

Iglesia, cultura y catequesis: imaginar el futuro real

René Camilleri

Estamos intentando imaginar el futuro real mientras debatimos sobre la Iglesia, la cultura y la catequesis. Esto me remite a uno de los primeros encarnizados debates sobre lo que es el cristianismo, un debate entre Celso, un filósofo del siglo II, y Orígenes. Celso había lanzado uno de los primeros ataques razonados contra el cristianismo, afirmando que los cristianos se habían aislado de la antigua sabiduría de la filosofía¹.

Este fue un encuentro muy temprano entre la teología cristiana y la filosofía pagana, y se concernía principalmente a la cuestión de qué forma de vida conduce realmente a la sabiduría y al florecimiento humano, si la seguida por los filósofos paganos o por los cristianos. Me parece especialmente apropiado situar nuestro debate sobre la Iglesia, la cultura y la catequesis en este contexto más amplio de la búsqueda de esa forma de vida que conduce a la sabiduría y a la plenitud. La gente, en su vida cotidiana y en sus compromisos, busca sobre todo la plenitud, la felicidad.

Está claro que el gran reto del cristianismo actual es cómo llegar a las muchas personas que buscan a Dios pero no acuden a la iglesia.

1 Cf. M. Sherwin, "The Third Millennium and the Philosophical Life. Ou, 'Celsus, ne désespère pas'", en T. Lee Smith, *Faith and Reason: the Notre Dame Symposium 1999*, St. Augustine's Press, South Bend, IN 2001.

Muchos de los que están en nuestros bancos el domingo son creyentes relativamente nuevos en la fe y seguramente formados en una tradición que no está necesariamente inspirada en la fe cristiana. El viejo cristianismo ha desaparecido y estamos llamados a imaginar un futuro diferente para la fe. Muchos han conseguido construir un mundo con sentido que no se preocupa en absoluto de las cuestiones de lo divino. Lo secular lo toca todo. No sólo hace posible la incredulidad, sino que también cambia la creencia. El estado mental en el que vivimos, pensamos, escribimos, discutimos y creemos tiene un impacto no sólo en la forma en que vivimos nuestra fe, sino también en el contenido mismo de nuestra creencia. ¿Podríamos imaginar un mapa existencial de nuestra era secular que nos ayudara a situarnos y nos diera una idea de dónde estamos²? Creo que no es exagerado decir que el mensaje que hemos intentado vender a veces se ha distorsionado, y mucha gente hoy en día ya no ve en el cristianismo una fuente de enseñanza moral del bien. Puede que la gente siga teniendo hambre de Dios, pero hay una tendencia creciente a pasar de la Iglesia. Cuanto más entra en conflicto la religión con la autonomía personal, más se siente la gente excluida de la iglesia. Era habitual lamentar el giro posmoderno. Pero muchos ven la fluidez de la identidad contemporánea como algo liberador.

En este contexto cultural, el gran reto de la catequesis es desarrollar nuevas pedagogías de la fe, nuevas formas de enseñar el camino del bien. La búsqueda del bien no es en primer lugar una cuestión de reglas y mandamientos. Va mucho más allá si reconocemos de verdad que los deseos más profundos arraigados en nuestra naturaleza siguen siendo la búsqueda del bien, de lo bello y de lo verdadero. Hay una visión más antigua que debemos redescubrir, que consideraba que ser bueno era ante todo un camino hacia Dios y la felicidad.

Cuando hablamos del futuro de la fe, no conviene ser pesimista. El sentimiento apocalíptico aflora con frecuencia y la sensación de inestabilidad domina a veces más que en otras ocasiones. Son

2 J. K. A. Smith, *How (Not) to be Secular: Reading Charles Taylor*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2014, 2.

hechos que no pueden minimizarse mientras nos esforzamos por asumir el anuncio que constituye nuestra misión como comunidad de creyentes. Paul Lakeland señala que “cuando reflexionamos sobre si la fe tiene futuro, debemos preguntarnos si tenemos fe en el futuro³”. Vivimos en una época en la que, contra todo pronóstico, nuestros estilos de vida dominantes ya no favorecen una teología centralizada de la Iglesia, una visión autocrática del orden eclesialístico y una teología deductiva.

En la llamada cuarta revolución industrial, asistimos a la aparición de formas de vida totalmente nuevas. De manera sutil y explícita, la tecnología está cambiando lo que significa ser humano⁴. Las tres revoluciones industriales anteriores han traído consigo grandes cambios y oportunidades para la sociedad, pero la transformación actual es única en el sentido de que está cambiando fundamentalmente incluso nuestras identidades humanas.

La Iglesia vive en una identidad descentrada de las narrativas culturales europeas. La pregunta es: ¿cómo podemos recuperar las voces proféticas de las Escrituras en una época tan dinámica, incluso paradójica, para la Iglesia y el mundo? Si se lee nuestra situación como creyentes cristianos hoy desde una perspectiva bíblica y se intenta localizar dónde estamos existencialmente, la metáfora del “exilio” sería la más apropiada. En su libro *Brève apologie d'un moment catholique*, Jean-Luc Marion habla del estatus de *outsider* de los cristianos en la sociedad⁵. En 2013, Jonathan Sacks (rabino jefe de Londres) habló de “minorías creativas”. “Las minorías verdaderamente creativas luchan las batallas del mañana, no las batallas del pasado”, escribió. Captó el sentimiento de quienes fueron llevados cautivos a Babilonia hace veintiséis siglos, lo comparó con el sentimiento que domina a nuestras iglesias que viven y prosperan en una cultura secularizada y, en la línea de los profetas del Antiguo Testamento, dio voz a una esperanza⁶.

3 P. Lakeland, “Does Faith have a Future?”, *Cross Currents* 49/1 (1999) 63-71.

4 K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Portfolio, London 2017, vii.

5 J.-L. Marion, *Brève apologie d'un moment catholique*, Grasset, Paris 2017.

6 J. Sacks, “On Creative Minorities”, *First Things* 239 (2014) 33-39.

Veo un claro paralelismo entre aquello contra lo que estamos luchando hoy y la labor pionera de educación nacional emprendida por Esdras y Nehemías en la narración bíblica, que permitió a Israel regresar a su patria tras el exilio. La esperanza que alimenta hoy nuestra fe no es un anhelo nostálgico, sino el reconocimiento de que nuestras comunidades vivas pueden ser minorías creativas, oasis llenos de recursos en una civilización que sigue sedienta de Dios. Sólo la esperanza puede sostener a una minoría en el exilio. La carta de Jeremías a los exiliados de Babilonia afirma que es posible sobrevivir en el exilio con la propia identidad intacta, con el propio apetito por la vida intacto, al tiempo que se contribuye a la sociedad en su conjunto y se reza a Dios en su nombre (Jr 29,5-7). Proféticamente, debemos seguir adelante y volver “a casa” después del exilio, como se ilustra en los libros de Esdras y Nehemías, que lloraron ante las ruinas de Jerusalén pero trabajaron duro para sacar al pueblo de Dios de su estancamiento y llevarlo a la esperanza profética.

En *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco habla de la catequesis en el contexto de la evangelización y de una comprensión más profunda del kerygma. Tras afirmar anteriormente en el documento que “una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia” (EG 35), leemos más adelante: “Toda formación cristiana es ante todo la profundización del kerygma que se va haciendo carne cada vez más y mejor, que nunca deja de iluminar la tarea catequística” (EG 165).

Lo que parece más evidente en lo que dice sobre la catequesis es el “estilo misionero”, subrayando los elementos que hoy son más necesarios: debe expresar el amor salvífico de Dios que precede a cualquier obligación moral y religiosa por nuestra parte; no debe imponer la verdad sino apelar a la libertad; debe estar marcado por la alegría, el ánimo, la vivacidad y un equilibrio armonioso que no reduzca la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas. Anunciar a Cristo significa mostrar que creer en Él y seguirle no sólo es algo justo y verdadero, sino también algo hermoso. Estamos llamados a ser “alegres mensajeros de propuestas superadoras, custodios del bien y la belleza que resplandecen en una vida fiel al Evangelio” (EG 168).

El recorrido del cristianismo como vehículo de la Buena Noticia en la historia pasó por varias etapas, desde la catequesis de los Padres de la Iglesia, que desafiaba directamente a la cultura dominante del Imperio Romano, hasta una teología de altos vuelos que hacía la fe cada vez menos accesible a la gente corriente. En el *Diario de un cura rural*, de 1936⁷, el joven sacerdote recién instalado en la parroquia de un aislado pueblo francés identifica al enemigo de su vocación: el aburrimiento, que se instala sobre todo “como el polvo”. “Me pregunto si el hombre ha conocido alguna vez este contagio, esta lepra del aburrimiento: una desesperación abortada, una forma vergonzosa de desesperación en cierto modo como la fermentación de un cristianismo en descomposición”. Este texto fue escrito en 1936, por lo que el aburrimiento no es un invento del siglo XXI.

Casi sesenta años después, en 1993, John McNamee, en su *Diary of a City Priest*⁸, relata un año en la vida de un pastor de iglesia en uno de los guetos más peligrosos de Norteamérica. Es un diario de marginalidad donde la fe es imposible, donde es especial la fiesta de Tomás el Escéptico, “el discípulo al que le costó tanto creer toda la historia imposible de la Resurrección⁹”. Con Graham Green, el sacerdote de este artículo cree que la duda es más humana que la fe, y que una Iglesia que dudara más de sí misma sería más humana¹⁰.

Estos dos relatos, uno que hace hincapié en el aburrimiento, el otro en la dificultad de creer, preparan el terreno para intentar imaginar el futuro real y leer de forma inteligible nuestras diversas y complejas situaciones. Al tiempo que reconocemos el declive de la fe cristiana a nuestro alrededor, seguimos preguntándonos por qué las sociedades occidentales, antaño predominantemente cristianas, se han vuelto tan seculares. Cuestionando el papel de la fe –qué nos hace creer, qué nos hace dejar de creer y qué nos aporta la creencia–, el autor Alec Ryrie sostiene que “la historia convencional es que los filósofos ata-

7 G. Bernanos, *Diario de un cura rural*, Encuentro, Madrid 2009.

8 J. P. McNamee, *Diary of a City Priest*, Sheed & Ward, Wisconsin 1993.

9 McNamee, *Diary of a City Priest*, 135.

10 J. D. Caputo, *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Post-Modernism for the Church*, Grand Rapids, MI 2007, 118.

caron la religión y por eso la gente dejó de creer¹¹". Incluso se ha convertido en un lugar común culpar a la cultura secular del declive de la fe. Durante mucho tiempo, fe y cultura fueron identificables hasta el punto de que la transmisión de la fe se reducía a la transmisión de ciertos valores. Pero, ¿puede reducirse la fe a un mero conjunto de valores? ¿No nos equivocamos al identificar la fe con un marco cultural específico, occidental, en la medida en que la erosión de ciertos valores significó simplemente la descristianización de las sociedades europeas, tanto desde el punto de vista religioso como cultural? ¿Podemos replantearnos ahora la transmisión de la fe en términos que no se traduzcan estrictamente en un marco cultural?

Nuestra fe religiosa no puede encerrarse en una visión del pasado. Una vez más, Paul Lakeland distingue entre "la fe viva de los muertos" y "la fe muerta de los vivos¹²". A menudo estamos lastrados por viejas hipótesis, recuerdos que limitan nuestros horizontes, y por eso no somos libres para ver a Dios venir hacia nosotros desde el futuro. ¿Qué espera hoy la gente de la religión? Para muchos, la religión tiene que ver con la experiencia personal más que con la doctrina. La gente puede estar más interesada en Dios que en la Iglesia. Y esto plantea serios interrogantes sobre nuestra percepción de una Europa secularizada.

Al imaginar el futuro real para nosotros y para las nuevas generaciones de cristianos, soñamos con una vuelta a casa. Entre la realidad y el sueño, debemos aceptar lo que somos y reconocer la energía, el espíritu, la perspectiva que la fe en el Dios vivo todavía puede dar, sea cual sea nuestra lectura de los tiempos y del estado en que nos encontramos. Avery Dulles escribió una vez: "El catolicismo posee un patrimonio intelectual, cultural, místico y espiritual incomparable. ¿Por qué entonces parece tan estancado, tan falto de confianza en sí mismo, de entusiasmo y de propósito? ¿Qué se puede hacer para movilizar el potencial religioso de su tradición?¹³"

11 A. Ryrie, *Unbelievers. An Emotional History of Doubt*, William Collins, Dublin 2021, 4.

12 Lakeland, "Does Faith have a Future?", 63-71.

13 A. Dulles, *A Church to Believe In: Discipleship and the Dynamics of Freedom*, Crossroad Books, New York 1992, 3.

En los continuos debates y contrarréplicas sobre prácticamente todo lo que concierne a la vida y misión de la Iglesia hoy en día, existe una sensación de estancamiento en nuestra comprensión de lo que el cristianismo debería representar en la actualidad. Gran parte de este *impasse* actual parece residir en la memoria y la imaginación, en el conflicto entre el pasado y el futuro. Considerar el regreso del exilio como una vuelta al marco cultural que constituyó la base de las sociedades europeas ha colocado a la Iglesia junto a diversos movimientos populistas y a la derecha conservadora que considera la identidad cristiana en términos de cultura más que de fe. Recientemente ha sido interesante leer *Sumisión*, de Michel Houellebecq¹⁴, que puede hacernos soñar que suena el toque de difuntos del laicismo cuando se aplica la ley islámica y la vida toma un nuevo rumbo.

El erudito y crítico Jacques Barzun señaló que “la palabra cultura se ha utilizado ahora con tantos significados diferentes que su uso crea confusión en el lector informado¹⁵”. Para él, cultura significa “las cosas tradicionales de la mente y el alma, los intereses y habilidades adquiridos a través de la reflexión; en resumen, el esfuerzo que solía llamarse cultura - la cultura del yo. Su significado original, por vía de la metáfora, se basa en la agricultura: la labranza de la tierra, la plantación de semillas y la cosecha de cosas nutritivas¹⁶”. La filosofía humanista, en su origen, cultivó la idea de una cultura naturalmente abierta a la trascendencia. Pero esto no duró mucho. La experiencia de la interrupción en el contexto moderno subrayó la discontinuidad, no la continuidad, entre la tradición y el contexto moderno.

El cambio de contexto ha provocado sin duda una crisis de fe y la cultura secular moderna resultante ha planteado grandes desafíos a la teología y a la Iglesia. No entraré en los acalorados debates teológicos del siglo XX a este respecto, sino que me centraré en la postura de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, que supera las tendencias dualistas del pasado y reconoce que “la Iglesia tiene en todo momento la responsabilidad de leer los signos de los tiempos e interpretarlos

14 M. Houellebecq, *Sumisión*, Anagrama, Barcelona 2015.

15 J. Barzun, *The Culture We Deserve*, Wesleyan University Press, Connecticut 1989, 3.

16 Barzun, *The Culture We Deserve*, 3.

a la luz del Evangelio, de conocer y comprender las aspiraciones, los deseos y los rasgos a menudo dramáticos del mundo en que vivimos” (GS 4). El método elegido en la *Gaudium et Spes* fue el de leer los tiempos y responder sobre todo a través de un diálogo respetuoso con el otro. Hoy, *Fratelli tutti* puede considerarse como el estado de ánimo en el que todos estamos llamados a pensar y actuar.

En las crisis culturales e intelectuales que siguieron al Concilio, abundaron las dicotomías y la fe se presentó a menudo como contracultural. La visión cristiana no puede verse como autónoma, es decir, como una estructura global de sentido que en casi todos los aspectos rompe con las actitudes, estrategias y hábitos de la cultura contemporánea. Esto desalienta, en lugar de reforzar la apertura de la fe a la cultura y viceversa. De hecho, la ruptura entre el Evangelio y la cultura fue descrita por el Papa Pablo VI como la tragedia de nuestra época. Desde la comprensión de la cultura en *Gaudium et Spes*, ha habido declaraciones clave sobre la cultura, en particular la exigencia de evangelizar las raíces de la cultura en *Evangelii Nuntiandi* (1975) y la experiencia del Areópago de Pablo en los Hechos de los Apóstoles tomada como marco básico para *Redemptoris Missio* (1990) por el Papa Juan Pablo II.

Aunque reconocemos una sorprendente apertura a la religión hoy en día, también reconocemos que la religión ha dejado de formar parte completamente la vida pública. Se ha perdido el elemento unificador de la cultura y nuestra visión de la realidad se ha fragmentado. La ausencia de una unidad definitoria nos da la sensación de estar perdidos en un universo inconexo. Esto ha provocado reacciones. Algunos recurren a movimientos religiosos o políticos reaccionarios o incluso sueñan con restaurar visiones religiosas del pasado. Pero esta nostalgia sólo da lugar a una huida del presente. También existe otra alternativa, un retorno a la interioridad. En un momento en que la unidad de nuestra cultura se ha fragmentado, nos vemos obligados, como Agustín, a reconstruirla desde dentro. Agustín, en cierta medida, compartía nuestra difícil situación de vivir en una época en la que los valores tradicionales se habían resquebrajado. En respuesta, desarrolló una forma notable de humanismo cristiano que fusionó los elementos de su cultura fragmentada en una nueva síntesis dentro

de la fe cristiana. También nosotros, como Agustín, estamos experimentando el colapso de la cultura como imperio que nos daba una identidad e integraba las distintas dimensiones de la existencia.

Pero, ¿es posible hoy esta síntesis? En su *Breve Apología* antes citada, Jean-Luc Marion sostiene que la situación en Occidente es tan grave que “hay que recurrir a todos los recursos y a todas las fuerzas, incluso católicas” para evitar la disolución total de la sociedad. De hecho, utiliza la crítica de Agustín a Roma como una República que no ha sabido encarnar la verdadera justicia, que requiere el culto al Dios verdadero. Al hablar de la necesidad de la interioridad de la religión, lo que se sugiere no es una forma de interioridad que aisle al individuo o al creyente cristiano de la cultura contemporánea. Eso sería un suicidio cultural. Se trata más bien de un retorno a la vida interior, a la tradición de los místicos, al lenguaje de los profetas, no sólo de los profetas bíblicos, sino también de las numerosas voces proféticas que han surgido a lo largo del tiempo. Lo esencial para la vida religiosa en una sociedad secular es que tenga su fuente en uno mismo y no se derive simplemente de hábitos heredados o de la presión social.

El vacío espiritual de nuestro tiempo, escribe Louis Dupre, es un síntoma de su pobreza religiosa, pero también presenta una oportunidad para profundizar en la propia vida religiosa. Los místicos también transmiten una sensación de vacío que apela a la falta de sentido religioso que muchos experimentan hoy en día. Leer los siglos de los tiempos significa no sólo explorar el paisaje de nuestro tiempo, sino también el de nuestro corazón¹⁷. Tras el impulso de la Ilustración, la cultura occidental pareció atravesar, metafóricamente, la parábola del hijo pródigo: abandonar la casa paterna en busca de libertad. Para muchos, no creer en Dios ofrecía libertad intelectual. Sin embargo, muchos se encontraron sin hogar, con una fuerte sensación de estar perdidos, “no situados”. Esto recuerda a Kierkegaard, que habla de un éxodo de nuestro hogar, ya que la fe es lucha y agonía, no el reposo de una certeza poseída.

17 B. Forte, *Fondements théologiques du dialogue dans le cadre des cultures marquées par l'incroyance et l'indifférence religieuse*, Conférence J. H. Walgrave, Louvain 2006.

Thomas Merton ha sido considerado por muchos como un erudito religioso, único por su valentía y tenacidad, que viajaba por el puente entre la modernidad y la posmodernidad, profundamente conectado pero crítico con su pasado pietista, optimista pero cauto ante la nueva era que se desplegaba ante sus ojos. Señaló que hoy ya no nos enfrentamos a las seducciones del ateísmo del siglo XIX, sino que nos sentimos tentados por una indiferencia secular ante la presencia de Dios. Escribe: “Mi tarea particular en mi Iglesia y en mi mundo ha sido la del explorador solitario que..... debe buscar de nuevo las profundidades existenciales de la fe en sus silencios, sus ambigüedades y en esas certezas que yacen más hondas que el fondo de la ansiedad. En esas profundidades no hay respuestas fáciles, ni soluciones prefabricadas para nada. Es una especie de vida submarina en la que la fe a veces se disfraza misteriosamente de duda, cuando en realidad hay que dudar y rechazar los sucedáneos convencionales y supersticiosos que han ocupado el lugar de la fe. Todos están obligados a buscar en la perplejidad honesta¹⁸”.

Para concluir, quisiera hacer mías las últimas palabras del *Diario de un cura rural*: “La gracia está en todas partes”. La fe se encuentra en las cosas pequeñas, en los lugares inesperados, en las personas improbables. Hacemos bien en mantener los ojos abiertos para ver las huellas de Dios en los caminos de tanta gente que todavía tiene sed de Dios”. En uno de sus sermones, John Henry Newman dijo de Dios: “Siempre está ahí, siempre susurrándonos, siempre haciéndonos señas. Pero su voz es demasiado baja, y el ruido del mundo es tan fuerte, y sus señales son tan secretas, y el mundo está tan inquieto, que es difícil determinar cuándo nos habla, y qué nos dice¹⁹”.

18 T. Merton, *Foi et violence*, Notre Dame, Paris 1968, 213.

19 J. H. Newman, *Sermones parroquiales 6*, Encuentro, Madrid 2016.