

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Xavier Manzano El anuncio de la gracia universal de Cristo en el contexto de la pluralidad religiosa	5
Alejandro Puiggari La gramática de la catequesis en tiempos de cambios	21
Odile y Olivier Boulnois Una experiencia de anuncio de la Palabra de Dios	37
Francesca Cocchini La catequesis "del Buen Pastor"	47
André Polti Catequesis y discapacidad mental	61
Michael Moore Teología y pastoral	69
Criterios teológicos de un proyecto de pastoral juvenil	
Ignacio María Díaz Baltasar Espinosa: los rasgos de un catequista borgeano	79
PERSPECTIVAS:	
Stefan Oster Sobre el amor, que es gratuito	89

El anuncio de la gracia universal de Cristo en el contexto de la pluralidad religiosa

—
Xavier Manzano *

El término mismo de “catequesis” es, ya por sí solo, todo un programa. El griego *katèchèsis* nos remite al verbo *katèkhein*, “hacer resonar”: la catequesis busca hacer resonar la voz para provocar un eco. En el orden teológico, se trata de un acto de epifanía. Su estructura se vuelve un reflejo del acto de la Revelación divina, desde la cual toma, a su vez, su sentido y su contenido. En este acto de Revelación, el Inefable y Divino se comunica a los seres finitos y limitados: toma prestado las voces estrechas del lenguaje y de la experiencia de los hombres para dirigirse a ellos. El Verbo de Dios entra en el tiempo y, usando la hermosa expresión patristica, “se abrevia” a fin de volverse accesible. En este sentido, toda la Revelación divina es de naturaleza “sacramental”: Dios allí se comunica bajo signos limitados que, no obstante, lo revelan. Y esta Revelación encuentra su fuente y su culmen en la Encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo Jesús:¹ su persona misma constituye el signo visible de la autocomunicación divina, dicho con Karl Rahner.² En este movimiento, la experiencia, la palabra, la vida del “catequista” se vuelve una resonancia del don divino, en vistas a suscitar el eco en todos aquellos que lo quieran recibir. No es sin duda peligroso afirmar que su persona misma, así tomada por Cristo (Cf. Flp 3, 12), se vuelve una especie de “sacramento” de Dios que se comunica: “El que los escucha a ustedes, me escucha a mí” (Lc 10, 16). Este es el sentido de todo apostolado cristiano.

No hace falta decir que en el contexto actual esta misión es todo menos fácil. Debido a los movimientos migratorios recientes, la mayor parte de las sociedades occidentales han sido marcadas por una pluralidad religiosa y cultural que nos obliga a repensar el paradigma misionero hasta ahora corriente. Más todavía, la revolución numérica ha modificado totalmente los intercambios culturales: lo que anteriormente llevaba cien años hoy se logra en segundos. Todo se exporta a una velocidad inimaginable: las ideas, los prejuicios,

* Nació en 1975. Es sacerdote de la diócesis de Marseille desde el 2001. Estudió en Avignon y en Roma. Desde el 2017 es director del Instituto Católico del Mediterráneo. Es jefe de redacción de la revista *Chemins de Dialogue*, consagrada a la teología de las religiones y al diálogo interreligioso.

¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2

² Cf. K. RAHNER, *Traité fundamental de la foi*, Paris, Ed. Centurion, 139

los conflictos. Y las conciencias pueden entrar en crisis frente a contactos interculturales y aportes que ellas mismas no tienen tiempo de reflexionar e integrar. Incluso corren el riesgo de diluirse frente a un flujo ininterrumpido de información que son muchas veces incapaces de “criticar”, en el sentido etimológico del término. Es cierto que estos intercambios culturales han existido siempre y que son, en gran medida, el origen mismo de las civilizaciones. Pero lo que es nuevo *a priori* es su rapidez extrema, rapidez que sobrepasa el tiempo normal de adaptación de una conciencia humana. Este estado de hecho, en el contexto de la secularización, conlleva una inevitable relativización de las autoridades y de las fuentes de la verdad. En efecto, todo contacto plural, ya sea cultural o religioso, pone en jaque la pretensión de verdad de cualquier proposición. Se trata, en sí mismo, de una buena cuestión: la pretensión de la verdad no puede darse sin un fundamento y sin una justificación. Este desafío comporta siempre la tentación tanto del relativismo como del integrista que, pensándolo bien, se asemejan bastante en su forma de entender la verdad.

Esta posible “licuefacción”, que engendra a la vez la dilución de las convicciones y su endurecimiento en los pruritos integristas, pone en cuestión la noción misma del anuncio o de la misión y, desde allí, desafía a toda religión que se tenga a sí misma como universal. Evidentemente, la fe cristiana no puede escaparle a esta cuestión. En cuanto se reconoce portadora de la salvación “para todos los hombres”, se entrega como una iniciativa divina destinada a todos sin exclusividad. Pero en este contexto pluri-religioso y pluri-cultural del mundo entero, ¿tiene sentido y puede fundamentarse el hecho de que la fe cristiana es *para todos*?

Plantear estas preguntas en el contexto de una reflexión sobre la catequesis implica, primero, preguntarse brevemente sobre el concepto mismo de *anuncio* (y, por lo tanto, de misión). Sólo sobre esta base podremos indagar teológicamente el rol verdaderamente *universal* de Cristo y de su obra frente a todas las culturas, todas las tendencias, todas las religiones. Para decirlo con las palabras de Michel Fédou: “¿Cómo dar cuenta de la fe en Cristo y de su significación universal en la situación de un mundo marcado por toda una pluralidad de tradiciones culturales y de religiones que se pronuncian también ellas mismas sobre el sentido último de la existencia humana?”³

³ M. FÉDOU, *La voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle*, coll. Cogitatio Fidei 253, Paris, Cerf, 2006, 11

La cuestión del anuncio

Incluso si nos referimos sólo a los círculos católicos, el tema del *anuncio de la fe* está más que de moda. Felizmente, ya que se trata, en efecto, de una de las tres funciones fundamentales del cristiano. Pero eso no debe disimular las ambigüedades irreductibles que este término, a fuerza de ser rebatido sin la necesaria reflexión, riesgosamente implica. La noción misma de misión y de “misión universal” es la que aquí está en juego. Es inevitable que aquellos que dicen anunciar su fe lo hagan en un contexto cultural particular que los atraviesa y les influye, a veces incluso de manera considerable. La ambigüedad será aún más fuerte en aquellos cuya influencia permanezca disimulada a sus ojos. La realidad de la catequesis está, evidentemente, marcada por esta ambigüedad. Y nos obliga a hacernos la pregunta: ¿todo acto que se llame a sí mismo anuncio cristiano es realmente cristiano? Dicho de otra manera, ¿es fiel a esa reverberación de la Revelación que todo acto cristiano debe constituir para ser auténticamente tal?

Anuncio de la fe en un contexto neo-liberal

Dicho rápidamente, es posible afirmar que el anuncio cristiano hoy en día tiene lugar en un contexto posmoderno marcado por un neo-liberalismo dominante.⁴ Describir este contexto excede los límites de este simple artículo. Alcanza con retener sencillamente que esta forma neo-liberal es la heredera de la desaparición de las grandes ideologías que ensangrentaron el siglo XX. Tenían como característica común el presentarse como patologías de la utopía, en el sentido en que las describió Paul Ricoeur, el “todo o nada” de una idea, puesta delante de toda la realidad y degenerada en la legitimización a todo precio de su posibilidad y de su poder:⁵ tendencia que también constituye, precisamente, la misma degeneración de la ideología. Rechazando al ser humano individual como insignificante, basando su poder en lo que esta insignificancia puede causar como desesperación personal,⁶ condujeron a la muerte y a la aniquilación de millones de seres concretos. Este quiebre dejó el campo

⁴ Sobre este tema, se podrá remitir para una visión más precisa, a nuestro estudio “*Pour une approche critique de la notion de mission*”, *Chemins de Dialogue* 53 (junio 2019)

⁵ Cf. P. RICOEUR, *L'ideologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, *Les cahiers du christianisme social* (1984), vol. 2, n.1

⁶ Esta desesperación del ser humano individual y mortal, que a su vez se siente halagado por el éxito de una idea grande y movilizadora, es el origen de la “psicología de masa”, y es el principio de los grandes totalitarismos, tal como propone Hannah Arendt. Cf. H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, 618-625.

abierto para una pregunta: ¿quién puede salvaguardar verdaderamente el ser humano individual y concreto? La pregunta es más que legítima,⁷ pero es compleja. Pretendiendo salvaguardar el ser individual, antes de conjurar el totalitarismo de las grandes ideologías, parece que un cierto neo-liberalismo ha absorbido a los individuos mismos, tanto en sus opciones como en sus deseos. Al vivir a partir del miedo de que cualquier absoluto anule al individuo, se absolutizó a este último, haciendo de toda voz colectiva un problema y negando cualquier pretensión de universalidad o cualquier fundamento trascendente. Sin embargo, no se ha renunciado –lejos de eso– a la universalidad, y se ha vuelto un colonizador a favor de la mundialización. Esta pretensión extraña de universalidad y de individualismo neo-liberal nos parece admirablemente descrita por Jürgen Habermas, cuando trata sobre la teoría del justo de John Rawls:

El liberalismo político de un John Rawls [...] reacciona contra la pluralidad de visiones del mundo y a la individualización creciente como estilo de vida, y saca la consecuencia del ajedrez en el cual se ha convertido la filosofía intentando designar como ejemplares o como si ciertos modos de vida tuvieran una fuerza de obligación universal. La “sociedad justa” depende de que todos elijan lo que quieren “hacer con el tiempo que tienen para vivir”. Garantiza simplemente a todos una libertad igual, para que cada uno pueda desarrollar su propia comprensión ética de sí mismo, para realizar su concepción personal de la buena vida en función de lo que puede y de lo que quiere.

Los proyectos de vida individuales, naturalmente, no se forman independientemente de los contextos intersubjetivamente compartidos. Todo el tiempo, en el seno de una sociedad compleja, una cultura no se puede afirmar contra otra cultura que ha convencido a las generaciones emergentes de que siempre puede decir que no, que su semántica de apertura al mundo, su capacidad de ofrecer las orientaciones para la acción, presentan ventajas. No puede y no debe existir una protección de especies en materia cultural. Pero, en un estado de derecho democrático, es necesario también, que la mayoría no imponga a las minorías, si se desvían de la cultura política común del país, su forma de vida cultural como pretendida cultura de referencia.⁸

⁷ Es la pregunta que JUAN PABLO II tiene de fondo en su famosa primera encíclica, *Redemptor hominis*.

⁸ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, Paris, Gallimard, 2001, 118

Parece inevitable que la fe cristiana, sobre todo en la situación de precariedad en el seno de un contexto hoy plural, pueda ser presa de tal concepción. Su anuncio puede ceder a la tentación de “afirmarse en contra” para intentar decir sus supuestas ventajas para la acción y, uno puede agregar, para el bienestar, para la permanencia, en resumen, de todo tipo de bienes presentados como insuperables por la opinión común. Y, en la medida en que estos bienes son considerados en la perspectiva de una duración confundida con la eternidad, trataremos de hacer la fe cristiana más *acceptable* pasándola bajo los tenebres caudinos de esta referencia. Cierta catequesis, basada casi únicamente sobre el discurso de los “valores”, no ha escapado a esta trampa, volviéndose un “moralismo” muy alejado de la gracia y de aquello que constituye la razón de ser de la fe. Así, al insertarse en el Estado de derecho, esta especie de anuncio admitirá que existen otras referencias; tendrá el deseo de tener razón más que de “dar razón” (cf. I Pe 3,15), buscará sobretodo sobrevivir más que ser lo que es auténticamente. Es, por lo tanto, lógico que el anuncio se degenera en “marketing” (incluso religioso), la misión en estrategia, la fecundidad en re-censiones numéricas, la credibilidad en estadística, la alabanza en auto-celebración rasurada, la gracia en esfuerzo pelagiano⁹ para prevalecer y sobrevivir.

Para decirlo sin temor al exceso, nos podemos preguntar si, habiendo sido atravesado por “lo que se espera”, que tiene poco que ver con el Evangelio, un anuncio así es verdaderamente “cristiano”, es decir “de Cristo”. La universalidad a la que se pretende servir lleva el riesgo fuerte de no ser más que un anexo y una superioridad, engendrando desconfianza, suspicacia y rechazo en los destinatarios. Este combate a muerte que no se confiesa, motivado por la angustia y el miedo a desaparecer, no conduce a nada.

El modelo de toda misión cristiana

Más allá de toda ineficacia profunda, este combate constituye, a nuestra manera de ver, una traición del *proprium* cristiano, y queda fuera de lo que podría ser un anuncio de la gracia universal de Cristo. Recordemos simplemente que la frase de Pablo VI, tan famosa, “la Iglesia existe para evangelizar”,¹⁰ está precedida por esta clave determinante:

⁹ Recordemos que el monje Pelagio (350-420) enseñaba que el ser humano, por su libre arbitrio y su buena voluntad, tenía, sin que la gracia le fuera totalmente necesaria, la posibilidad de llegar a la santidad y al bienestar. Esta posición suscitó la oposición de San Agustín.

¹⁰ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), 14

Jesús mismo, Evangelio de Dios, fue el primero y el más grande evangelizador; lo fue hasta el fondo: hasta la perfección, hasta el sacrificio de su vida terrestre.¹¹

Dicho de otro modo, estas dos notas hacen que la misión evangelizadora de la Iglesia sea la refracción de una iniciativa de Dios a favor de los seres humanos, una iniciativa donde Dios, en Cristo, lejos de conservarse, se entrega –sin buscar ninguna ventaja para sí mismo– como fuente, salvación y culmen, para todo hombre, sin importar su condición, su cultura o su experiencia religiosa. Este acto concreto de Dios en Cristo concierne a cada ser humano en lo más profundo de su experiencia y en sus aspiraciones, y se entrega con la más pura gratuidad. En este sentido, la cuestión de un anuncio de la gracia universal de Cristo concierne el discurso sobre Cristo, para ser de Cristo, el discurso sobre el Espíritu, para ser una gracia, el discurso sobre el hombre, para ser universal.

El desafío de un anuncio realmente cristiano

La legitimidad de las proposiciones religiosas: el círculo hermenéutico de la fe y de la experiencia

Aunque la situación actual tiene numerosos aspectos inéditos, es evidente que no es la primera vez que el anuncio cristiano tiene este tipo de desafíos. Como remarca Michel Fédou, los cristianos “han sido sin cesar confrontados con otras formas de vida, con otras creencias, con otras doctrinas y [...] estas confrontaciones han contribuido a la génesis y al progreso de la cristología”.¹² Sin remontarse hasta el *kairós*, evidentemente determinante, del encuentro entre la fe cristiana y la cultura helenística en los primeros siglos del cristianismo, el acontecimiento de la aparición del islam, a partir del siglo VII, es sin dudas también determinante y quizá incluso más próximo a nosotros, si tenemos en cuenta el contexto actual. Esta aparición y la inserción de comunidades cristianas muy vivas en el seno del imperio musulmán plantearon un verdadero desafío para las Iglesias orientales de ese tiempo. Este multi-culturalismo y esta pluralidad religiosa cuestionaron la simple auto-invocación de las autoridades que se decían reveladas, y tuvieron que responder a la cuestión del “criterio de la verdadera religión”, para hablar según la época. Aún si la

¹¹ Ibid. 7

¹² Op. Cit. M. FÉDOU, 21

perspectiva era todavía netamente “exclusivista” (a saber, que no puede existir más que una sola religión verdadera), su criterio debía necesariamente sobrepasar las claves confesionales. Este criterio debía ser compartido por todos y terminó siendo infinitamente simple: la fe y la religión son actos humanos. Desde aquí, la estructura misma del ser humano y su capacidad de libertad y de conocimiento constituyeron una especie de árbitro a partir del cual las proposiciones religiosas debían ser examinadas, so pena de ser ilegítimas por carecer de sentido.

A la razón humana como capacidad de conocimiento y de verdad, se le dio, por lo tanto, una dimensión verdaderamente crítica y universalmente válida. En un intercambio epistolar de aquella época, muy probablemente ficticio, se supone que un musulmán escribe lo siguiente a su interlocutor cristiano: “Debemos –quiera Dios que te encuentres mejor–, ponernos el uno frente al otro delante de un árbitro justo, ya que hemos acordado para ti una entera libertad y hemos dado libre curso a tu pluma, que, en su sentencia y en su determinación, se pronuncie según la equidad y la justicia, que no quiera nada más que la verdad, y que no se deje dominar por la pasión. Este árbitro es la razón”.¹³ Pero, más todavía, la legitimidad de una proposición religiosa debía confrontarse con la profundidad misma de una experiencia humana, en sus aspiraciones más generales y universales. Théodor Abú Qurra (750-829), autor cristiano ligado a la controversia con el islam, escribe:

Cada uno de nosotros desea vivir para siempre y no morir. Cada uno de nosotros desea un cuerpo que no puede ser tocado por la enfermedad, por las heridas, por el cambio o por la corrupción [...]. Cada uno de nosotros desea tener un conocimiento perfecto, es decir, pleno conocimiento del bien y del mal, de lo permitido y de lo prohibido, y así seguir correctamente y sin error. Cada uno de nosotros desea ser capaz de repeler todo mal y de no debilitarse en la realización de lo que es bueno, justo y recto. Cada uno de nosotros desea una riqueza siempre renovada que se pueda distribuir a todos. Cada uno de nosotros desea ser misericordioso y dulce, puro, bueno y justo y, en el culmen de toda virtud, amar a cada uno y ser amado por todos. Cada uno de nosotros desea vivir en la felicidad incesante e incommensurable.”¹⁴

¹³ G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mún. Les épîtres de'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, Paris, ed. Nouvelles Editions Latines, 1985, H 5, 33. El editor-traductor apoya la tesis del intercambio epistolar, pero sostiene una posición muy aislada entre los comentaristas.

¹⁴ J. LAMOREAUX (trad.), *Theodore Abû Qurrah*, ed. Brigham Young University Press, coll. Library of the Christian East 1, Provo, 2005, D 236, 16

Théodore no duda en hacer de estas aspiraciones universales, en conformidad con la proposición religiosa, el criterio fundamental de la “verdadera religión”. En este sentido, y a veces sin darse cuenta, invita, como otros autores, a distinguir entre el carácter objetivo de una proposición religiosa y el fundamento subjetivo y la experiencia en el seno de la cual se la puede recibir: el discernimiento humano de la legitimidad de la proposición como de la experiencia hace entrar estos dos aspectos en un círculo hermenéutico. La verdad de una proposición religiosa tiene una correspondencia, siempre en tensión.

Más recientemente, a partir de principios del siglo XX, esta distinción, pasando progresivamente a la única cuestión de la salvación de aquellos que no profesan la fe cristiana, partiendo de la reflexión de los Padres,¹⁵ pero también del alargamiento misionero, permitió el surgimiento de una cuestión verdadera, desde el corazón de lo que llamamos la teología de las religiones y la teología de las culturas. A saber: ¿las religiones y las culturas juegan un rol positivo en el designio divino de la salvación? Y por lo tanto, desde el punto de vista de la confesión de fe cristiana, ¿tienen una relación positiva con el misterio mismo de Jesús, único mediador entre Dios y los hombres? Esta pregunta implica pensar la relación que puede tener la obra de Cristo, actualizada por el Espíritu, y la experiencia profunda de todo ser humano. Cuestiona el precepto misionero del cual la Iglesia sabe que es responsable: “¿La misión hacia los no cristianos es aún actual? ¿No es reemplazada por el diálogo interreligioso? ¿La promoción humana no es un objetivo más que suficiente? ¿El respeto de la consciencia y de la libertad no excluye toda propuesta de conversión? ¿No podemos salvarnos sin importar en qué religión? Entonces, ¿por qué la misión?”,¹⁶ se interroga Juan Pablo II.

Revelación y deseo humano

Pretender resumir las diferentes propuestas que se desarrollaron notablemente después del Concilio Vaticano II (entre inclusivismo, exclusivismo y posición media), no tiene aquí mayor interés. Por una parte, parece que eso ya fue hecho de manera sintética y reciente.¹⁷ Por otra, porque estamos muy seguros de la necesidad de abrir la cuestión precisa del diálogo interreligioso, seguros del desafío del ateísmo (cosa ya hecha) pero también del indiferentismo y de todas las manifestaciones culturales, si queremos verdaderamente

¹⁵ Pensamos especialmente en los aportes de Justino de Roma y de Clemente de Alejandría.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (7.12.1992), 4

¹⁷ Cf. M. FEDOU, *La médiation du salut: le Christ en question?*, Chemins de Dialogue 51 (junio 2018), 65-74

tratar el tema de la gracia universal de Cristo. En algún sentido, también estos fenómenos tienen un valor religioso en el contexto actual, así como lo ha hecho notar Paul Tillich con su concepto de “cuasi-religiones secularizadas”:

Mi tesis principal, en esta mirada de conjunto de la situación del mundo y de su dominio, es que el encuentro con estas cuasi-religiones [seculares] es hoy en día decisiva. Además del encuentro entre ellas y las luchas entre ellas, el encuentro de las cuasi-religiones con las religiones en sentido tradicional de la palabra, sean ellas teístas o no teístas. Las cuasi-religiones surgen siempre ahí donde, bajo la influencia de la técnica, de la ciencia y del comercio, lo lleva lo secular, y donde las viejas tradiciones religiosas son dejadas de lado y vistas como vacías de contenido. Entonces, desde el seno mismo de lo secular, que tiene sin embargo su propio fundamento, se elevan nuevos absolutos y pretensiones de absoluto.¹⁸

La experiencia de la Epifanía, contada por el Evangelio según san Mateo (Mt 2, 1-12), puede ser una fuente teológica frente a estas preguntas. Se puede notar, simplemente, la convergencia del lugar de origen de los magos de Oriente (*magoi apo antolôn*) y el lugar de aparición de la estrella, también Oriente (*ton aстера en tè anatolè*). Esta convergencia indica que este astro nunca antes aparecido nació en el corazón mismo del conocimiento y de la experiencia de estos misteriosos magos, representantes de las naciones. Los ha hecho desplazarse hacia el pueblo de la promesa y, en su seno, hacia el Niño. Desde el corazón mismo de toda experiencia humana, nace por lo tanto, un deseo de lo absoluto, aunque ambiguo. Pero sea cual sea la posición que se pueda tomar sobre esto, la realidad es aquí puesta en relación con algo concreto, el Niño-Cristo, que toma así un valor universal a la misma altura que el deseo característico del ser humano. Cristo, sin estar al final de una cadena lógica, es “inesperado”, en el sentido de lo que sigue: para encontrarlo se debe sobrepasar la experiencia sin saber demasiado adonde se va. Pero Él no es extraño a este poderoso esfuerzo del deseo, todo el tiempo contrariado por la muerte y el mal y, sin embargo, en el origen de toda religión y de toda cultura: nos hace entrar en la esperanza, en el sentido teológico del término. Como muestra Walter Kasper basándose en la reflexión de Wolfhart Pannenberg: “Si la fe no tiene apoyo en el carácter problemático de la existencia humana, se vuelve irracional y

¹⁸ P. TILlich, *La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde*, (conferencia dada en Tubinga el 9 de diciembre de 1963), en J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troelsth*, Paris, ed. Cerf, coll. Cogitatio Fidei 227, 2003, 707-708

autoritaria”.¹⁹ Dicho de otro modo, no puede pretender la universalidad y se vuelve una simple tentación de absoluto, como tantas otras.

Aquí es necesario seguir una línea particularmente delicada. Por un lado, se trata de evitar el reproche (justificado) que Karl Barth formulaba en contra de una cierta “teología natural”: como escribe Walter Kasper sobre esto, “la naturaleza, la razón, la historia y la religiosidad natural” pueden volverse “el cuadro y el criterio de la fe, y el cristianismo pasaría a ser un simple caso particular del humano neutro y universal [...]”.²⁰ En este marco, agrega: “la religión es una construcción obstinada del hombre, su tentativa orgullosa de emparentarse a sí mismo con Dios y, así, de construirlo a su imagen y semejanza”.²¹ Pero se trata, por otra parte, de no relegar a las tinieblas las manifestaciones del deseo religioso que aparece en toda realización histórica humana. Siempre según Walter Kasper, “la relación de la fe (*analogia fidei*) presupone por sí misma una relación de la creación (*analogia entis*). Ésta no es un marco autónomo, preestablecido antes de la revelación, del cual la revelación sería un caso particular en el interior de una generalidad preestablecida; es antes que nada el presupuesto de la revelación, donde ésta se exige ella misma para su posibilidad”.²² Su relación permite, como llamaba la atención Henri Bouillard, dar a la palabra “Dios”, a quien aceptamos o rechazamos, un cierto sentido para la conciencia humana,²³ pero también manifestar cómo la Revelación viene delante de la aspiración misma de esa conciencia.

El “símbolo” del Verbo encarnado y de la obra de su Espíritu

El hecho mismo de la Encarnación de Cristo permite seguir esta línea. Es el *Dios que viene* y que, manifestándose, viene delante del ser humano de una manera imposible de imaginar. En este sentido, el acto de la Cruz y el hecho de la Resurrección constituyen una epifanía de Dios que viene a purificar, movilizar y también a reducir a la nada todo esfuerzo religioso o cuasi-religioso en cuanto a su pretensión de absoluto. Este amor –porque de eso se trata– no puede ser encerrado en ninguna representación icónica, conceptual o legal. Conlleva una negación de toda afirmación simplemente absoluta del deseo humano, por la negación misma de un poder divino que no sería más que la proyección de un fantasma humano.

¹⁹ W. KASPER, *Le Dieu des Chétiens*, Paris, ed. Coll. Cogitare Fidei 128, 1985, 104

²⁰ *Ibid.* 99

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Cf. H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, Paris, ed. Poche, coll. Foi Vivante, 1967, 54

Pero Cristo también es el *hijo del Hombre*: la inconmensurabilidad de la vida divina se comunica en Él a través de la vida y de la carne de un ser humano, hecho sacramento del don divino. En este sentido, la novedad total del don del Dios-Amor se une, por la carne, a toda experiencia humana y le da, en este punto de la historia que es Jesús de Nazaret, un carácter propiamente universal. La Cruz y la Resurrección son el punto nodal donde la eternidad del amor divino se deja ver y vivir a través de la carne de Cristo. El orden sacramental entero aparece como la obra por la cual el Espíritu de Pentecostés permite al don de Dios, mediado por el cuerpo del Verbo encarnado, unirse a toda experiencia humana, en lo que trae de deseo de vida, de perennidad y sobre todo, de amor. La Encarnación y lo que conlleva, el misterio pascual, indican un vínculo muy particular entre la fe y la experiencia humana. “Se sigue que no podemos describir la relación entre la fe y la experiencia más que como una relación de correlación crítica”,²⁴ escribe Walter Kasper. Se trata de tener a la vez la discontinuidad del acontecimiento inesperado de la gracia en Jesucristo y su coherencia profunda con el deseo humano con todas sus ambigüedades, sus límites y sus estancamientos: el orden sacramental introduce una relación de símbolo, de puesta en común en la relación de significación y de críticas mutuas de estas dos dimensiones.

El campo del anuncio

En este punto, como remarcaba Albert Peyriguère, el anuncio y la misión toman otra dimensión:

En el fondo, el sujeto no es, ni más ni menos, que Cristo delante de los no-cristianos y los no-cristianos delante de Cristo. Hay que mostrar cómo son, por la Encarnación, los hermanos de Cristo en la carne, cómo este parentesco carnal con Cristo no es puramente estático sino que trabaja en ellos como un verdadero dinamismo para acercarlos a la paternidad espiritual que es la gracia santificante. Y siendo hermanos de Cristo, son también nuestros hermanos.²⁵

²⁴ Op. Cit. W. KASPER, 129

²⁵ A. PEYRIGUÈRE, *Laissez-vous saisir par le Christ*, Paris, Centurion, 1963, 157

Podemos agregar que esto es una verdadera misión interior para el cristiano mismo. El dinamismo de la gracia que va delante de toda experiencia humana, por la carne crucificada y resucitada de Cristo, es el de la asociación de todo ser humano con Cristo y con su obra:²⁶

Ya que Cristo ha muerto por todos y que la vocación del hombre es realmente única (a saber, divina), debemos sostener que el Espíritu Santo ofrece a todos, de una manera que Dios conoce, la posibilidad de ser asociado al misterio pascual.²⁷

El anuncio de la gracia universal es para el cristiano, primero y antes que nada, una manera de ser, a partir de toda su experiencia consciente y humilde, delante de la grandeza de la obra de Cristo, como un revelador de esta obra en la experiencia de aquellos que se encuentran y que lo reciben con hospitalidad. Para ello, debe tomar en serio la experiencia cultural y religiosa del otro: como una suerte de nuevo anuncio que lo purifica y lo eleva. Es lo que muestra el punzante testimonio de Louis Massignon:

Es verdad que soy creyente, profundamente cristiano, católico. Pero no es menos verdad que, si me he vuelto creyente hace treinta años, después de cinco años de incredulidad, se lo debo a los amigos musulmanes de Bagdad, los Alûssi. Es en árabe como ellos le han hablado de mí a Dios, rezando, y a mí de Dios. Y es en árabe como he pensado y vivido mi conversión [...]. De ahí el reconocimiento profundo que le guardo al islam.²⁸

Se sigue de aquí que el anuncio cristiano, en lo que hace a la originalidad que tiene, no puede evitar tres preguntas que la ligan profundamente con la experiencia humana: ¿la cuestión de la posibilidad de Dios es pertinente y tiene sentido en la construcción de la felicidad humana? Si la respuesta es sí, esta posibilidad ¿es creíble? Y si aún la respuesta es sí, ¿cuál es? Es así como se puede abrir el gran campo del diálogo universal de la originalidad cristiana con la indiferencia, el ateísmo y las otras experiencias religiosas. Y es en este

²⁶ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, III, q.8, a.3

²⁷ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 5

²⁸ L. MASSIGNON, *carta del 26.2.1938 a Noureddine Beyhum*, en J. Keryell (ed.), *La nouvelle hospitalité*, Paris, éd. Nouvelle Cité, 1987, 53-54. Se puede pensar aquí también en la conversión de Ernest Psichari, nieto de Renan, en circunstancias semejantes.

encuentro donde ella toma más y más consciencia de su originalidad, sin esquivar ninguna de las preguntas planteadas a su credibilidad.

Misión y catequesis como radiación eucarística

Lo que venimos diciendo señala la evidencia de que, un anuncio *realmente* cristiano, no puede darse sin una puesta en obra concreta de lo que implica el hecho de que Dios se revela en el corazón mismo de la experiencia humana. La Revelación nos habla de un Dios “que no se puede ver” y que, dado que es un misterio de amor en sí mismo (cf. I Jn 4, 8), se comunica *hasta el fondo* sin retener nada para sí mismo. Se despoja para poder hacerse como su criatura. En este sentido, un anuncio, para ser de Cristo, no puede estar separado del misterio de la caridad divina y de todo lo que implica en cuanto a la experiencia humana: un don sin reservas para el “retorno de la inversión”. Se puede decir que toda misión es Eucaristía en el sentido de que la Eucaristía, en cuanto proclamación del verdadero rostro de Dios en Cristo, da a gustar y a vivir el don concretamente. Este amor eterno, sin devolución sobre sí mismo, únicamente preocupado en dar la vida, es el que puede encontrar la experiencia humana y tomarla en su drama más íntimo: el mal, el sufrimiento y la muerte, y las mayores objeciones a su existencia.²⁹ La experiencia cristiana está llamada a revelar este Dios comprometido. Bajo esta luz, se puede decir que la especificidad de la fe cristiana no es jamás excluir sino hacer alianza con todo lo que el ser humano trae de aspiración, de interrogación y de drama. La catequesis no puede evitar estas cuestiones, aún con los niños, si quiere realmente ser la oferta de una experiencia cristiana y si quiere mostrar el sentido concreto de Dios y de su iniciativa.

En este sentido, la pluralidad religiosa actual, bien lejos de ser un inconveniente, puede ser una nueva oportunidad. Una catequesis de conservación, donde las verdaderas preguntas existenciales y el impacto que la iniciativa divina puede tener sobre ellas no son realmente abordadas, se vuelve insignificante. En cambio, la pluralidad religiosa nos obliga a no contentarnos con abordar el Evangelio como un conjunto de valores o a considerar algunas imágenes de Dios como evidentes. Nos invita, de manera vital, a volver a sumergirse en lo que constituye la experiencia humana y a considerar cómo el Dios de Jesucristo viene a ella y a se agarra de ella. Un niño, un joven, desde ahí, debe estar siempre a la escucha de su experiencia y de la de los otros para que la fe que recibió no se vuelva nunca insignificante. Uno de los lugares donde

²⁹ Cf. ST, I, q.2, a.3, obj.1

mayormente la catequesis cristiana debe saldar cuentas con esta actitud fundamental y con la pluralidad religiosa, es muy ciertamente la Enseñanza Católica. Abierta a todos y, por lo tanto, marcada por una pluralidad religiosa y cultura muy grande,³⁰ la Enseñanza Católica debe tomar parte catequéticamente en su contexto. Incluso si no siempre es fácil, y si a veces se la esquiva, esta proposición en la que también participan los no cristianos –a veces en su mayoría–, tiene una sola forma de ser de Cristo. Desde la catequesis, se trata de ofrecer, de manera eucarística, es decir, gratuita, el *proprium* cristiano de Dios que se revela y viene a habitar, por amor, en el fondo de la experiencia humana. Esta ofrenda, como bien lo muestran los ejemplos, tiene el efecto del báculo de Moisés en las aguas de Meribá (Ex 17, 6): da lugar a la experiencia de niños y jóvenes, en cuanto que se unen a la experiencia de Cristo; ya sea que estos jóvenes, evidentemente diversos, sean de confesión cristiana o de otra confesión o estén marcados por el indiferentismo. Una pregunta, una preocupación profunda, un “*ultimate concern*”, para hablar con Paul Tillich, aparece y recibe su significación. Puede salir a la luz después de haber sido enterrada y así se podrá instaurar un verdadero “diálogo” entre los jóvenes y también entre los catequistas. Con esta “puesta al día” no sería raro que el cristiano, a manera de “fruto”, reciba como recompensa no sólo preguntas sino también convicciones que le manifestarán aspectos a veces ignorados en el discurso homilético habitual: en todo caso, dejando de vivir su relación con Dios bajo el modo de la evidencia dormida, tendrá la posibilidad de verificar la legitimidad de su visión y de su representación ante los ojos de Dios tal como es y como se revela a los ojos de consciencia humana.

Conclusión

El anuncio de la gracia universal de Cristo que se concibe en un contexto catequístico, consiste en dejar resonar, en el fondo de nuestra experiencia, la inmensidad inconmensurable del don divino que viene a tomarnos desde lo hondo de nuestra carne. La Encarnación exige tener juntos a la vez esta grandeza y este abajamiento, el carácter inefable del amor divino y el encuentro de su ofrenda con el deseo que sin aquél corre el riesgo de perder su dirección y terminar volviéndose contra sí mismo. La gracia de Cristo, es decir el llamado universal que el Espíritu da al cuerpo muerto y resucitado de Cristo, el Verbo encarnado, concierne a cada ser humano y viene a su encuentro desde el fondo de su deseo de absoluto. Como resonancia de la Revelación, el acto del

³⁰ En algunas regiones (como Marseille) encontramos establecimientos católicos donde los alumnos son casi 100% musulmanes.

anuncio viene a despertar el deseo del cual dan testimonio todas las culturas y todas las religiones. Pero ninguna de estas culturas y ninguna de estas religiones, aún si se consideran cristianas, puede pretender englobar la ofrenda de la vida divina dada en Cristo. La fe cristiana, y su manifestación religiosa, lleva su nombre y, como tal, la misión. Desde allí, no puede son mirar con seriedad toda experiencia y rastrear, por así decirlo, la *aspiración divina* que podemos acordar en reconocer como motor de la historia. En este sentido, desde el fondo mismo de su originalidad, la fe cristiana reconoce el valor del deseo humano de plenitud y ve en él la marca de la Revelación: la misión resultante se esfuerza por destruir toda absolutización de este deseo, incluso cuando se llama a sí mismo cristiano, para que su precariedad se pueda abrir cada vez más al “siempre mayor” y al más allá divino ofrecido en el Verbo encarnado.³¹ El anuncio no tiene sentido más que con esta seriedad donde el cristiano, como Pedro, puede ver en todos los “Cornelios” una marca in-atendida del Espíritu de Cristo, marca que lo vuelve un Cornelio llamado a una conversión “siempre mayor” al Dios de la Revelación. A este precio será sin duda un “catequista”.

Traducción: Ignacio Díaz

³¹ Cf. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, en *Recherches de Science Religieuse*, 2008/4 (96), 595