida moral enraizada en Cristo, más allá de su explicación normativa; una vida de oración que no se resuelve en un texto, etc.³ En definitiva, en el acompañamiento de una vida que crece y madura en el diálogo entre gracia y libertad, propio de la vida de todo creyente.

Esta acotación enlaza, precisamente, con el comienzo del capítulo séptimo, dedicado a «La metodología en la catequesis». Esta debe referirse, no al *Catecismo*, sino «a la Palabra de Dios y al mismo tiempo asumir las auténticas experiencias de la vida humana» (DC, n. 194). Es decir, ha de estar referida a Jesucristo, a través de su presencia viva y vivificante en la Sagrada Escritura y en la Tradición, asumiendo la

³ En el capítulo segundo se recuerda que la finalidad de la catequesis es «el encuentro vivo con Cristo» (DC, n. 75) y sus tareas son las de conducir al conocimiento de la fe, iniciar en la celebración del Misterio, formar para la vida en Cristo, enseñar a orar e introducir en la vida comunitaria (cf. DC, nn. 80-89).

realidad histórica y concreta de la vida de las personas según el Misterio de la encarnación. Por eso tiene pleno sentido que el capítulo sobre la metodología se sitúe entre el que expone la historia de la Salvación/Revelación, como pedagogía divina (capítulo quinto), y el séptimo, sobre la vida de las personas, atendiendo a situaciones particulares según el desarrollo vital —familias, niños, jóvenes, adultos, ancianos—, o a contextos específicos —personas con diversidad funcional (mejor que «discapacitados»), migrantes, en situación de vulnerabilidad o exclusión social o en la cárcel—. Como vemos, otro motivo más, que apunta a la interrupción del capítulo sexto.

1.2. LA RELACIÓN CONTENIDO-MÉTODO

El primer punto del capítulo séptimo, que hemos empezado a comentar en el apartado precedente, se desarrolla con cierta ambigüedad debido al deslizamiento mencionado. Subraya que el principio expuesto en el capítulo quinto, sobre la fidelidad a Dios y al hombre (cf. DC, nn. 179, 189), es el que previene «toda oposición, separación o neutralidad entre el método y el contenido» (DC, n. 194). No planteando problemas este aserto, a continuación, afirma que «el contenido de la catequesis, al ser objeto de fe, no puede someterse indiferentemente a cualquier método» (*ibíd.*). Una frase ciertamente problemática, no por la referencia al método, sino por decir que el contenido de la catequesis es objeto de fe. El esquema manejado resulta insuficiente e implica no pocas cosas.

En primer lugar, parece afirmar que la fe vincula la relación sujeto-objeto. Si bien es cierto que dicha distinción salvaguarda la diferenciación entre Dios y el hombre, también lo es que presentar a Dios como objeto no puede ser más equívoco. La fe es relación Sujeto-sujeto, aunque no sea simétrica. Es decir, se da en términos personalistas, de alteridad, no objetivadores, puesto que Dios no es un objeto. Por otra parte, contra toda forma de extrinsecismo, conviene recordar que la fe no es posible sin «la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios» (DV, n. 5). En otras palabras, la distinción no es externa,

porque la fe es provocada desde el interior por obra del Espíritu Santo que ya actúa en su criatura. En el fondo, esta correcta orientación, sí que aparece en otros momentos en el *Directorio* —p. e., cuando habla de interlocutores y no de destinatarios, reconociendo en ellos la presencia y la acción del Espíritu (cf. DC, nn. 23, 197)—, pero no en este número.

Por otra parte, parece que indica que el término de la fe se identifica con un contenido. Si la fe expresa una relación personal, aunque cualitativamente diversa a cualquier otra, esta, como toda relación, no se reduce a unos contenidos. Eso sería ideología. Es cierto que la fe tiene una dimensión conceptual, según la clásica distinción entre *fides qua* y *fides quae* mencionada en el mismo *Directorio* (cf. DC, n. 18), pero no se puede reducir el *actio fidei* a una de sus dimensiones o ámbitos, puesto que no se menciona el ámbito volitivo —decisiones, renunciaciones, etc.—, ni el estimativo —mundo afectivo, valorativo, etc.—.

Por último, sugiere que la catequesis sea identificada con la transmisión de un contenido. Esto supone una consideración del acto catequético reducido a instrucción. Siendo esta necesaria, no deja de suponer un lastre, al escolarizar, en cierto sentido, «la comunicación de la fe en la catequesis [porque], aunque pase por mediaciones humanas, sigue siendo un acontecimiento de gracia, realizado por el encuentro de la Palabra de Dios con la experiencia de la persona» (DC, n. 195). Si se considera como se indica en el número 194 del *Directorio*, ¿dónde quedan otras dimensiones que no son objetivables? ¿Cómo se realizan unos escrutinios que den paso a otros momentos del proceso catequético? —¿con un examen?—.

Clarificada esta equivocidad, con no pocas implicaciones de gran calado teológico y catequético, el *Directorio* sigue la línea de su predecesor —cf. DGC, n. 148— al indicar que «la catequesis no tiene un único método» (DC, n. 195) y ni siquiera propio (cf. DC, n. 196). La opción metodológica ha de estar precedida por un trabajo de discernimiento, en función «de las situaciones concretas de los sujetos de la catequesis» (*ibíd.*), que exprese la aplicación del «*principio de correlación*» (*ibíd.*).

Este es un aspecto novedoso que, aunque se encontraba en el anterior *Directorio* (cf. DGC, n. 149, 153), no estaba elevado a la categoría de *principio*. Sobre él nos detenemos brevemente.

El principio de correlación

El *principio de correlación* es expuesto, de forma sucinta, como el método para elegir el método adecuado para la catequesis —valga la redundancia—, en cada contexto. En su desarrollo «los acontecimientos personales y sociales de la vida y de la historia, encuentran en el contenido de la fe una luz que los interpreta; por otro [lado], este contenido debe presentarse siempre de manera que se muestren sus implicaciones para la vida» (DC, n. 196).

Sin entrar excesivamente en detalles, este principio metodológico ha sido objeto de una profusa reflexión teológica a lo largo del siglo XX. Pedro Rodríguez Panizo sitúa su fuente última en el filósofo Hermann Cohen, aunque teológicamente no faltan grandes exponentes que lo han explicitado de manera diversa, como Hans Urs von Balthasar o Karl Rahner⁴. Con todo, el teólogo que ha reflexionado explícitamente sobre ello y ha articulado su *Teología Sistemática* desde este principio metodológico, ha sido Paul Tillich⁵.

Tratando de realizar una teología de mediación, entre el mensaje cristiano y la cultura, discierne el vínculo entre las respuestas de la fe y las preguntas ínsitas en la existencia humana. Las primeras no se adecuaban a las segundas, como si fueran requeridas por estas poniéndose a su servicio. Su relación no es proporcional, ni derivada, porque la forma de las preguntas, siempre en continuo devenir, no es capaz de albergar el contenido de la Revelación, aunque esta esté sujeta, en el

⁴ Cf. P. RODRÍGUEZ PANIZO, «Teología Fundamental», en A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, pp. 23-26.

⁵ Cf. P. TILlich, *Teología Sistemática. Vol. I. La razón y la revelación. El ser y Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, 86-93; Id. *Teología Sistemática. Vol. II. La existencia y Cristo*, Sígueme, Salamanca 2012; Id. *Teología Sistemática. Vol. III. La vida y el Espíritu. La historia y el Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 2014. Inspirados en él y con aportaciones críticas, encontramos a Edward Schillebeeckx y a John Philip Clayton. Cf. P. FERNÁNDEZ CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Desclée, Bilbao 2000, pp. 181-193.

momento de su recepción, a la capacidad de acogida de la pregunta. En esta dialéctica entre pregunta-respuesta y entre forma-contenido, es donde se pone de manifiesto la correlación entre Dios y el ser humano en términos de desproporción, como bella y profundamente constató Maurice Blondel en varios momentos de su obra⁶.

Esta cuestión remite a varios elementos cualificadores que hacen que la correlación no sea un ejercicio superfluo, rápido y directo. Remite a la relación entre Dios y el ser humano, que encuentra en el Misterio de la encarnación su norma última. Así, aplicando su normatividad a las polaridades pregunta-respuesta y forma-contenido, no se puede obviar, en primer lugar, que la iniciativa en la correlación, aunque epistemológicamente pueda situarse en las preguntas existenciales, ontológica y teológicamente está en la respuesta; en la libérrima voluntad de Dios por darse a conocer e invitar a la comunión con él. La presencia incondicionada de la voluntad divina subyace y emerge en las formas condicionadas de la existencia, y es la que suscita las preguntas adecuadas, que no alcanzan su orientación fundamental sino es en el encuentro con el contenido del mensaje cristiano. Este siempre se da en una forma condicionada, histórica; con otras palabras, podríamos decir que el Evangelio nunca seda *sine glossa*, aunque trascienda y supere toda forma condicionada de manifestación, y que solo puede ser acogido, siempre de manera humilde y limitada, conforme a la pregunta que el mismo ser humano es, rememorando la *magna quaestio* de san Agustín. Es decir, abarcando todos los ámbitos y niveles de su existencia, trascendiéndolos en y hacia Dios trino.

Al margen de estas posibles reorientaciones, este principio metodológico no solamente ha sido desarrollado en el ámbito de la Teología Sistemática —Dogmática y Fundamental—, sino que ha tenido aplicaciones en la Teología Práctica y en la reflexión catequética, distinguiendo tres fases de aplicación: la experiencia vivida, tanto en su globalidad como en su concreción; la experiencia fundamental de fragilidad y grandeza del ser humano; la referencia a Cristo y al mensaje cristiano

⁶ Cf. S. GARCÍA MOURELO, *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020, p. 22.

como donadores de sentido y plenitud⁷. Se trata, en definitiva, de tomar en serio y en profundidad la experiencia humana mostrando sus vínculos inherentes con la fe cristiana, y cómo esta es capaz de colmar el interrogante propio de la existencia reorientándola hacia la santidad de Dios⁸.

Por estos motivos, incluso podríamos reformular, de manera más acertada a mi entender, la dialéctica pregunta-respuesta –de corte filosófico-conceptual–, por la de la llamada-respuesta –de índole específicamente teológica–, subrayando la relación personal de alteridad y reciprocidad entre Dios y el ser humano. De manera semejante, la polaridad forma-contenido –de inspiración aristotélico-tomista– podría ser tematizada por otros términos específicamente teológicos, como son el de la encarnación del Misterio o el de la sacramentalidad de la Palabra, que remiten tanto a Cristo como al Espíritu Santo, en relación con la creación, con sus criaturas, con la Escritura o con la realidad eclesial, tanto en su desarrollo histórico como en su actualidad.

2. Ámbitos de aplicación

2.1. LA EXPERIENCIA HUMANA

La sucinta reflexión sobre el principio metodológico de correlación enlaza directamente con el primer ámbito de aplicación que sugiere el *Directorio*: la experiencia humana. En continuidad con lo expuesto, «es constitutiva de la catequesis en su identidad y en su proceso, como también en su contenido y en su método» (DC, n. 197). Una afirmación que equilibra otras que hemos calificado como reduccionistas o equívocas, expresando la deseada superación de la contraposición en-

⁷ Cf. M. DONZÉ, «La théologie pratique: entre corrélation et prophétie», en S. AMSLER – C. Bridel (dirs.), *Pratique et théologie*, Labor et Fides, Genève 1989, pp. 183-190; L. RIDEZ, «La corrélation en catéchèse: expériences de la tradition et expériences d'aujourd'hui», en A. FOSSION – L. RIDEZ (dirs.), *Adultes dans la foi: Pédagogie et catéchèse*, Desclée-Lumen Vitae, Paris-Bruxelles 1987, pp. 109-136.

⁸ Cf. J. TORRES SERRANO, «El método de correlación crítica en el acto catequético: implicaciones didácticas»: *Actualidades Pedagógicas* 52 (2008) pp. 63-75; Id., «El método de correlación en la teología práctica: fundamentos, objetivos, intereses y límites»: *Theologica Xaveriana* 61 (2011) pp. 241-262.

tre contenido y método. Aquí, en cambio, se correlaciona acertadamente, a mi entender, la identidad de la catequesis —«hacer *resonar* continuamente en el corazón de cada hombre el anuncio de la Pascua» (DC, n. 55)— con el proceso, que no es algo a lo que se deban ajustar, lineal y cronológicamente, los interlocutores, sino que está condicionado a la madurez de la acogida y conformación con la Buena Noticia. De igual manera, al afirmar que la experiencia humana es constitutiva del contenido y el método de la catequesis, no solo apunta a la adecuación metodológica —aplicación didáctica, técnicas, actividades, instrumentos, etc.— según la edad y la situación de las personas, sino que, cuanto acontece en su misma vida es contenido de la catequesis.

Con ello se confirma el *principio de correlación* según la orientación que hemos sugerido, donde la cuestión no son las preguntas que, desde *la vida de las personas*, se hagan al mensaje cristiano, ni las respuestas que este sea capaz de dar, adecuando formalmente su contenido, sino que la experiencia humana es el lugar donde Dios habla y donde el kerygma está llamado vehicular la respuesta —esquema llamada-respuesta—. De forma que el catequista se convierte en exegeta, en intérprete, de lo que ya acontece en la experiencia de la persona, ofreciendo claves de lectura y horizontes que ayuden a reconocer la presencia y la llamada de Dios. Este, «actúa en la vida de cada persona y en la historia; y el catequista [...] se deja alcanzar por esta presencia [...] y abre a una relación de reciprocidad y de diálogo, escuchando lo que el Espíritu Santo ya está realizando en silencio» (DC, n. 197). Una formulación espléndida y provocadora, a mi entender, que apunta prioritariamente, no a cómo ofrecer unos contenidos, cuanto al estilo de la relación entre los interlocutores en la catequesis. Un estilo dialogal, de proximidad, de vínculo vital. De ahí que, en los números siguientes, se desarrolle esta orientación desde la praxis de Jesús, que «*busca, encuentra y acoge* a las personas en sus concretas situaciones de vida» (DC, n. 198), donde, con un lenguaje parabólico, provoca preguntas, suscita procesos interiores, ilumina e interpreta a la luz del Evangelio (cf. DC, n. 199) y apunta a *realidades trascendentes* (cf. DC, n. 200), invitando a tomar posición y proponiendo actitudes que asumir.

Un rasgo que emerge en estos números, directamente vinculado con la madurez creyente del catequista, es su carácter sapiencial. Este temple vital no hace referencia, en primer término, a la acumulación de conocimientos, a la creatividad didáctica o al acierto metodológico-instrumental, sino al fondo y a la consistencia de una vida conformada con el Evangelio. Gracias a la sabiduría, el catequista puede releer la vida de los interlocutores y la misma relación con ellos «con los ojos de la fe» (DC, n. 199), sabe identificar y poner nombre a las mociones del Espíritu, acompaña e ilumina los hechos vividos, ofrece claves de comprensión, propone criterios de estima y decisión, y testimonia cómo vivir, personal y comunitariamente, orientado hacia Dios, en el seguimiento de Jesús y dócil a las insinuaciones del Espíritu. Estas indicaciones están en línea de continuidad con los «Criterios para la formación» que, capítulos atrás, sugiere en *Directorio* (cf. DC, n. 135) y, sobre todo, suscita interrogantes al criterio de «Coherencia entre los estilos formativos» (*ibíd.*, d.); puesto que el catequista solo puede adquirir esa sabiduría si ha sido formado desde y en ella, más allá de los conocimientos que transmitir o de los instrumentos que utilizar.

2.2. LA MEMORIA O *RECEPTIO MEMORIA DEI*

El segundo ámbito en el que se aplica el principio de correlación es la memoria. Ordinaria y superficialmente vinculada a una metodología catequética de carácter instructivo y memorístico, el *Directorio* aquilata esta cuestión de una forma más armónica que su predecesor (cf. DGC, nn. 154-155). Al comprenderla como la conmemoración de las *mirabilia Dei* atesoradas por la Iglesia —de las que ella misma es expresión—, ayuda a conformar el mencionado carácter sapiencial de los interlocutores en el río vivo de la Tradición eclesial. Por eso, la Iglesia invita a «conservar en el corazón los acontecimientos que dan testimonio de la iniciativa de Dios, a veces difíciles de comprender pero que se perciben como acontecimientos salvíficos» (DC, n. 201). La sabiduría que adquirir es aquella capaz de correlacionar los hechos que atestiguan la salvación en la historia, con los que los interlocutores viven

en la profundidad de los diversos ámbitos de la existencia, reconociéndose partícipes y coprotagonistas de la presencia efectiva y actual de Dios en sus propias vidas. No es solo un ejercicio de conocimiento de la memoria eclesial, sino una profundización en la propia historia personal, reconociéndola inserta y perteneciente a las maravillas que Dios ha realizado en la Historia de la Salvación.

Esta raigambre teologal y eclesiológica sitúa el lugar de la catequesis como uno de los vínculos entre la anamnesis, la parádosis y la parénesis del kerigma —conmemoración, tradición y exhortación—⁹. Lejos de reducir estos momentos a un recordatorio del pasado, a una transmisión de sucesos o a unas orientaciones morales, la memoria en catequesis está llamada a correlacionar lo vivido por los interlocutores con lo vivido en la Historia de la Salvación; lo transmitido dentro de una Tradición viva, con la conciencia de que se es parte de ella; lo que se ha recibido, con lo que ha de ser interiorizado.

Por estos motivos, el clásico movimiento *traditio-redditio* «necesita una adecuada recepción (*receptio*)» (DC, n. 203). Esta no se da de forma automática, sino que está «en conexión con los demás elementos del proceso catequístico, como la relación, el diálogo, la reflexión, el silencio, el acompañamiento» (*ibíd.*). No antes, sino durante y, sobre todo, después de este proceso, la memoria forma parte de la asimilación del kerigma. Solo «después de hacer un recorrido en el que se pone de manifiesto el valor y la explicación de la profesión de fe» (DC, n. 202), su memorización ayuda a su autodisposición; de forma que sus contenidos puedan «sean interiorizados y entendidos en su profundidad, para que sean fuente de vida cristiana personal y comunitaria» (CT, n. 55). Como más adelante se indica en *Directorio*, «es importante que la catequesis no se centre únicamente en la transmisión de los contenidos, sino también en el proceso de recepción personal de la fe, de modo que el acto por el que se cree exprese mejor las razones de libertad y responsabilidad que la misma fe conlleva» (DC, n. 396).

⁹ Cf. J. I. H. McDONALD, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

2.3. EL LENGUAJE O COMMUNICATIO IDIOMARUM

El lenguaje, no solo es otro ámbito de correlación, sino que también es medio para que esta se pueda dar. Es una certeza de fe que, gracias a la *communicatio idiomatum*, como clásicamente se ha descrito el Misterio de la encarnación, Dios habla de forma comprensible para todo hombre. Por eso, análogamente, la catequesis «se articula a partir de los diversos lenguajes de los sujetos y, al mismo tiempo, es portadora de un lenguaje específico» (DC, n. 204). Este se ha desplegado, a lo largo de la historia, de diversas formas: lenguaje bíblico, simbólico-litúrgico, doctrinal, performativo, etc. (cf. DC, n. 205), por ello ha de ser objeto de educación y transmisión, porque en él se atesora la riqueza de una serie de mediaciones capaces de expresar y vehicular la relación con Dios en el contexto de la propia Tradición. Pero esta cuestión implica que, si el lenguaje propio no quiere caer en la irrelevancia y en la incomprendibilidad de aquello que comunica, ha de ser «renovado con sabiduría pastoral»¹⁰.

Para la fecundidad de la acción comunicativa en la catequesis, el *Directorio* se detiene en tres formas de lenguaje, con diverso calado e implicaciones: el lenguaje narrativo, el lenguaje del arte y los lenguajes e instrumentos digitales.

El primero, íntimamente vinculado con el lenguaje autobiográfico, no solo tiene gran acogida en la actualidad, sino que «la comunidad eclesial es cada vez más consciente de la identidad narrativa de la propia fe» (DC, n. 207). Es capaz de armonizar la dimensión histórica y el significado existencial del kerigma, en el marco de las relaciones personales (cf. DC, n. 208). Con todo, como acertadamente indica el *Directorio* en capítulos posteriores, «si la narración se convierte en la única herramienta de comunicación, existe el riesgo de que solamente se den opiniones subjetivas sobre la realidad» (DC, n. 364). Un riesgo que reclama la madurez y los conocimientos del catequista y de que, en el mismo proceso, exista un contrapunto a la narratividad

¹⁰ DC, n. 206, cita de FRANCISCO, *Discurso* a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización (29.V.2015).

que suscite reflexión, argumentación, una síntesis doctrinal y una propuesta de vida cristiana, más allá de las experiencias autobiográficas particulares¹¹.

Por otra parte, el lenguaje del arte tiene la potencialidad de educar la dimensión contemplativa de la fe, íntimamente relacionada con la belleza manifestada en sus obras. Imágenes, esculturas, obras arquitectónicas, patrimonio musical, etc., son medios que la catequesis siempre ha utilizado porque tienen la virtualidad de traer «a quienes las contemplan la mirada de un Otro invisible, dando acceso a la realidad del mundo espiritual y escatológico» (DC, n. 209); también, porque «pueden ayudar a la conversión de los sentidos, que forma parte del camino de la fe, e invitan a superar cierto intelectualismo en el que puede caer la catequesis» (DC, n. 212). Por ello, la Iglesia está llamada a abrirse a otras manifestaciones artísticas, como siempre lo ha hecho, aunque inicialmente pueda sentirse distante de ellas (*ibíd.*). Al fin y al cabo, en toda manifestación cultural late un fondo religioso que hemos de ser capaces de desentrañar, purificar y elevar desde la propia fe.

Por último, el lenguaje y los instrumentos digitales, que son objeto de una reflexión más pausada en capítulos posteriores (cf. DC, n. 359-372), requieren de nuevos conocimientos instrumentales, pero, sobre todo, conocer y establecer nuevos modos de relación, que trascienden el mundo virtual, y nuevas formas de comunicación y de transmisión. La Iglesia, acostumbrada a la comunicación unidireccional, ha de aprender a armonizar palabra, imagen y sonido, en cuanto nuevos modos que se dan en estos medios, si quiere garantizar en ellos su presencia (cf. DC, n. 214). Pese a eso, aunque su utilización y el correcto discernimiento de su uso deba tener un lugar en la catequesis (cf. DC, n. 216), no puede quedar absorbida o diluida en este medio, porque «no puede suplir la realidad espiritual, sacramental y eclesial vivida en el encuentro directo entre las personas» (DC, n. 217).

¹¹ Aquí es donde Enzo Biemmi sugiere el lugar y la utilización del *Catecismo*. Cf. E. BIEMMI, *El segundo anuncio. La gracia de volver a empezar*, Sal Terrae, Santander 2013, 100.

2.4. EL GRUPO

Un lugar donde vivir privilegiadamente las correlaciones mencionadas, más que ser un ámbito en el que aplicarlo como principio metodológico, es el grupo. En su comprensión, emergen algunos aspectos que lo cualifican como medio eficaz en la catequesis, como son la primacía de la gracia —al ser un conjunto de relaciones inspiradas y habitadas por el Espíritu Santo (cf. DC, n. 220)—, la referencia a la comunidad eclesial, que expresa en sí mismo y de la que forma parte (cf. DC, n. 219), y su orientación hacia la celebración eucarística dominical, donde encuentra su realización plena (cf. DC, nn. 219-220).

Por estos motivos, todos los esfuerzos son pocos para hacer comprender en la catequesis, que el grupo no se reduce a un tejido de relaciones afectivas, a un refugio en el que vivir cómodamente la fe, o a un recurso que facilita el tratamiento metodológico de ciertas cuestiones. Es cierto que la vida de un grupo posibilita la confrontación, la formación, el acompañamiento entre iguales, etc., de cara a la conformación personal de la identidad del creyente, pero es más que un instrumento para ese fin porque él mismo es constitutivo y expresión de esa identidad.

En este sentido, creo que debiera ser objeto de consideración la propuesta de grupos que, en no pocas ocasiones, queda reducida, realmente, a la preparación de los sacramentos de iniciación. La Iglesia es «comunidad de comunidades» (EG, n. 28), más allá del desarrollo de iniciativas o actividades, por eso la existencia de grupos no responde a una necesidad funcional, sino a su ser esencial. En un contexto radicalmente individualista, sería un autoengaño reducir la dimensión comunitaria a la celebración eucarística. Es cierto que en ella alcanza su culmen y realización máxima, pero puede quedar convertida a un ejercicio o práctica individual sin el consiguiente tejido de relaciones fraternas, bien porque las expresen o bien porque las favorezcan. Es cierto que, por su condición secular, los laicos no han de estar *metidos* todo el día en la iglesia, pero también lo es que puede ofrecerse un rico y variado conjunto de iniciativas comunitarias en «donde vivir

“relaciones nuevas generadas por Jesucristo”» (DC, n. 218, citando EG, n. 87) como, por ejemplo, grupos de formación bíblica, litúrgica, teológica, caritativa, social, devocional, etc.

2.5. EL ESPACIO

Los últimos números del capítulo dedicado a la metodología están dedicados a la consideración de los espacios en la catequesis. Un tema novedoso respecto del anterior *Directorio*, aunque no carente de una consolidada experiencia eclesial que, quizá, haya sido olvidada o infravalorada. En efecto, ordinariamente, la misma construcción y distribución de espacios en las iglesias, sugiere un proceso de iniciación en la fe e inserción eclesial que no siempre es aprovechado. Cada lugar, en el único espacio parroquial, tiene unos destinatarios, en función del momento del proceso de iniciación en el que se encuentren y, también, cada lugar debiera estar reservado para unas finalidades específicas (cf. DC, n. 221).

La pérdida del significado específico de los diversos espacios conlleva indiferencia respecto de su valor, a cómo estar en ellos y al momento en el que, por ejemplo, los catecúmenos se encuentren. Así, el sentido y la finalidad propios de los espacios ceden a la función que eventualmente puedan desempeñar, vaciándolos de significado.

Si esto sucede de forma global e indistinta con los espacios parroquiales, también repercute en los lugares que ordinariamente están destinados a la catequesis. No solo porque no se acuda a la riqueza arquitectónica y espacial del conjunto de las iglesias, sino porque los mismos lugares para el grupo son compartidos por otras tantas finalidades. Esto, desde una mirada práctica y realista, puede ser inevitable, pero lo que puede ser más cuidado es la ambientación, la acogida y la distribución de esos espacios. Es sintomático que el *Directorio* mencione «los espacios que recuerdan a las estructuras escolares», no siendo «el mejor lugar para el desarrollo de las actividades catequísticas» (DC, n. 222) por todo lo que ello implica: propensión excesiva al carácter instructivo de la catequesis, disciplinas y dinámicas propias del ámbito escolar, temporalización y desarrollo según el ritmo académico anual, etc.

Por último, se menciona la apertura o dilatación de los lugares de la catequesis más allá del ámbito específico de la comunidad cristiana. Queriendo ser esto expresión de una Iglesia *en salida* (DC, n. 223), no deja de suscitar interrogantes. Bien es cierto que cualquier lugar puede ser ocasión de testimonio; incluso —y más en el contexto que estamos viviendo mundialmente—, el ámbito familiar puede convertirse en lugar privilegiado para la catequesis, pero sin una referencia al espacio propio de la comunidad y sin una vinculación directa al momento de la catequesis, esta pierde su significado. Si todo es catequesis, entonces nada es catequesis. Lo que se llama «catequesis ocasional» (*ibíd.*), quizá corresponde a un primer anuncio, a una primera ocasión de testimonio, con toda la virtualidad que ello posee, pero no a la especificidad de la catequesis.

3. A modo de conclusión: la vida del catequista, expresión de la unidad entre método y contenido

Más allá de la ubicación del capítulo dedicado al catequista (cf. DC, nn. 110-129) —que, quizá, requeriría alguna consideración—, creo obligado concluir esta reflexión, sobre la relación contenido-método en catequesis, haciendo referencia a la clave, en mi opinión, para su correcta integración: la identidad del catequista. Esta, y su tarea, es descrita de forma que aglutina armónicamente la disyuntiva entre método y contenido.

El *Directorio* dice del catequista que es *testigo de la fe y custodio de la memoria de Dios* (DC, n. 113, a.), *maestro y mistagogo* (*ibíd.*, b.) y *acompañante y educador* (*ibíd.*, c.). Los pares que describen el ministerio del catequista salvaguardan toda oposición entre contenido y método que, pudiendo distinguirse, no pueden separarse, puesto que se dan en la misma persona. Esto puede observarse en que, en los dos primeros pares, pueden relacionarse cada uno de ellos, bien con el contenido o bien con el método, pero en el último se da unitariamente. Así, el método está relacionado con su cualidad de *testigo de la fe y mistagogo*,

y el contenido está presente en cuanto *custodio de la memoria de Dios y maestro*. Aspectos que acertadamente se correlacionan sin confundirse y sin separarse, y que apuntan a una misma tarea y descripción como *acompañante y educador*.

En efecto, la metodología es la misma vida del catequista en su condición de testigo, «necesario para la credibilidad de su misión» (*ibíd.* a.), que conduce al misterio de la fe «desvelando los misterios de la salvación contenidos en el depósito de la fe y actualizados en la liturgia de la Iglesia» (*ibíd.* b.). El contenido, surge de «su encuentro con la persona de Jesús», que custodia y alimenta según «la memoria de la historia de Dios con la humanidad» (*ibíd.* a.), abriendo «a la verdad sobre el hombre y sobre su vocación última, comunicando el conocimiento de Cristo» (*ibíd.* b.). Ambas polaridades, son armónicamente integradas en su ministerio como *acompañante y educador*, porque al ser «experto en el arte del acompañamiento, tiene competencias educativas, sabe escuchar y guiar en el dinamismo de la maduración humana, se hace compañero de viaje con paciencia y con sentido de gradualidad; dócil a la acción del espíritu, en un proceso de formación, ayuda a sus hermanos a madurar en la vida cristiana y a caminar hacia Dios» (*ibíd.* c.).

Esta integración, no pensemos que atañe de manera singular a quien está en la *primera línea* de la catequesis, sino a cada miembro de la comunidad, en función de su propio carisma y condición particular dentro de la Iglesia. Es decir, al obispo, al presbítero, al diácono, a los consagrados y a los laicos, ya sean padres, padrinos, abuelos o mujeres (cf. DC, nn. 114-129; nn. 283-289). Por este motivo, cada comunidad local, «cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes» (DC, n. 394, citando EG, n. 122). Con otras palabras, es la misma vida de la comunidad, y la de cada uno de sus miembros, la que mejor testimonia la correlación entre método y contenido, en la medida en que está inserta y es significativa en su entorno. Su presencia inculturada se convierte en *glossa* del Evangelio, comprensible y accesible a quienes comparten con ella territorio o acciones, posibilitando encontrar los

mejores modos y formas para el ministerio específico de la catequesis. Sin duda, esto supone un reto permanente, en unas sociedades en continua transformación, para unas comunidades que quieran mantener su fidelidad a Dios y al hombre, según la lógica de la Encarnación.

