

Catequesis, liturgia y vida en la postmodernidad

E. Massimi¹

Resumen

Este artículo explora la relación entre catequesis, liturgia y vida en la postmodernidad, destacando la histórica tensión entre clérigos y laicos, y aplicando esta dinámica a la relación entre catequistas y liturgistas. A través de un análisis de publicaciones recientes y estudios sociológicos, se evidencia la poca influencia de la liturgia y la catequesis en la vida contemporánea de los fieles. Se examinan las dificultades de la reforma litúrgica postconciliar en Italia y la evolución de la catequesis hacia un enfoque antropológico. El autor propone una reflexión sobre la necesidad de una catequesis mistagógica y una liturgia que transfigure lo humano, subrayando la importancia de la iniciación y la inculturación en el contexto contemporáneo.

Palabras clave

catequesis, liturgia, postmodernidad, inculturación, mistagógica

1 Hija de María Auxiliadora. Profesora de Liturgia en la Pontificia Facultad de Ciencias de la Educación “Auxilium”, en la Universidad Pontificia Salesiana (UPS), y en el Instituto de Liturgia Pastoral de Padua. Es directora de la “Revista Litúrgica”.

1. Introducción

Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas (“es antigua tradición que los laicos sean sumamente contrarios a los clérigos”): así iniciaba, en el 1296, Bonifacio VIII su bula contra Felipe IV el Hermoso, poniendo de manifiesto la larga duración de la difícil relación entre clérigos y laicos².

Ciertamente, con un poco de ironía y ligereza, podremos aplicar semejante expresión a la relación catequistas y liturgistas, no siempre presidida por el diálogo constructivo, y con frecuencia por una sencilla indiferencia, al menos en Italia.

En realidad, si tuviésemos que volver a revisar la relación entre catequesis, liturgia y vida desde el postconcilio hasta hoy, podríamos constatar cómo los puntos de contacto no son tan marginales; más bien, catequesis y liturgia se han relacionado en el contexto contemporáneo, en el diálogo con la vida, asumiendo similares perspectivas, no desprovistas de las mismas ingenuidades y de los mismos malentendidos. Muchos podrían ser los puntos de contacto, de modo particular en las interpretaciones de la relación iglesia/mundo contemporáneo.

Una primera mirada de carácter general sobre las últimas publicaciones en el ámbito de la catequética, que toman en consideración la relación de la catequesis con la fe, la vida y la realidad contemporánea³, y en el ámbito de la liturgia⁴, muestra cómo las dos disciplinas parecen llegar a las mismas conclusiones: la poca significatividad – podríamos decir la poca capacidad de “transfigurar” – en la vida de los fieles tanto de la catequesis como de la liturgia. Catequistas y liturgistas – a pesar del diálogo más bien frágil – llegan a conclusiones análogas: tanto si se trata de que el gesto litúrgico al igual que la catequesis no inciden en la vida de los fieles.

2 Bula *Clericis laicos* (24 de febrero 1296).

3 Cf. Équipe Europea di Catechesi, *Fede e catechesi in Europa: possibili sentieri*, Elle-dici, Torino 2024.

4 Es suficiente revisar los últimos años de *Rivista di Pastorale Liturgica*.

Sobre el particular es interesante la publicación del sociólogo italiano Luca Diotallevi – autor al que nos referiremos posteriormente – *La Messa è sbiadita* (2024)⁵, en la cual viene descrita la marginal influencia de la participación en los ritos religiosos altamente institucionalizados y centralizados en la vida extra religiosa de los fieles en el contexto italiano, en el intervalo que va del 1993 a 2019. El autor escribe:

“Respecto a la participación política y sindical la *partecipación en los ritos religiosos altamente institucionalizados* – una vez a la semana – demuestra tener un peso netamente inferior [...]. En general, y para cada uno de los años considerados (1993-2019), entra como última o raramente como penúltima en el modelo, y en los años más recientes a veces ni siquiera entra⁶”.

Si la liturgia prácticamente no incide – o incide poco, al menos en el contexto italiano – en la vida de los fieles, la catequesis no le va a la zaga. Se puede encontrar confirmación de todo esto en la afirmación de Luciano Meddi, en su exposición: *¿Qué catequesis para el futuro del cristianismo?* (2024). El conocido catequista italiano escribe:

“Todo el siglo XX ha estado guiado por la superación de la esterilidad de la catequesis derivada del planteamiento doctrinal e intelectual, en favor de las fuentes bíblica y litúrgica. En verdad nos ilusionamos pensando que no era necesario roturar los terrenos (Mc 4,3s). El paso a la catequesis kerigmática, es decir bíblica, ha resultado (y resultará) ser insuficiente, ya sea porque su carácter performativo está vinculado indisolublemente a la lectura hermenéutica de las fuentes que la catequesis no ha querido introducir, así como también porque no se desarrolla el “puente” entre el anuncio y la interiorización, o bien la preparación del sujeto a la escucha de la Palabra. También la propuesta kerigmática, a pesar de sus evidentes ventajas, sigue siendo cognitiva e intelectual sino sostenida por el proceso de concientización que en el mundo espiritual es el tema de la conciencia meditativa⁷”.

5 L. Diotallevi, *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019*, Rubettino 2024, ebook.

6 Diotallevi, *La messa è sbiadita*, cap. 2. «¿La “misa” está marchita? La participación en los ritos religiosos como “causa” y como “efecto” entre ’93 e ’19», ebook.

7 L. Meddi, “Quale catechesi per il futuro del cristianesimo? In dialogo con il Direttorio per la catechesi”, en *Equipe Europea di Catechesi, Fede e catechesi in Europa: possibili sentieri*, Elledici, Torino 2024, 99-100.

Así pues, catequesis y liturgia se encuentran inmersas en el mismo horizonte y, aunque no siempre en diálogo, obligadas a afrontar los mismos desafíos.

En la presente reflexión buscaremos ante todo esbozar algunas características propias de la contemporaneidad, que nos puedan iluminar sobre el pensamiento del ya citado Luca Diotallevi y del filósofo alemán Byung-Chul Han útiles para el recorrido propuesto; pasaremos luego a analizar brevemente el común destino postconciliar de la catequesis y de la liturgia (destino vinculado a la relación no exenta de ambigüedad Iglesia/mundo), con la finalidad de obtener algunas luces para el presente y ofrecer posibles caminos a recorrer.

2. Una mirada al contexto contemporáneo

Como ya se ha señalado, si por una parte liturgia y catequesis resultan ser poco significativas en el contexto contemporáneo, por la otra el cristianismo a secas tampoco lo es. Luca Diotallevi, al reelaborar las tesis de Bryan Stanley Turner en *Religion and Modern Society*⁸ - de modo especial la relación entre *new religious revivals* y *low intensity religion* -, en el texto *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*⁹, se pregunta ¿qué cosa vuelve a ser visible del cristianismo ahora que nos encontramos al final del capítulo de la modernidad “marcado por la ecuación entre cristianismo y religión y hasta tanto que eventualmente no se establezca otro menos inestable equilibrio social, aunque fuese otro muy similar al que hoy parece acabado?”¹⁰.

El autor constata cómo ya se ha terminado el tiempo en el que el cristianismo ejercía una importante influencia sobre las instituciones sociales y sobre los comportamientos individuales.

A pesar del final de la ecuación cristianismo/religión a partir del último tercio del siglo XX y luego más claramente desde los inicios

8 Cf. B. S. Turner, *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

9 L. Diotallevi, *Cristianesimo a fine corsa*, EDB, Bologna 2017, ebook.

10 Diotallevi, “La fine di un’equazione” en *Cristianesimo a fine corsa*, EDB, Bologna 2017, Cap. 1.

del siglo XXI, asistimos hoy a una recuperación de lo religioso, a la cual el cristianismo queda ajeno, o bien ofrece, en modo fragmentado, muchos de sus elementos.

Diotallevi vuelve a proponer la teoría de la *low intensity religion*, que “presenta, entre otras cosas, un fuerte redimensionamiento de la autoridad religiosa (*democratization of religion*), una mercantilización de los religioso (*commodification of religion*), un recurso sistemático a los medios de comunicación de masas de última generación (desde la televisión a internet, *mediatization of religion*), un masivo recurso a mecanismo de *brandization of religion* con el fin de conquistar y de fidelizar al consumidor religioso que ha sustituido al fiel. En esta forma el nuevo religioso parece capaz de aumentar la propia autonomía frente a influencias externas, políticas en primer lugar, lo cual no significa ponerla en seguro. Al mismo tiempo y programáticamente reduce las propias pretensiones de influencia extra religiosa”¹¹.

Según Diotallevi nos encontramos en presencia de un hecho religioso más visible y menos relevante, autónomo y con pocas pretensiones extra religiosas. “Un hecho religioso que cada vez con mayor frecuencia está en y es de la vida cotidiana como en el caso de la *unchurched spirituality*”¹².

De hecho, “baja la práctica religiosa, desciende la exclusividad de la identificación religiosa y de su capacidad discriminante, disminuyen la difusión y la intensidad de las creencias religiosas cristianas, ortodoxas, mientras aumentan las dificultades de las organizaciones cristianas y principalmente de las eclesiológicas para encontrar los recursos que necesitan (*in primis* el personal) y para disfrutar de la legitimidad indispensable para el uso efectivo de su poder. La estructura de tales organizaciones conoce diversas y profundas transformaciones. Cuando el material del cristianismo reaparece en nuevas experiencias de éxito, eso se presenta en asociaciones no raramente inéditas y no previstas. Lo que se puede añadir es que los mecanismos de este declive parecen capacitados para autoalimentarse”¹³.

11 Diotallevi, “La fine di un’equazione”.

12 Diotallevi, “La fine di un’equazione”.

13 Diotallevi, “La fine di un’equazione”.

Si el cristianismo confesional poseía una elevada dosis de relevancia extra religiosa, aun perdiendo autonomía, en la forma de baja intensidad de la religión ya no tiene relevancia extra religiosa. Ni influencia en las opciones políticas ni económicas; la religión que crece es una religión que no molesta a los otros sistemas sociales, comenzando por los subsistemas de la sociedad (política, economía, familia, ciencia, etc.) y no contribuye a la definición del orden social.

El análisis propuesto confirma el dato inicial relativo a la incapacidad por parte de la catequesis y de la liturgia de incidir sobre la vida de los fieles.

Se nos proponen ahora las reflexiones de Byung-Chul Han en el texto *Infocrazia*¹⁴, que ayuda a releer la contemporaneidad desde un punto diferente de observación, que atañe más de cerca a la cuestión ritual.

Con estas palabras el filósofo coreano relea la contemporaneidad:

“Llamamos régimen de la información a aquella forma de dominio en la cual la información y su difusión determinan de manera decisiva, a través de algoritmos e Inteligencia Artificial, los procesos sociales, económicos y políticos. De forma distinta del régimen disciplinar, lo que se explota no son cuerpos y energías sino informaciones y datos. Decisivo para la conquista del poder no es la posesión de los medios de producción, sino más bien el acceso a informaciones que son utilizadas para la vigilancia psicopolítica, para el control y la previsión de los comportamientos. El régimen de las informaciones se acompaña con el capitalismo de la información, que evoluciona en capitalismo de la vigilancia y rebaja a los seres humanos a bestias de datos y consumo¹⁵”.

Si el precedente régimen, el caracterizado por el autor como disciplinar, aparece descrito como forma de dominio del capitalismo industrial, en el cual el cuerpo (y las máquinas de producción) no son portadores de datos sino de energía (el autor habla de “bestias de trabajo”), el régimen de la información no está interesado en el cuerpo, pero “se apodera de la psique a través de la psicopolítica. Hoy, el cuerpo es en primer lugar un objeto de estética y de fitness.

14 Byung-Chul Han, *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023, ebook.

15 Byung-Chul Han, “Il regime dell’informazione” en *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023, Cap. 1.

Al menos en el capitalismo de la información occidental, es decir está ampliamente liberado del poder disciplinar, que lo adiestra para ser una máquina de trabajo. Así, se convierte en rehén de la industria de la belleza”¹⁶.

Naturalmente la digitalización conduce a cambios radicales en nuestro modo de percibir y de relacionarnos con el mundo. Hasta el mismo tacto es apartado del actuar, “ser libres no significa actuar, sino clicar, poner likes y postear”¹⁷, es decir producir informaciones,

“Hoy, telepantalla y pantalla televisiva son sustituidas por el touchscren. El nuevo medio de sumisión es el smartphone. En el régimen de la información los seres humanos ya no son espectadores pasivos, que se someten a la diversión: son todos transmisores activos. Producen y consumen informaciones de modo permanente. La embriaguez comunicativa, que asume hoy formas de dependencia y actitudes maniacas, mantiene a los seres humanos en una nueva minoría. La fórmula de sumisión típica del régimen de la información es: nos comunicamos a rabiar”¹⁸.

Es importante considerar hasta qué punto la multiplicidad de informaciones modifica nuestro modo de vivir el tiempo. El autor propone una fenomenología de la información. A las informaciones les falta una estabilidad temporal, viven de la “fascinación de la sorpresa”. Así fragmentan nuestra percepción del tiempo: “Es imposible demorarse sobre las informaciones: de ese modo, ponen en agitación el sistema cognitivo. Las prácticas cognitivas temporalmente intensas, como el saber, la experiencia y el conocimiento, son removidos por la obligación de la aceleración típica de las informaciones”¹⁹.

El tiempo se convierte en una simple sucesión del presente puntual. Las narraciones producen una continuidad temporal, la multiplicidad de informaciones la hacen desfallecer.

“Hoy el tiempo está fragmentado a todos los niveles. Las arquitecturas sustentantes del tiempo, que estabilizan la vida y la percepción, se

16 Byung-Chul Han, “Il regime dell’informazione”.

17 Byung-Chul Han, “Il regime dell’informazione”.

18 Byung-Chul Han, “Infocrazia” en *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023, Cap. 2.

19 Byung-Chul Han, “Infocrazia”.

erosionan a simple vista. La rapidez general de la sociedad de la información no es saludable para la democracia. El discurso lleva innato en sí una temporalidad que concuerda mal con la comunicación acelerada, fragmentada: lo cual es una praxis temporalmente intensiva²⁰.

La noción de verdad pierde su fuerza, disminuida por las *fake news*, por la pérdida de contacto con la realidad. Las informaciones fluyen distantes de la realidad, disminuye la confianza en el “hecho”.

Se desvanece la distinción entre verdad y mentira; esta última puede ser reconocida tan sólo si puede distinguirse de la verdad.

“El nuevo nihilismo no afirma que la mentira se haga pasar como verdad o que la verdad sea confesada como mentira. Más bien, es la misma distinción entre verdad y mentira la que se ve minada. Quien miente conscientemente y resiste a la verdad, paradójicamente la reconoce. La mentira es posible tan sólo donde es innata la distinción entre verdad y mentira. El mentiroso no pierde el contacto con la verdad. Su fe en la realidad no vacila. El mentiroso no es un nihilista, no pone en discusión la verdad misma. Cuanto más miente con determinación, más queda confirmada la verdad. Las *fake news* no son mentiras: pero atacan la factibilidad misma. Desfacilitan la realidad²¹”.

En tal contexto, ¿cómo colocar la corporeidad, la noción de verdad – tan centrales al cristianismo? ¿Siguen siendo todavía posibles una iniciación en la fe, la acción litúrgica y la experiencia corpórea de la fe? ¿Cómo puede, el cristianismo, volver a ser significativo?

Antes de retomar, en clave positiva, tales cuestiones, intentaremos aclarar, si es posible, el “origen” de algunas dificultades actuales en la realidad iglesia-contemporaneidad, y luego catequesis/liturgia-contemporaneidad. No es bueno generalizar afirmando que liturgia y catequesis no hayan nunca dialogado desde el postconcilio hasta hoy, pero, lo que sí es posible es evidenciar su “destino” común, es decir haber entendido el diálogo con la contemporaneidad de manera análoga.

20 Byung-Chul Han, “Infocrazia”.

21 Byung-Chul Han, “La crisi della verità” en *Infocrazia*, Einaudi, Torino 2023, Cap. 5.

3. Liturgia/catequesis – vida en el postconcilio: un destino común

Muchos de los problemas actuales de la catequesis y de la liturgia pueden encontrar su origen en la praxis pastoral del postconcilio, en la actuación de una catequesis que se distanciaba de una visión intelectualista de la fe, y de un celebrar renovado.

Revisaremos el postconcilio a través de dos ejemplificaciones: la primera es la recepción de la reforma litúrgica en Italia, con alusiones a algunas prácticas pastorales, la segunda es un breve análisis del *Fonds obligatoire a l'usage des auteurs d'adaptations. Catechisme français du cours moyen* (1967). A través de tales ejemplos – que, evidentemente, merecerían una posterior profundización – buscaremos evidenciar algunas fragilidades propias de la relación liturgia/catequesis-vida.

3.1. La recepción de la Reforma litúrgica en Italia

En lo que se relaciona con la recepción de la reforma litúrgica estudiamos el “caso italiano”, exponiendo de manera sintética algunos datos ofrecidos por el magisterio eclesial italiano y por las colaboraciones de la encuesta encargada por la Conferencia Episcopal Italiana sobre la práctica religiosa de los italianos veinte años después del Concilio Vaticano II²².

3.1.1. Los resultados pastorales de la reforma litúrgica en Italia. Informe (29-11-1967)²³

El documento representa el primer estudio sobre la reforma litúrgica en Italia solicitado por el *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*. En el texto se perciben algunas dificultades relativas a la recepción de la reforma litúrgica.

22 P. Visentin (ed.), *La riforma liturgica in Italia. Realtà e speranze*, Edizioni Messaggero, Padova 1984.

23 Commissione episcopale per la liturgia, *Indicazioni e norme per la “Messa dei giovani”* (27.01.1970), in https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Indicazioni_norme_Messa_giovani.pdf (consultado el 24.08.2024).

Referimos algunos pasajes significativos para la siguiente presentación:

“Un juicio general sobre el éxito de la reforma litúrgica en Italia puede expresarse en estos términos: La reforma litúrgica es la expresión más viva del postconcilio en Italia. La opinión común es que muchos fieles se han acercado al concilio especialmente a través de la reforma litúrgica. Y se espera que, por medio de la liturgia renovada, se pondrá en marcha concretamente la renovación de la cristiandad en Italia. [...]”

I. ¿La reforma litúrgica “ha supuesto en el plano pastoral” ventajas o desventajas? Sobre todo ¿Cuáles?

5. Desventajas: en general se considera que son transitorias, inherentes a todo cambio: pueden depender de una falta de preparación, y sólo en algún caso de falta de buena voluntad. Las desventajas podrían continuar si la reforma es llevada a cabo sólo por quien se ha quedado en la superficie de la misma, y no ha penetrado en ella. Además, dependen también del modo en que dicha reforma puede ser llevada a cabo.

6. Con respecto al sacerdote: en algún caso los sacerdotes no han sido preparados, y no han sido suficientemente conscientes de lo que es esencial y aquello que es marginal en la reforma litúrgica.

II. El número de fieles que participan en la misa en los días festivos y laborables ¿ha aumentado o disminuido como consecuencia de la reforma?

5. Al lado de este dato positivo no faltan las perplejidades en relación con la lengua nacional introducida en la liturgia, perplejidades debidas a la deficiencia de las traducciones y a textos muy alejados de nuestra sensibilidad moral y religiosa.

IV. El uso de la lengua vulgar ¿ha contribuido a una participación más consciente y activa?

3. En la base de todo esto está la falta de un contacto familiar y continuo con los textos litúrgicos: es necesario formar no solamente una sensibilidad bíblica.

VI. ¿Cuáles son las reacciones de los fieles con respecto al uso de la lengua vulgar, del adecuamiento de los ambientes sagrados, de las simplificaciones de los ritos y de los enseres sagrados en general?

8. Ciertamente, en esto es necesario usar el criterio de gradualidad para que sean preparados. Además, se necesita darles una catequesis vital: de modo que comprendan que la parroquia es como una pequeña iglesia.

9. Alguno denuncia el escándalo y el asombro de los fieles que acuden a diversas iglesias y que han notado ritos diversos en base a interpretaciones estrambóticas y subjetivas de los sacerdotes.

Se resaltan algunos aspectos: una buena parte de los presbíteros no recibió una formación litúrgica adecuada, no comprendió la reforma litúrgica, orientándose en consecuencia hacia una significativa “creatividad litúrgica”. Se nota como enseguida se destaca la dificultad de los fieles con los textos litúrgicos, a pesar del uso de la lengua viva, y la necesidad de una “catequesis vital” que ayude a entender la parroquia como una “pequeña iglesia”. Una primera pregunta: ¿hasta qué punto la escasa preparación litúrgica de los presbíteros ha influido en la formación de los catequistas?

3.1.2. *La renovación litúrgica en Italia a veinte años de la constitución conciliar “Sacrosanctum Concilium” (23 de setiembre de 1983)*²⁴.

La nota de la Comisión Episcopal para la Liturgia está vinculada a la encuesta, encargada por la CEI, dirigida por un grupo de expertos en el sector de la liturgia.

Presentamos algunos pasajes significativos para la presente presentación:

3. Un balance provisional. Aunque sea prematuro aventurar una valoración definitiva de la obra emprendida [es decir la reforma litúrgica], cuyos frutos maduros se podrán coger tan sólo dentro de algunas generaciones, es sin embargo posible ofrecer reflexiones para un balance del trabajo realizado y de los resultados ya conseguidos, a la luz de la experiencia de estos primeros años de renovación. [...]

Existen, con todo, algunos *núcleos todavía sin resolver*, entre los cuales recordamos:

la adopción de los nuevos libros y de los nuevos ritos no ha estado siempre acompañada por una proporcionada renovación interior en el vivir el misterio litúrgico y por la actualización cultural, teológica y pastoral que la reforma habría exigido;

²⁴ Commissione episcopale per la liturgia, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia a vent'anni dalla Costituzione Conciliare “Sacrosanctum Concilium”* (23 de setiembre 1983), en https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Il_rinnovamento_liturgico_in_Italia_Nota_23.9.1983.pdf (consultado el 24.08.2024).

a veces se tiene la impresión de que un nuevo formalismo, quizás menos llamativo, pero igualmente infecundo e ilusorio, esté sustituyendo al antiguo. En cambio, en otros casos ha habido que lamentar un desasosiego poco motivado por cambios injustificados;

no parece que la asamblea haya tomado, en todas partes, conciencia de la propia función en la acción litúrgica. Los fieles, con frecuencia, aparecen aún relegados o asignados a una posición puramente pasiva de oyentes-espectadores-usuarios de un acto que otros (presidente o ministro) ejecutan para ellos y delante de ellos.

En lo que corresponde a la relación entre catequesis y liturgia se apuesta por una mayor colaboración:

19. Una actividad que hay que promover [...] Ni tan siquiera esto sería suficiente: hay cuestiones que no corresponden sólo a la liturgia sino también a la catequesis; tales como, por ejemplo, la iniciación cristiana, la práctica penitencial, la asamblea eucarística, el año litúrgico... Parece ya indispensable que las iniciativas y las disposiciones sobre el particular sean estudiadas y provengan juntas de las respectivas comisiones para la catequesis y la liturgia. Con mayor razón, todo ello es deseable a nivel nacional.

Pueden advertirse como algunos de los problemas vislumbrados en 1967, se ven ahora confirmados: carencia de formación del clero y de los fieles; frágil participación activa por parte de la asamblea y no asunción del propio papel en la celebración; nuevo formalismo y necesidad de una mayor sinergia entre liturgia y catequesis.

Las críticas presentadas por los textos magisteriales referidos quedan confirmadas en la encuesta encargada por la Comisión Episcopal para la Liturgia de la CEI en los inicios de los años 80 en el Instituto de Liturgia Pastoral Santa Giustina (Padua) sobre la vida religiosa de los italianos. Los resultados de las consultas, elaborados y revisados con los instrumentos adecuados, confluyeron en el texto *La reforma litúrgica en Italia*, en el cual quedan aclarados los límites de la liturgia postconciliar, de sus criterios, de su recepción, de la no ocurrida inculturación²⁵.

Escribe en el texto examinado el P. Valentín:

²⁵ Visentin (ed.), *La riforma liturgica in Italia*.

“La consecuencia fue *una liturgia creada en un centro único para todas las regiones de la tierra*, escrita necesariamente en el clásico latín, dejando a las conferencias episcopales la traducción y oportunas adaptaciones; sin la aportación que podían dar las ciencias antropológicas modernas (especialmente para una verificación del lenguaje y la comprensión de los signos rituales hoy), y sin, naturalmente, la contribución específica de los laicos, y en particular de la mujer, al menos como destinatarias de la nueva liturgia. [...] En su conjunto y ubicándose realísticamente en la situación concreta en que se encontró el concilio y la reforma que de él derivó, era difícil esperarse algo más²⁶”.

En el mismo volumen, con respecto a la encuesta realizada sobre la recepción de la reforma litúrgica emerge que:

“En el campo litúrgico, a veinte años ya de la constitución *Sacrosanctum Concilium*, tenemos una situación de cansancio, sino de regreso, con bastantes incoherencias, probablemente porque en la fase de la reforma litúrgica interesó más el cambio de las formas celebrativas que la penetración profunda de los textos y de los ritos sagrados. De hecho, la encuesta ha demostrado que cuando poco a poco desde los primeros niveles de reforma, los más exteriores, se pasa a los más profundos, que expresan la comprensión-participación en el misterio celebrado, se nota una progresiva pasividad e ineficacia de la reforma²⁷”.

A pesar de la introducción de la lengua italiana, del altar de cara al pueblo, de que el uso de nuevos ritos sea un hecho generalizado, la participación activa parece haber sido alcanzada tan sólo por una minoría. Los datos surgidos de la encuesta muestran un descenso del entusiasmo, de la confianza, con un regreso del ritualismo; se ha producido una marginal implicación de la asamblea en la articulación ministerial, una insuficiente asimilación de los contenidos teológico-espirituales de la reforma, un desinterés de parte del clero, una formación litúrgica limitada en los seminarios, un plan de pastoral litúrgica no orgánico.

26 P. Visentin, “Radici e cause della situazione liturgica italiana”, en P. Visentin (ed.), *La riforma liturgica in Italia. Realtà e speranze*, Edizioni Messaggero, Padova 1990, 174.

27 V. Grolla – G. A. Battistella, “La situazione della Riforma liturgica in Italia”, en P. Visentin (ed.), *La riforma liturgica in Italia. Realtà e speranze*, Edizioni Messaggero, Padova 1990, 151.

“En el examen de los resultados nos hemos preguntado si la liturgia renovada ha acercado a la Iglesia a ‘ambiguos’ y a ‘alejados’. Una respuesta precisa y general es difícil. Pero se tiene la impresión de que pocas de estas personas se sientan ahora más cómodas participando, aunque sea ocasionalmente, en las liturgias. Y probablemente toman consistencia dos hipótesis: las formas de simple activismo, pero carentes de verdadera participación, alejando más que acercando a los fieles; el persistente monopolio del presbítero, acompañado frecuentemente de falta de preparación, frialdad y, a veces, de inautenticidad que es otra causa de incomodidad si no de abandono para muchas personas²⁸”.

Además, aparece la ausencia de una formación orgánica y minuciosa, de modo particular del clero, una escasa conciencia de las “introducciones” a los nuevos libros litúrgicos y de las posibilidades pastorales que ofrecen, una limitada asimilación del espíritu y de la fuerza de la liturgia, el perdurar de una mentalidad jurídica. Se nota la petición de que la liturgia pueda conectar con la vida, los grandes problemas cotidianos, además de los sociales y económicos.

Existen también aspectos positivos: la reforma litúrgica ha sido adoptada por la comunidad, ha crecido la sensibilidad bíblica, se ha producido una inversión mayor en la catequesis, aunque luego todo ello corresponda a una minoría de personas y de educadores.

Interesantes, también, son las observaciones del mismo Visentin, que consciente de los límites de los libros litúrgicos postconciliares, pone de manifiesto también la ausente mediación de las estructuras eclesiales:

“Ya desde varias partes, después de tantos análisis y experiencias, se converge hacia un juicio global, que si la reforma litúrgica se ha encontrado en una situación de fracaso o está atravesando por una cierta “fase de estancamiento”, como se dice de quien quiere ser más optimista, ello se debe en cierta medida a una imperfecta actuación de las altas instancias, pero sobre todo a las carencias e insuficiencias incluso graves, a veces, de las necesarias mediaciones que se deben predisponer para hacer penetrar capilarmente hasta a los estratos más

28 Grolla – Battistella, “La situazione della Riforma liturgica in Italia”, 152.

humildes las nuevas ideas y nuevas actitudes exigidas a todos por la nueva liturgia²⁹.”

Finalmente, con sano realismo, el liturgista benedictino nos aclara cómo la reforma se llevó a cabo justamente en medio de la “revolución cultural del 68”: los nuevos ritos habían sido elaborados para algunos destinatarios que luego, una vez terminada la reforma, ya habían cambiado.

3.2. Las praxis pastorales postconciliares: la ambigua relación liturgia - vida

La alusión del P. Visentin a la encuesta de que la liturgia pueda conectar con la vida, los grandes problemas cotidianos, además de los sociales y económicos, revela hasta qué punto la relación Iglesia-mundo no siempre ha sido interpretada correctamente en el postconcilio. Algunas de las prácticas pastorales y litúrgicas postconciliares lo confirman. Sobre el particular así escribía A. N. Terrin:

“Yo creo que es necesario declarar un medio fracaso de la cultura cristiana en su diálogo con la modernidad y la postmodernidad. Lo más divulgado es que el cristianismo pierde impacto porque no está en sintonía con el mundo moderno. En realidad, hoy para muchos sociólogos parece ser lo contrario: el cristianismo pierde importancia porque se sitúa ‘demasiado cerca’ de la modernidad. No es un juicio sobre el Vaticano II, sino una perspectiva sobre lo que de hecho ha sucedido después del Vaticano II y no necesariamente en dependencia de él³⁰”.

29 Visentin, “Radici e cause della situazione liturgica italiana”, 176. De la encuesta en Italia sobre la formación de los catequistas parroquiales de 1979 [aunque la encuesta no refleja todo el cuadro italiano, sino que se limitó a una muestra de catequistas que pertenecían sobre todo al Trivéneto, muestra, no obstante, ciertas constantes] parece que la liturgia no esté muy presente: en los cursos parroquiales está presente al 21% una pastoral litúrgica y sólo el 10,9% de los catequistas siente la exigencia de profundizar en la pastoral litúrgica. Lo cual es comprensible vista también la poca formación litúrgica de los presbíteros. Cf. Gruppo Italiano Catecheti, *La formazione dei catechisti. Atti del IV incontro nazionale dei catecheti italiani. Frascati-Grottaferrata 1979*, EDB, Bologna 1980.

30 A. N. Terrin, *Fenomeni culturali emergent. Marginalità della liturgia pastorale?*, en *Pastorale liturgica e altre pratiche della fede*, CLV, Roma 2018, 17.

Ejemplo de todo ello podrían ser las *misas beat* que introdujeron dentro de la celebración litúrgica melodías e instrumentos musicales propios de la música pop, para subsanar la “fractura” acaecida entre jóvenes, liturgia y vida.

En este lugar se relata la experiencia de las así llamadas *misas de los jóvenes*. En la *Rivista Liturgica* del 1960 se tradujeron algunos artículos publicados en *Paroisse et Liturgie*³¹ que exponen algunas prácticas pastorales realizadas en Bélgica, pero de interés también para Italia. El horizonte de fondo que ha dominado la pastoral postconciliar es que la vida – política, social, cotidiana – hubiera debido “entrar” en la liturgia; la liturgia habría debido expresarla. ¿Qué medio mejor para hacer todo ello efectivo sino la utilización de los lenguajes “juveniles” y propios de la vida cotidiana en la liturgia? En el número que examinamos podemos leer:

“*Rivista Liturgica* no podía ignorar todo esto, y – por una feliz coincidencia que demuestra la universal actualidad del problema – ha llegado a saber que la revista belga *Paroisse et Liturgie* se ocupaba contemporáneamente con nosotros de las “misas de los jóvenes”, y por eso hemos creído conveniente presentar a los propios lectores sus reflexiones, en una ampliación de perspectiva que no puede dejar de ser útil³²”.

Interesantes son también las reflexiones de Godfried Danneels, en su aportación *La problematica posta dalle “messe dei giovani”*, que subrayan los riesgos asociados al “antropologismo”. El autor hace un examen del postconcilio, mostrando cómo

“Después del Vaticano II no se ha dejado de hablar de adaptación: el cristianismo debe preocuparse de la propia inserción en el mundo; el Evangelio debe esforzarse por ponerse al alcance de la cultura humana

31 *Paroisse et Liturgie* en 1965 fue acusada por la jerarquía de haber invitado a la desobediencia en materia litúrgica. La revista *Paroisse et Liturgie*, publicada por la abadía benedictina de Sanit-André-lez-Bruges (Bélgica), ha sido objeto de una doble censura, por una parte, por el cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, presidente del consejo postconciliar para la reforma litúrgica y por otra parte, por el conjunto del episcopado belga” en https://www.lemonde.fr/archives/article/1965/04/16/la-revue-paroisse-et-liturgie-a-recu-un-double-blame-de-la-hierarchie_2182587_1819218.html (consultado el 24. 08. 2024).

32 “Editorial. Las misas de los jóvenes”, *Rivista Liturgica* 66 (1969) 288.

y la Iglesia debe evitar ser ajena a las grandes preocupaciones de los hombres; finalmente, el cristianismo no tiene derecho a refugiarse en un gueto sino que debe asumir su parte en la gigantesca tarea de construcción de la ciudad terrestre”³³.

A la luz de todo ello también la liturgia “tiene su propia responsabilidad en la construcción de la ciudad de los hombres, debe estar atenta a la sensibilidad del hombre actual para llegar a ser fuente de inspiración para la vida cotidiana”³⁴. Pero es interesante hasta qué punto el autor es consciente de tales posiciones. En efecto escribe:

“Considerar la liturgia simplemente como un sector de la existencia humana puede llegar a ser – y efectivamente lo llega a ser – un tanto unilateral, así como lo es considerarla un mundo aparte, una ciudad celeste que acude a apropiarse y sofocar la ciudad humana. En otras palabras, una concepción inmanentista o humanista del cristianismo no está menos exenta de error que una concepción “vertical” y trascendentalista. El cristianismo no coincide con el humanismo, la fe no se identifica con la razón, el Evangelio no es simplemente una expresión cultural de la humanidad, ni la liturgia únicamente una función de la existencia humana, una de sus tantas “prácticas”. Entonces ¿qué es?”³⁵”.

Si Godfried Danneels es consciente de los límites de una praxis pastoral que no conserva la necesaria diferencia simbólica al poner en práctica los lenguajes de la liturgia, Gilles van Den Branden, en su aportación “Le messe a tema”, asume una posición diametralmente opuesta. Se expresa con estas palabras:

“Todo lenguaje es temático: en el sector musical, literario, pictórico, etc., el hombre, inevitablemente, expresa unas constantes. [...] *El lenguaje litúrgico*. Que la liturgia constituye un lenguaje se ha convertido en una evidencia. Dios, a través de su Palabra viva, dialoga con su pueblo reunido. Este lenguaje será pues temático; referirá las grandes líneas de la Historia de la Salvación, recordará continuamente los hechos sobresalientes. Estos tiempos fuertes han estado en la

33 G. Danneels, “La problematica posta dalle ‘messe dei giovani’”, *Rivista Liturgica* 66 (1969) 303.

34 Danneels, “La problemática”.

35 Danneels, “La problemática”, 304.

base de los “ciclos litúrgicos”: adviento, navidad, epifanía, cuaresma, tiempo pascual, pentecostés. Paulatinamente, de esta estructura se han separado los grandes temas de la vida cristiana: esperanza, pobreza, luz, conversión, paso de la muerte a la vida, misión. No obstante, ha sido necesario esperar hasta nuestros días para asistir a la aparición de un fenómeno nuevo: la creación de ‘Misas temáticas’³⁶.

Y más adelante ofrece una detallada explicación:

“Un internado de muchachos. Es la época del ‘Giro d’Italia’ o del ‘Tour de France’. El Giro está en pleno desarrollo; sólo se piensa en eso. Todos se entusiasman por este acontecimiento deportivo. ¿Cómo asociar esta “celebración” en honor del cuerpo humano con la oración eucarística? Una misa sobre el tema “carrera” – mucho más bíblico de lo que se cree – será lo adecuado. Podremos verdaderamente celebrar la gloria del cuerpo de Cristo resucitado³⁷”.

Todo lo cual, según el autor, habría exigido la creación de diversos nuevos textos litúrgicos, para cada circunstancia o acontecimiento.

De lo presentado se advierte la ambigüedad de fondo en la praxis pastoral postconciliar. La vida, en sus diversas dimensiones (incluso políticas) debe entrar en la liturgia; por tanto, es oportuno que los lenguajes litúrgicos sean actualizados en la misma modalidad que la vida cotidiana, sin ningún proceso de transfiguración que pueda abrir a la alteridad, a la experiencia del misterio. Todo ello no asegura una mayor participación, pero inicia procesos de secularización de la liturgia misma.

3.3. La “deriva antropológica” de la catequesis: *El Fondo obligatorio para uso de los autores de adaptaciones* (1967)

No parece exagerada la afirmación de que cuanto hemos visto sobre la praxis litúrgica, se haya realizado también en la catequesis.

Interesante sobre el particular, es la tesis doctoral de S. Piniyan (defendida en el *Institut catholique de Paris* en el 2016)³⁸, que, por medio

36 G. Van Den Branden, “Le messe a tema”, *Rivista Liturgica* 66 (1969) 368.

37 Van Den Branden, “Le messe a tema”, 373.

38 S. Pindiyan, *Catéchèse et liturgie. Étude historique et théologique. À partir de Françoise Derkenne, d’Hélène Lubienska et du renouveau catéchétique du XXIe siècle en France* (Tesis), Institut Catholique de Paris, Paris 1986.

del análisis de las más importantes revistas francófonas en relación con la catequesis - *La Maison Dieu*, *Cahéchèse*, *Lumen Vitae* - desde 1965 a 1995, pone bien en evidencia “el gradual deslizamiento del paradigma catequístico de los años sesenta, reforzado en torno a los años setenta, de la corriente kerigmática (que comprende también la renovación litúrgica) hacia la corriente antropológica”³⁹.

En lo que se refiere al *Fonds obligatoire à l'usage des auteurs d'adaptations* (1967), el autor explica cómo el documento de los obispos franceses, que propone una pedagogía de los signos y catequesis temáticas partiendo de los valores humanos, confirma el cambio de paradigma.

En el documento sometido a examen, por una parte, se presentan los signos que Dios cumple para revelarse, en la Iglesia y en toda la historia de la salvación, y por otra, se educa la mirada, para leer los signos de Dios y suscitar la disposición para acoger su revelación⁴⁰.

Se subraya también la complementariedad de los diversos signos que cada catequesis ofrece: acontecimientos y palabras bíblicos, liturgia, tradición y vida de la Iglesia, situaciones de vida humana, en particular en la vida de los niños. Hechos bíblicos, liturgia y eventos de la vida de la Iglesia contribuyen a la educación de la fe, porque constituyen fuentes de la catequesis. Estos asumen valores de signo para el niño uniéndose a su experiencia de vida. Por eso es necesario encomendarse también a las realidades cotidianas de la vida de los hombres y de sus relaciones.

El autor expone cómo las tres primeras orientaciones del *Fonds obligatoire* (litúrgicas, bíblicas y eclesiales) corresponden a las fuentes de toda la catequesis, el cuarto (la orientación existencial) muestra la importancia de la acción del Espíritu Santo en el corazón de cada hombre, subrayando así la relación entre la catequesis y la existencia cotidiana. La misma vida de los niños representa un signo de la fe.

39 S. Pindiyan, “Questione liturgica e catechesi: l’inflazione antropológica”, *Rivista di Pastorale liturgica* 1 (2018) 67.

40 Cf. Pleniére de l’épiscopat de France, *Fonds obligatoire à l’usage des auteurs d’adaptations. Catéchisme français du cours moyen*, Association Episcopale Catéchistique, Paris 1967.

Pindiyan no teme poner de manifiesto que la pedagogía de los signos demuestra ser más bien débil y ambigua. Los signos indican solamente la realidad significada, no la contienen, como justamente sucede con el símbolo ritual de la liturgia, no pueden transmitir la riqueza de la historia de la salvación.

Aún mas ambigua es la expresión “existencia cotidiana”, la cuarta orientación. Desaparece el magisterio, la regla de la fe como orientación para la catequesis, y es sustituido por la existencia cotidiana, signo, criterio y norma de la fe.

A la luz de todo ello la existencia cotidiana viene colocada sobre el mismo plano que la Sagrada Escritura, que la liturgia, que la vida de la Iglesia, con el gran riesgo de inclinarse por la antropologización en la transmisión de la fe.

Así pues, al igual que en la liturgia también en la catequesis aparece semejante ambigüedad en la relación con la vida. Según el parecer de Sahan Pindiyan todo esto será aún más evidente en el periodo sucesivo⁴¹. El límite de semejante planteamiento es que la antropología está pensada y concebida fuera de las cuatro fuentes de la catequesis. La experiencia de vida debería añadirse a la experiencia cristiana (bíblica, litúrgica y eclesial), promoviendo así un dualismo entre las dos realidades⁴².

El *Fonds obligatoire* abre el camino al modelo antropológico, que ocupará el lugar de la corriente kerigmática.

Sajan Pindiyan, en efecto, no teme sostener que la corriente antropológica limita la concepción de hombre a su dimensión individual, social, política, natural, reduciendo la integralidad del hombre mismo (corpórea, espiritual, intelectual), y en consecuencia su dimensión teológica, sobrenatural y eclesial, desarrolladas y utilizadas por la corriente litúrgico-kerigmática.

En semejante perspectiva el término antropológico viene a resumir el significado limitado al hombre, a sus experiencias y relaciones, a

41 Pindiyan, *Catéchèse et liturgie*, 332.

42 Pindiyan, *Catéchèse et liturgie*, 333-334.

su dimensión inmanente, perdiendo el horizonte de la antropología integral cristiana.

“En este cambio de paradigma está en juego la relación entre fe y vida, entre experiencia religiosa y experiencia humana. Proyectando la existencia/experiencia cotidiana fuera de su relación con Dios, o, incluso, la experiencia humana fuera de la experiencia religiosa se crea el peligro de extrinsecismo en el modo de concebir la antropología⁴³”.

Evidentemente todo esto no permite considerar la experiencia litúrgica que se vuelve sólo sucesiva, para confirmar aquellos valores que el catequista ha transmitido o querido transmitir.

En este contexto es interesante al menos recordar la catequesis que el entonces cardenal Ratzinger hizo el 15 de enero de 1983 en la basílica de Notre-Dame de Fourvière en Lyon y el 16 de enero de 1983 en la catedral de Notre-Dame en París. El futuro Papa Benedicto XVI, autor del Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica [que mantiene la misma “forma” que el catecismo de Pío X], en el fondo confirma lo ocurrido en el proceso de antropologización de la catequesis.

Después de haber descrito el contexto contemporáneo – la llegada de la técnica, y las dificultades que atraviesa la familia – muestra cómo eso tiene influencia sobre la catequesis, que se ve privada del horizonte cristiano, “sin por ello poder apoyarse sobre la experiencia vivida de la fe en una Iglesia viva” condenando la fe al silencio⁴⁴.

Ratzinger no teme poner en claro cómo “en las últimas décadas la teología práctica se ha consagrado con energía a estos problemas para señalar a la transmisión de la fe caminos nuevos y más adaptados a esta situación. Ciertamente que mientras tanto, muchos han llegado a convencerse de que estos esfuerzos han contribuido más a agra-

43 Pindiyan, “Questione liturgica e catechesi”, 71.

44 J. Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi* (15-16 de enero 1983), en <https://www.glisicritti.it/approf/2009/conferenze/ratzinger020209.htm#moz-TocId718629> (consultado el 24.08.2024).

var que a resolver la crisis. Sería injusto generalizar esta afirmación, pero sería también falso negarla pura y simplemente”. Según el parecer del futuro pontífice, declarar el catecismo superado y en consecuencia suprimirlo fue un error. Atribuye todo ello a la relación catequesis y evolución de la enseñanza y de la pedagogía “caracterizada por una hipertrofia del método con respecto al contenido de las diversas disciplinas. Los métodos se convierten en criterios del contenido y ya no en vehículos del mismo. La oferta se regula según la demanda; es así como han sido trazadas las vías de la nueva catequesis en la disputa sobre el catecismo holandés”⁴⁵.

Más adelante, el autor muestra su perplejidad sobre cómo se entendía la teología práctica: ya no como un desarrollo concreto de la teología dogmática o sistemática, sino como un valor en sí, en línea con la tendencia actual a subordinar la verdad a la praxis, “que, en el contexto de las filosofías neo marxistas y positivistas, ha abierto brecha incluso en teología”⁴⁶.

Ciertamente, en semejante contexto, el horizonte de Ratzinger parece ser dualista, la antropología parece estar contrapuesta a la teología. Pero es posible admitir que el desequilibrio “antropologizante” de la catequesis haya conducido a un anuncio de la fe debilitado.

“Todos estos hechos contribuyeron a empobrecer considerablemente la antropología: precedencia del método sobre el contenido significa predominio de la antropología sobre la teología, de modo que ésta tuvo que encontrarse un puesto en el contexto de un antropocentrismo radical. El declive de la antropología hizo aparecer, a su vez, nuevos centros de gravedad: supremacía de la sociología o, también, primacía de la experiencia como nuevos criterios de comprensión de la fe tradicional.

Detrás de estas causas y otras más, que es posible encontrar en el rechazo del catecismo y en el hundimiento de la catequesis clásica, existe con todo un proceso más profundo. El hecho de no tener ya el valor de presentar la fe como un todo orgánico en sí mismo, sino solamente como una serie de reflejos seleccionados de experiencias antropológicas par-

45 Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*.

46 Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*.

ciales, se basaba en última instancia sobre una cierta desconfianza con respecto a la totalidad⁴⁷”.

3.4. Conclusión parcial

Brevemente podemos notar que tanto la catequesis como la liturgia han interpretado en modo no siempre tan “proficuo” la relación con la contemporaneidad, dando vida a praxis “dualistas”, que no han sabido mantener juntas antropología, teología, liturgia y catequesis.

Entre las fuentes de la catequesis encontramos la vida del hombre, puesta sobre el mismo plano que la Sagrada Escritura, la tradición, el magisterio, la liturgia; por otra parte, la praxis litúrgica ha asumido un horizonte semejante: tendría que haber llegado a ser expresión de la existencia humana, celebración de la vida del hombre, en sus diversas dimensiones.

De manera que, sin una excesiva generalización, sería posible afirmar que liturgia y catequesis han recorrido el mismo camino, en un horizonte más dualista y opositivo, que global; por una parte, la teología, la catequesis, la liturgia y por otra la antropología, olvidan que en la carne del hombre tiene lugar la revelación. Pero vamos a dejar estos aspectos para los párrafos siguientes.

⁴⁷ Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*. Es interesante cómo en los mismos años el futuro Benedicto XVI, no dejaba de señalar problemas similares en la liturgia. Escribía: “La vida cultural en las comunidades 15 años después del Concilio [...] Está, por un lado, la alegría por una nueva consciencia de la responsabilidad común que se ha despertado; hacia una nueva experiencia de comunidad y de participación comunitaria en el misterio eucarístico; hacia una nueva comprensión, puesto que la liturgia de la Iglesia, liberada del velo de la historia, se nos ha presentado nuevamente en su sencillez y grandeza. Pero, por otro lado, está también la conciencia de la controversia y de la discordia surgida en torno a la liturgia y en la liturgia, está la humilde sensación de algún temor a causa de demasiadas palabras, de la escasez de silencio, de la carencia de belleza; existe el recuerdo de una cierta arbitrariedad que ha rebajado la dignidad de lo que instituyó el Señor en la penosa mezquindad del “bricolage”. Existe, pues, motivo para el agradecimiento, pero no menor motivo para un examen de conciencia, y con esta perspectiva quisiera esta tarde intentar dar algún impulso” J. Ratzinger, “La vita culturale nelle comunità quindici anni dopo il concilio e i 40 anni della Costituzione sulla Sacra Liturgia”, en J. Ratzinger, *Opera Omnia, Teologia della liturgia*, vol. XI, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 718-723 y 769-787.

4. Liturgia y catequesis en el contexto contemporáneo: una mirada “litúrgica”

El breve *excursus* histórico nos permite tener una clave de lectura para releer hoy la relación catequesis/liturgia en contexto contemporáneo. Ya sea el horizonte de un cristianismo de baja intensidad, que se deja “saquear” por aquella recuperación de lo religioso a la que se ha aludido al inicio, o bien la idea de liturgia que se encuentra en los últimos textos magisteriales (Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Declaración “Fiducia supplicans” sobre el sentido pastoral de las bendiciones [18.12.2023]; Relación de Síntesis de la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos [4-29 octubre 2023]), o bien la poca significatividad de la catequesis en “diversos contextos”, ponen de manifiesto la presencia de un diálogo aún impregnado por las ambigüedades precedentes.

Sobre el particular afirma el ya citado L. Meddi:

“No es posible en esta reflexión reconstruir todo el camino de la catequesis a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Será suficiente delinear las conquistas y los límites de los modelos que la misma ha desarrollado. En realidad, se trata de cruces entre modelos, es decir propuestas de organización de la catequesis misma, y paradigmas que derivan de una interpretación global de la comprensión de la misión cristiana. Me parece poder decir que, a partir del concilio de Trento, (tomo este evento como punto de partida para comprender la evolución de la relación Iglesia y cultura), la catequesis se ha vivido y definido a partir de una interpretación limitada de la crisis de la vida cristiana y de institución Iglesia⁴⁸”.

Parece, al menos en Italia, que en la catequesis como en la pastoral litúrgica se “adoptan” soluciones o se proponen itinerarios pensando en un contexto eclesial que ya no existe.

A continuación, a partir de un breve análisis del *Directorio para la Catequesis* (2020), buscaremos mostrar algunas ambigüedades que existen en la relación catequesis/liturgia–contexto contemporáneo y en consecuencia las praxis pastorales.

48 Meddi, “Quale catechesi per il futuro del cristianesimo?”, 86.

4.1. Catequesis y liturgia: inspiración catecumenal e iniciación mistagógica

Uno de los “límites” de la reforma litúrgica fue el intento de retorno a la liturgia de los primeros siglos, con una aproximación seguramente parcial⁴⁹. En el fondo, en el siglo XX hemos reformado la liturgia mirando a aquello que se pensaba que se hacía en la Iglesia de los primeros siglos.

Es interesante, cómo hoy día, el *Directorio para la Catequesis* (2020), propone una catequesis de inspiración catecumenal y una iniciación mistagógica, es decir un modelo de iniciación en la fe inspirado todavía en la Iglesia antigua.

Nos preguntamos si todo ello pueda tener todavía alguna plausibilidad. ¿Cómo es posible proponer una praxis, aunque revisada, que pertenece a un contexto eclesial y cultural tan lejano?

Ciertamente no es la intención de este estudio “renegar” *in toto* de semejante orientación, sólo evidenciar un posible “peligro” en el cual catequesis y liturgia podrían caer en el caso de que no se asumiese realmente la situación de las comunidades eclesiales actuales.

4.1.1. La iniciación mistagógica en el *Directorio para la Catequesis* (2020): ambigüedades litúrgicas y no sólo

No pretendemos entrar en un análisis detallado sobre cómo el *Directorio para la Catequesis* 2020 (DC) entiende, profundiza la iniciación mistagógica. Pero se precisa que el *Directorio* asume tanto una definición de mistagogia en sentido estricto, como el tiempo que sigue a los sacramentos de la iniciación cristiana, o bien en sentido amplio, como justamente dimensión de toda la catequesis. Si por una parte se vislumbra el deseo de ofrecer una definición sistemática de mistagogia, por la otra la idea de liturgia implícita

⁴⁹ Sobre tales cuestiones me permito remitir a E. Massimi, “La redazione dell’Ordo baptismi parvulorum (15 de mayo 1969): il lavoro del Consilium”, en M. Gallo (ed.), *Il battesimo dei bambini*. Rito e teologia, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2024, 75-171.

en el texto parece no soportar adecuadamente la reflexión sobre la mistagogia misma⁵⁰.

Siguiendo la estela del Magisterio del Papa Francisco, la primera referencia a la mistagogia retoma EG 166, a nuestro parecer enriqueciéndolo:

“La catequesis como iniciación mistagógica introduce al creyente en la experiencia viva de la comunidad cristiana verdadero lugar de la vida de fe. Tal experiencia formativa es progresiva y dinámica; rica de signos y lenguajes; favorable para una integración de todas las dimensiones de la persona. Todo ello remite directamente a la conocida intuición, bien arraigada en la reflexión catequética y en la pastoral eclesial, de la inspiración catecumenal de la catequesis, que se vuelve cada vez más urgente⁵¹”.

Además de volver a proponer el acercamiento de los dos términos “iniciación” y “mistagogia” (como en EG), el Directorio insiste sobre la relación con la comunidad, verdadero lugar de la vida de fe; sobre una catequesis no sólo progresiva, sino también dinámica, que sabe valorar no sólo los signos, sino también los lenguajes (situándose con mayor fuerza en el horizonte de la acción). Es interesante que el Directorio evidencie la necesidad en la catequesis, de un modelo antropológico capaz de considerar todas las dimensiones del hombre⁵². Además, complementario a la iniciación mistagógica, está la *inspiración catecumenal* de la catequesis (que asume los pasos del auténtico itinerario catecumenal). El Directorio en el n. 64 especifica que la inspiración catecumenal de la catequesis no consiste en “reproducir de manera literal el catecumenado, sino en asumir el estilo y el dinamismo formativo”. De este modo se daría respuesta también a la “necesidad de una *renovación mistagógica*”, que podría asumir formas muy diversas de acuerdo con el discernimiento de cada comunidad educativa⁵³.

50 Para posteriores profundizaciones me permito remitir a E. Massimi, “La dimensione mistagogica della vita cristiana e la catechesi nel Direttorio”, *Catechetica ed Educazione* 6/2 (2021) 89-102.

51 DC 2.

52 En diversos pasajes del Directorio se hace referencia a una antropología “integral”; cf. DC 3; 65; 76; 105.

53 DC 64.

Un pasaje posterior en el que se habla de mistagogia, en sentido amplio, es en los números 97 y 98 del Directorio, en el contexto de la liturgia como fuente de la catequesis; el horizonte de los números estudiados es *Sacramentum Caritatis* 64, con la omisión de la significativa expresión: “la mejor catequesis sobre la Eucaristía es la misma Eucaristía bien celebrada”⁵⁴.

Globalmente es posible afirmar que en relación con la dimensión mistagógica de la catequesis en realidad el *Directorio* no ofrece ulteriores elementos respecto al magisterio precedente⁵⁵, y que cabía esperar una mayor profundización de la expresión *iniciación mistagógica*. Pero es importante tener en cuenta cuanto se ofrece en relación con la catequesis de inspiración catecumenal, estrechamente conectada a la mistagogia.

En efecto, quedan definidos con claridad cuáles son los elementos del catecumenado que caracterizan la inspiración catecumenal de la catequesis, con una nueva comprensión después del necesario discernimiento, “valorados y actualizados con valor y creatividad en un esfuerzo de verdadera inculturación”⁵⁶:

- El carácter *pascual*;
- El carácter *iniciático*;
- El carácter *litúrgico, ritual y simbólico*;
- El carácter *comunitario*;
- El carácter *de conversión permanente y de testimonio*;
- El carácter *di progresividad de la experiencia formativa*.

54 *Sacramentum Caritatis* 64.

55 Otra referencia se encuentra en el contexto de la Catequesis en relación a la formación permanente a la vida cristiana: DC 74 b: “*Catequesis, liturgia y sacramentos*: la catequesis está orientada a la celebración litúrgica. Son necesarias tanto una catequesis que prepare para los sacramentos como una catequesis mistagógica que favorezca una comprensión y experiencia más profunda de la liturgia”.

56 DC 64.

4.1.2. Tres críticas

a) *La incomprensión de las “potencialidades” de la liturgia*

Ciertamente una catequesis mistagógica y de inspiración catecumenal no puede soslayar la liturgia, y debería iniciar en la liturgia.

Sin embargo, es interesante que, implícita en tal modelo, en el *Directorio*, exista una idea de liturgia “lagunosa”.

Si por una parte el *Directorio* busca ofrecer una mayor profundización del sentido de la inspiración catecumenal, por la otra se nota una asunción un poco demasiado débil de la naturaleza auténtica de la liturgia. Quizás sea esto lo que no ayuda a la profundización de la expresión *iniciación mistagógica*. Es cierto que el *Directorio* habla de signos y símbolos, en un horizonte antropológico capaz de considerar la importancia fundamental del cuerpo, de los sentidos, de los afectos, pero esto quizás habría requerido una mayor atención y concreción.

Sirve como ejemplo de esto la lectura de la iniciación a la celebración del Misterio ofrecida en el punto dedicado a las “Tareas de la catequesis”⁵⁷ en el cual queda confirmada nuevamente la configuración mistagógica de la catequesis.

En el número 79 se lee que: para formar en una vida cristiana integral, la catequesis persigue las siguientes tareas:

“Llevar al conocimiento de la fe; iniciar en el conocimiento del Misterio; iniciar en la vida en Cristo, enseñar a orar e introducir a la vida comunitaria.” (DC 79).

En los números siguientes se profundiza en tales tareas. Una primera anotación que podemos hacer es el preguntarnos sobre la oportunidad de la clara separación entre la parte dedicada a la iniciación en la celebración del Misterio y la educación para la oración, dado que la liturgia es la oración por excelencia. *Sacrosanctum Concilium*

57 DC 79-89.

reafirmaba con fuerza que la liturgia es “la primera e indispensable fuente de la cual los fieles pueden extraer el genuino espíritu cristiano” (SC 14), y que “toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia (SC 7). Al mismo tiempo SC dejaba bien clara la relación entre liturgia y oración personal considerando la liturgia como oración comunitaria: “Con todo, la participación en la sagrada Liturgia no abarca toda la vida espiritual. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto; más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol” (SC 12).

En los números 81-82 se nota la persistencia de un lenguaje quizás aún demasiado atado a la dimensión intelectual: la catequesis ayuda a la comprensión de la importancia de la liturgia, la comprensión de los sacramentos. También la expresión “inicia en el conocimiento” disminuye la fuerza de la *iniciación* misma, que desgraciadamente tampoco aquí se profundiza en ella. Los sacramentos siguen todavía colocados en la categoría reductiva del “medio” que comunica: ¿no habría sido más apropiado proponer una revisión “in genere ritus”, asumiendo en todo la naturaleza simbólico-ritual de la liturgia?⁵⁸.

Interesante es la atención a la dimensión festiva de la celebración (de fundamental importancia para el camino de iniciación a la primera comunión festiva) en el n. 82, rebajada rápidamente por la *lógica de la comprensión* implícita en ese mismo número⁵⁹. Finalmente, ¿porqué mencionar en este contexto la piedad popular?⁶⁰.

Si a continuación nos adentramos en los números dedicados a la educación en la oración (n. 86-87) no se comprende cómo, la liturgia nunca sea considerada como “maestra” y “fuente” de la oración

58 Para posteriores profundizaciones me permito remitir al texto de A. Grillo, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti 'in genere ritus'*, Edizioni Messaggero, Padova 2008.

59 Se habla de cómo la catequesis educa a la *comprensión del año litúrgico* y del domingo. Cf. DC 82.

60 DC 82: “La catequesis ayuda a valorizar las expresiones de fe de la piedad popular”.

personal y de la contemplación; no parece quedar clara la distinción entre oración personal, litúrgica y comunitaria: por su propia naturaleza la liturgia es oración comunitaria⁶¹. Por tanto, el texto necesitaría posteriores precisiones.

Finalmente, vías expeditas para ser iniciado a las formas permanentes de oración (bendición y adoración, petición, intercesión, acción de gracias y alabanza) son “la lectura orante de la Escritura, de modo particular a través de la liturgia de las horas y la *lectio divina*; la oración del corazón llamada oración de Jesús, la veneración de la Bienaventurada Virgen María gracias a las prácticas de piedad como el santo Rosario, las súplicas, las procesiones, etc.; quedan así equiparadas la oración litúrgica y otras formas de oración entre ellas la piedad popular, y no se comprende cómo nunca sea señalada la liturgia como lugar de iniciación a tales formas de oración.

Se otorga un amplio espacio a la liturgia en la parte relativa a las “Fuentes de la catequesis”⁶²; a la luz del antiguo axioma *lex orandi lex credendi*, se reconoce que liturgia y catequesis no deben ser yuxtapuestas, sino complementarias, entrambas “están orientadas a hacer vivir la experiencia del amor de Dios”⁶³.

Si a la liturgia se le reconoce el ser lugar privilegiado de la catequesis del pueblo de Dios – lamentablemente no se profundiza en este aspecto – así mismo, el Directorio aclara cómo esta relación no debe ser entendida

“en el sentido de que la liturgia pierda su carácter celebrativo y se transforme en catequesis o que la catequesis sea superflua. Si bien es cierto que las dos mantienen su contribución específica, hay que reconocer que la liturgia es culmen y fuente de la vida cristiana. La catequesis, de hecho, comienza con un primer encuentro verdadero del

61 Cf. SC 26: “Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es ‘sacramento de unidad’, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual”.

62 DC 90-109.

63 DC 95.

catequizando con la comunidad que celebra el misterio, y esto equivale a decir que la catequesis se realiza plenamente cuando participa en la vida litúrgica de la comunidad. Por tanto, no se puede pensar en la catequesis solo como una preparación para los sacramentos, sino que debe ser entendida en relación con la experiencia litúrgica. ‘La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos y sobre todo en la eucaristía donde Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres’. Por ello, la liturgia y la catequesis son inseparables y se alimentan mutuamente⁶⁴”.

Pero, si por una parte el Directorio establece y define las relaciones entre liturgia y catequesis, por otra interroga, por ejemplo, cómo, en el contexto de la catequesis mistagógica, tomándolo prestado de *Sacramentum Caritatis* 64, debe volverse a la definición agustiniana de sacramento, tan debatida y revisada en un horizonte intelectualista:

[el] lenguaje de los signos y de los gestos [...], unidos a la palabra, constituyen el rito⁶⁵.

Confirmación de lo hasta aquí mostrado, es la poca valoración de la liturgia en relación a la importancia de *via pulchritudinis* para la evangelización.

b) La “ausencia” de las comunidades cristianas

El horizonte de la mistagogia, de una catequesis entendida como iniciación mistagógica, es la comunidad, que tiene precisamente la tarea de iniciar en la fe, en la liturgia. Pero en la actualidad las comunidades locales atraviesan dificultades significativas. ¿Dónde están? ¿Están ya iniciadas? ¿En qué inician?

Proféticas las palabras del teólogo T. Halik que, en 2020, en pleno covid escribía:

“Quizás este tiempo de edificios eclesiales vacíos evidencia simbólicamente el vacío de las iglesias y su posible futuro si no realiza un serio intento por mostrar al mundo el rostro de un cristianismo

64 DC 96.

65 DC 98.

completamente diverso. Hemos pensado demasiado en convertir el ‘mundo’ (el ‘resto’) y poco en convertirnos nosotros mismos, lo cual no significa un mero ‘mejorarnos’, sino un paso radical de un estático ‘ser cristianos’ a un dinámico ‘llegar a ser cristianos’⁶⁶”.

E. Biemmi, hablando sobre el postconcilio, pone de relieve diversos problemas ya conocidos. Si por una parte la renovación en clave antropológica y experiencial ha enriquecido el contenido de la catequesis, también con una “linfa bíblica y litúrgica”, por la otra “en apariencia el resultado no ha cambiado, antes bien, el “efecto desplome” que se produce después de la confirmación no ha hecho más que ampliarse. Este es el motivo de un progresivo desaliento, de una cierta depresión catequística que continúan arrastrándonos, pero también del hecho de que con similar ingenuidad alguno ha atribuido este “fracaso” justo a la renovación antropológica de la catequesis, que habría así vaciado el anuncio de su contenido doctrinal”⁶⁷.

El autor prosigue mostrando cómo en realidad el problema no puede ser atribuido tan sólo a la catequesis, sino a *un modelo pastoral nacido en un mundo que ya no existe*.

Actualmente, la catequesis, de modo particular la de iniciación cristiana, se funda todavía sobre tres senos “que engendraban por ósmosis en la fe: la familia, la escuela y el país. La mengua de estos senos ha tenido dos efectos: ha puesto de manifiesto la ineficacia del IC como simple preparación para recibir los sacramentos; ingenuamente ha sobrecargado la tarea iniciática sobre la hora semanal de catecismo, haciéndola implosionar. Esta implosión (de la catequesis y de los catequistas) es una lección saludable, que nos ayuda ahora a comprender el equívoco en que nos encontramos”⁶⁸.

Es interesante, como confirmación de esto, que el *Documento de síntesis* de la asamblea sinodal celebrada en 2023 proponga el modelo de la iniciación cristiana teniendo como condición comunidades ini-

66 T. Halik, “Chiese vuote come segno e come sfida” en *Il segno delle chiese vuote. Per una ripartenza del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020, ebook.

67 E. Biemmi, “Cosa significa oggi instaurare prassi di iniziazione cristiana?”, *Catechesi* 87 (2018) 3.

68 Biemmi, “Cosa significa oggi instaurare prassi di iniziazione cristiana?”, 3.

ciáticas⁶⁹. Recordamos cómo en los *Lineamenta* de la XIII Asamblea General Ordinaria *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana* (7-28 de octubre de 2012) se podía leer:

El problema de la infecundidad de la evangelización hoy, de la catequesis de los tiempos modernos, es un problema eclesiológico, que corresponde a la mayor o menor capacidad de la Iglesia para configurarse como real comunidad, como verdadera fraternidad, como cuerpo y no como máquina o negocio⁷⁰.

Y también, en el documento final de la reunión pre sinodal del Sínodo sobre los jóvenes (2018):

Es posible participar en una misa y marcharse sin haber experimentado ningún sentido de comunidad o de familia en cuanto Cuerpo de Cristo. Los cristianos profesan un Dios vivo, pero a pesar de ello, nos encontramos con celebraciones y comunidades que parecen muertas⁷¹.

c) *La hiper valoración de la catequesis y de la liturgia*

Una crítica más podría centrarse en el “delirio de omnipotencia” de la catequesis y de la liturgia.

“En el postconcilio hemos asistido a una hiper valoración de la catequesis, sobrecargándola de toda la tarea iniciática. Conforme iba disminuyendo la transmisión de la fe por ósmosis, es decir de un contexto de cristianismo sociológico o civil, la catequesis se ha ido encargando de toda la tarea de generación de la fe, asignándole y poniendo sobre los hombros de los catequistas una cantidad de tareas que, por una parte, exigían competencias de superhombres o supermujeres, por la otra le piden hacer en una hora semanal de enseñanza aquello que sólo se puede transmitir en un contexto significativo de vida⁷²”.

Todo lo cual, probablemente ha llevado la catequesis a una crisis de identidad: al alargar excesivamente sus confines, es difícil ahora comprender en qué se ha convertido.

69 Cf. Relazione di Sintesi della prima Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre 2023), 3 a.

70 *Lineamenta*, 2.

71 Documento final pre-sinodal de los jóvenes (19-24 marzo 2018), n. 7, en <http://secretariat.synod.va/content/synod2018/it/attualita/documento-finale-pre-sinodale-dei-giovani--traduzione-non-uffici.html> (consultato il 24.08.2024).

72 Documento final pre-sinodal de los jóvenes (19-24 marzo 2018), n. 16.

Podríamos llegar a tener la impresión de que la catequesis ha asumido los diversos ámbitos de la pastoral, conforme estos iban perdiendo su significatividad. En el *Directorio para la Catequesis* del 2020 podemos leer:

Tareas de la catequesis (DC 79-89)

- Conducir al conocimiento de la fe
- Iniciar en la celebración del Misterio
- Formar para la vida en Cristo
- Enseñar a orar
- Introducir en la vida comunitaria

La catequesis parece absorber todas las dimensiones de la vida cristiana.

Podría hacerse un discurso análogo para la liturgia. *Sacrosanctum Concilium* con gran sabiduría delinea la naturaleza de la liturgia (ritualización de la obra de nuestra redención [SC 2]; presencia de Cristo [SC 7]; acción sagrada por excelencia [SC 7] ...) relativizándola al mismo tiempo. Si en SC 8 se llega a afirmar que *In terrena Liturgia caelestem illam praegustando participamus, quae in sancta civitate Ierusalem, ad quam peregrini tendimus, celebratur*, en SC 9 se dice *Sacra Liturgia non explet totam actionem Ecclesiae*.

Sobre el particular, R. Falsini comentaba así SC:

“Doctrina esta – escribió P. Vagaggini – cargada de un potencial dinámico incalculable en el campo de la espiritualidad, de la pastoral, del apostolado, del ecumenismo y de la misma eclesiología”. No se diga que hemos caído en el panliturgismo, que la actividad de la Iglesia queda reducida a la acción litúrgica. Se trata de una simple ordenación y coordinación de todos los diversos elementos de la vida de la Iglesia en su centro concreto, en su fuente primaria, en su fin natural. Queda, por otra parte, un amplio campo para la acción apostólica y misionera, para el esfuerzo ascético, para las formas de la oración individual (art. 9 y 12). No hay que olvidar, además, que toda forma privada o común de piedad debe armonizarse en cierto modo con la Liturgia, siendo ésta la “primera e indispensable fuente... del genuino espíritu cristiano (art. 13 y 14)⁷³.”

⁷³ R. Falsini, “Presentazione della Costituzione sulla Sacra Liturgia”, *La rivista del clero italiano* 2 (1964) 63-78, 69.

Con frecuencia nos lamentamos de la poca significatividad de la liturgia en la vida de los fieles y del descenso de presencias en la misa dominical.

Todo ello es síntoma de un mal mayor; la liturgia no es el único problema. Si la liturgia es epifanía de la Iglesia, es epifanía también de las dificultades que atraviesan las comunidades locales. El núcleo del problema está representado por las comunidades eclesiales. No cabe imaginar el intervenir sólo sobre la liturgia, pensando que el *ars celebrandi* pueda resolver la *vexata quaestio* de la participación activa; es necesaria una particular atención a las comunidades eclesiales. Sigue siendo alto el riesgo de retomar el camino ingenuo recorrido en el postconcilio: reformar la liturgia sin reformar la Iglesia.

5. Por una catequesis y una liturgia capaces de “transfigurar” lo humano

El análisis llevado a cabo hasta ahora debe conducir necesariamente a indicar algunos caminos a seguir que nos guíen a un correcto diálogo con la contemporaneidad, y que puedan hacer reencontrar a la liturgia y a la catequesis su significatividad.

Resulta interesante la propuesta de L. Meddi, que se adhiere a una perspectiva neumática-espiritual, y mira hacia una catequesis mistagógica que transforme al sujeto. El autor escribe:

“En la perspectiva de una pedagogía de la religión como experiencia mística, la tarea de la catequesis se identifica principalmente en el momento mistagógico. A condición de que cuanto viene definido como mistagogia no sea comprendido como acción conclusiva del proceso iniciático, sino el proceso mismo. Iniciar, en efecto, significa acompañar progresivamente los diversos pasos transformadores de la experiencia humana en la perspectiva religiosa (cristiana). Así pues, mistagogia es la traducción eclesial de las experiencias iniciáticas de todos los pueblos que se realizan siempre a través itinerario místicos⁷⁴.”

Es importante la petición de hacer dialogar la teología de la Revelación con la antropología de la experiencia religiosa. Meddi asume

74 Meddi, “Quale catechesi per il futuro del cristianesimo?”, 104.

la dimensión de la mística como práctica, como pedagogía interior, que articula la finalidad de la conversión. Una catequesis mistagógica debería, pues, individuar “las finalidades transformativas del proceso de conversión; los dinamismos teológicos y antropológicos mediante los cuales se llega a la transformación; las experiencias y los lugares para aprender tanto tradicionales como innovadores”⁷⁵. Añade:

“En esta visión, iniciar, antes de ser una acción eclesial, describe la acción sacramental de Dios; y de igual modo revelar, comunicar, transformar, justificar. Dentro de esta perspectiva, el centro del proceso catequístico es la experimentación progresiva de la propuesta de vida presentada por el Evangelio para que la persona pueda adherirse a ella conscientemente. Una mística construida sobre la experimentación de las dimensiones de la existencia cristiana. Esto remite al tema de la formación cristiana”⁷⁶.

La perspectiva de Meddi, aunque no parece prestar mucha atención a la liturgia, parece interesante: partir de la iniciativa del Espíritu y apostar por una conversión interior de la persona. Esto, como especifica el autor, exige un diálogo con la antropología de la experiencia religiosa. En el párrafo sucesivo se intentará mostrar la contribución que para semejante diálogo pueden ofrecer algunas perspectivas desarrolladas en el campo litúrgico.

5.1. La contribución de la liturgia: la revelación es corporal

Es importante detenerse sobre las dinámicas del anuncio y de la fe. En el campo italiano son interesantes las reflexiones de G. Bonaccorso, que escribe:

“Gran parte de la reflexión teológica parece apoyarse sobre el primado del anuncio. En el fondo, creo en la presencia de Cristo en la Historia porque me ha sido anunciada: es gracias al anuncio que sé de su presencia. Por tanto, vendría primero la semántica del anuncio con respecto a la pragmática de la presencia”⁷⁷.

⁷⁵ Meddi, “Quale catechesi per il futuro del cristianesimo?”, 105.

⁷⁶ Meddi, “Quale catechesi per il futuro del cristianesimo?”, 105.

⁷⁷ Para este párrafo nos referimos principalmente al presente estudio: G. Bonaccorso, “I criteri pragmatici per le azioni pastorali”, en R. Tagliaferri (ed.), *Pastorale liturgica e altre pratiche della fede*, CLV, Roma 2018, 47.

En realidad, si nos preguntamos por el motivo de porqué se cree en el anuncio, entonces es necesario admitir que hay una precedencia de la presencia. Ninguna argumentación, en efecto, es capaz de demostrar la verdad del anuncio.

“Es preciso, pues, replegarse sobre una presencia que sea capaz de hacerme reconocer la verdad del anuncio. En términos más explícitos: sé sobre la presencia de Cristo gracias al hecho que me ha sido anunciado, pero creo en cuanto me ha sido anunciado gracias a la presencia de Cristo. En este momento es la pragmática de la presencia en tener la primacía respecto a la semántica del anuncio: la fe recurre al anuncio, pero es movida por la presencia⁷⁸”.

Así emerge la naturaleza pragmática de la fe y, por tanto, la centralidad de la dimensión pragmática en la pastoral. En el centro de la acción pastoral no está la comunicación/transmisión de una doctrina, sino la experiencia de una presencia y el camino que educa en tal presencia.

Con frecuencia se insiste sobre el hecho de que las acciones dependen de la fe, como si la fe fuese algo pensado. Pero quizás las acciones (algunas acciones) podrían estar en el origen de la fe.

“No es sólo una acción la que lleva a la fe configurada como doctrina, pero hay también una acción que da origen a la fe y que hace posible también la doctrina. Es posible afirmar, con mayor precisión, que el lugar primario de la intervención de Dios al dar la fe al hombre es la acción. Así pues, la acción constituye el ámbito antropológico primario de la gracia de Dios. Desde este punto de vista, se puede decir que la fe tiene un estatuto pragmático: no se funda, de hecho, primariamente sobre el pensamiento y sobre el método deductivo sino sobre la acción y sobre la fuerza de los intercambios con el ambiente social, o sea sobre la interacción⁷⁹”.

Dios, en efecto, se revela en un cuerpo, y el cuerpo es el lugar de la experiencia de Dios, la principal referencia antropológica de la fe. La relación entre el Dios que se revela y la naturaleza humana se plantea en los términos de *fides y corpus*, no de *fides y ratio*. “El estatuto

78 Bonaccorso, “I criteri pragmatici”, 47.

79 Bonaccorso, “I criteri pragmatici”, 47

pragmático de la fe coincide con la dinámica que implica la radical inseparabilidad entre la fe y el cuerpo”⁸⁰.

El cuerpo no es solamente aquello de lo que se habla en la catequesis, sino aquello que cumple el acto de fe. “En esta complejidad el cuerpo muestra toda su relevancia para la fe. Efectivamente, el cuerpo no es sólo aquello de lo que habla el catecismo a la luz de la fe sino el que cumple el acto de fe del que depende el catecismo”⁸¹.

La Revelación, pues, es tal solamente si se tiene experiencia de ella, se entra en contacto con la experiencia de aquellos a quienes se dirige. Por tanto, si no hay revelación divina sin experiencia humana, entonces, necesariamente, siguiendo esta reflexión, no puede existir teología sin ciencias humanas.

El cuerpo se encuentra en el cruce entre la revelación y la fe; es la percepción sensible que consiente al cuerpo humano encontrar el cuerpo de Dios. El cuerpo nos sumerge en la realidad, la cual no podría ser descrita si no estuviésemos inmersos en ella.

La liturgia, acción simbólico ritual, introduce a los fieles en la experiencia de la Revelación, de la fe, justamente porque en la liturgia se entra con el cuerpo. En la liturgia el cuerpo vive la fe en Dios no como descripción, sino en una dinámica inmersiva, participativa.

Ciertamente, somos conscientes del descenso actual del sentirse dentro de la liturgia: esto sucede tanto en celebraciones frías como en las excesivamente emotivas. En el primer caso falta la emoción, en el segundo la razón.

Este escenario manifiesta lo inadecuado de los programas de formación litúrgica utilizados hasta ahora, incapaces de iniciar a vivir la liturgia como una relación circular entre acción, emoción y razón, de modo que el culto sea la experiencia del sentirse dentro del culto, dentro del rito, dentro del misterio.

80 Bonaccorso, “I criteri pragmatici”, 52.

81 Bonaccorso, “I criteri pragmatici”, 57.

5.2. La contribución de la liturgia: la iniciación

Si la catequesis parece poco incisiva en la vida de los fieles, la liturgia no lo es menos. Esta última es verdaderamente poco accesible incluso celebrada con arte. Está ausente una profunda y real iniciación en ella, iniciación que también la catequesis debería hacer suya.

Ya se han expuesto algunas ambigüedades presentes sobre ello en el *Directorio* del 2020; en este momento podría ser útil presentar las últimas adquisiciones de la investigación en el campo litúrgico italiano.

Ante todo, la iniciación es un camino concreto, hecho de acciones, que introduce a los miembros de una sociedad en la actuación ritual, sentida como significativa. El rito *in primis* no está hecho para ser comprendido, sino para comprender el modo, el sentido de la existencia.

No es la comunidad la que ofrece un sentido al rito, sino el rito quien ofrece un sentido a la comunidad, la esencia de la religión no es la de comprender lo sagrado, sino comprender el sentido de la vida gracias a lo sagrado, al misterio, a Dios⁸².

La iniciación, específica siempre Bonaccorso, debería introducir a un individuo en una comunidad y en la visión del mundo de la comunidad. A través de la iniciación han sido transmitidas tanto conquistas culturales (hoy formación) como el haber entrado a formar parte de un grupo (hoy educación).

Todo ello ha sucedido a lo largo de la historia sobre todo a través de las prácticas rituales:

“La iniciación ritual realiza un importante entramado entre el individuo y la comunidad (comprendida la cultura de la comunidad): en un sentido el individuo es iniciado en la comunidad; pero en otro sentido el individuo, gracias a la capacidad y a la posibilidad que le han sido dis-

82 Para este párrafo nos referimos principalmente al presente estudio: G. Bonaccorso, “L’iniziazione tra nascere e rinascere”, en M. Gallo (ed.), *Il battesimo dei bambini. Storia, teologia*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2024, 50-51.

pensadas con la iniciación puede intervenir sobre la comunidad misma y sobre su cultura y, aunque en tiempos muy extensos, contribuir a modificarla. De no ser así, no existiría la historia, que denota precisamente la doble dirección de la iniciación⁸³”.

Por eso la iniciación ritual logra mantener juntas la tradición y la renovación: la continuidad se da gracias a la repetitividad del rito y la novedad gracias a la capacidad que el rito otorga a los fieles de influir en la comunidad y de promover la novedad.

Si nos desplazamos al ámbito de la iniciación cristiana, es oportuno precisar que no es la doctrina de la fe la que lleva a la fe, sino la fe la que lleva a la doctrina,

“y debería brotar propiamente mientras tiene lugar la iniciación a la fe, pero es constante el riesgo de una reducción de la fe a la doctrina de la fe, o de una elaboración de la doctrina de la fe independientemente de la fe y en particular de la iniciación a la fe. La doctrina de la fe es sólo una parte de la fe. La confusión entre la fe y la doctrina de la fe se configura, pues, como confusión entre el todo, que es la fe, y la parte que es la doctrina de la fe [...] Cuando nos percatamos de las iglesias casi vacías queremos encontrar un culpable: la secularización, el individualismo, el materialismo, el hedonismo. Con una mirada más atenta, quizás nos podríamos percatar de que ya todo estaba predispuesto cuando la iniciación era ‘ir a la doctrina’⁸⁴”.

G. Bonaccorso pone en evidencia que es útil para la iniciación la cuestión sobre el cómo nace el sentido de la vida. También aquí, normalmente se deduce el sentido de la vida de la doctrina, en realidad “el rito parece ser una modalidad de lo más relevante con la cual el cuerpo elabora el sentido de la vida”. Según el parecer del autor el riesgo es que los sacramentos adquieran el sentido de la “doctrina”. El sentido procede de la iniciación, “deducir el sentido cristiano de la vida de la iniciación cristiana como lugar para sentirse en Cristo, y por tanto en Dios”. La búsqueda teológica puede ayudar a vislumbrar qué es lo que no permite a las prácticas rituales abrir al sentido de la vida, conscientes de que “el sentido cristiano de la vida no consiste en pensar en Jesucristo o en hablar de Jesucristo, sino en ser en Jesucristo”⁸⁵.

83 Bonaccorso, “L’iniziazione”, 36

84 Bonaccorso, “L’iniziazione”, 42.

85 Bonaccorso, “L’iniziazione”, 45.

El último subrayado importante relativo a la iniciación proviene del hecho que “la fe es fundamento de aquello que se espera y prueba de lo que no se ve (He II, 1).

Estamos habituados a ver aquello que nos rodea, nuestro cerebro está habituado a una forma visible de intuición, por este motivo es más sencillo participar en liturgias espectaculares. En realidad, la iniciación religiosa debería plasmar “el cerebro de manera a poder acoger lo contra intuitivo de un Dios invisible. Pero, la condición imprescindible es que el rito acoja todo aquello que en él es visible, audible, tocable, con su aprensión, de modo que evoque lo invisible, lo inaudible, lo intocable”⁸⁶.

En los sacramentos lo visible viene dado por los objetos, las cosas, las acciones que forman parte del sacramento, mientras que lo invisible es “el todo dentro del cual estoy yo, los otros y todas las demás cosas. El sacramento es lo visible en el invisible y que es invisible justamente porque estando dentro no se lo puede ver, oír, tocar”⁸⁷.

5.3. La contribución de la liturgia: la *vexata quaestio* de la inculturación

Una de las cuestiones más importantes hoy es la inculturación, no sólo de la liturgia, sino también de la catequesis⁸⁸.

En el campo litúrgico es preciso señalar hasta qué punto el rito está profundamente vinculado a la cultura en la que nace. Existe una relación fuerte entre cultura, religión y rito; ese enlace no crea problemas hasta que la religión no trata de superar las especificidades culturales, hasta que no tiene la pretensión de ser universal.

Todo esto se ve también cuando existe una distancia histórica entre la formación de los ritos y las épocas sucesivas. Naturalmente junto a las variables, se pueden advertir también constantes.

86 Bonaccorso, “L’iniziazione”, 51.

87 Bonaccorso, “L’iniziazione”, 51.

88 Para este párrafo nos referimos principalmente al presente estudio: G. Bonaccorso, “La ‘traduzione’ del non verbale”, *Rivista Liturgica* 106 (2019) 109-123.

Sacrosanctum Concilium hablaba de partes mutables y partes inmutables del rito de la liturgia⁸⁹.

En la inculturación están en juego los contenidos del rito y la fuerza del rito. Cuando un rito es importado por una cultura, además de preguntarse si a nivel de contenido existe algún puente entre las dos culturas, o semejanza simbólica en la utilización de los elementos en el rito, hay que preguntarse también si el rito posee la misma fuerza que tiene (o debería tener) en la cultura de origen.

El rito nos implica, imprime una experiencia. En el proceso de inculturación deberemos preguntarnos si la celebración del misterio de Cristo tiene la misma fuerza de los orígenes, investigar cuál es esa fuerza.

Como ya se ha expuesto en los puntos precedentes, no es suficiente la doctrina para poder participar en la celebración cristiana: junto a la iniciación es necesaria la inculturación.

Cuando se incultura un rito se deben tener en cuenta una multiplicidad de niveles. Si por ejemplo nos referimos a los textos, no es suficiente una traducción, sino que son importantes las modalidades asociativas (la palabra está asociada a miradas, gestos, posturas...); la cuestión resulta aún más importante si pensamos en los lenguajes no verbales.

“En fin, no se trata, de traducir el significado de las acciones sino de traducir las acciones en cuanto son capaces de suscitar significados. Tomemos el ejemplo de los colores en particular del negro. Su uso religioso y ritual está atestiguado en muchísimos contextos culturales y puede indicar el caos original, y gracias también a esto puede simbolizar tanto la fecundidad, o sea el llegar a la existencia de todas las cosas, así como también la regresión y la muerte, o sea el extinguirse de la vida. Se recurre también al negro para expresar el luto y para simbolizar el mal⁹⁰”.

Importante, además, para la traducción de lo no verbal (pero también de lo verbal) es la esfera emotiva, o sea, traducir lo no verbal

89 Cf. SC 21.

90 Bonaccorso, “La ‘traduzione’ del non verbale”, 119.

significa traducir las emociones. La cuestión es cómo sentimos un gesto en una cultura, y cómo el mismo gesto es percibido en la otra.

“Se habla a menudo del valor simbólico de los lenguajes rituales, verbales y no verbales, pero es necesario, aclarar una vez por todas que el símbolo o es un hecho emotivo o no existe. El verdadero impulso que lleva metafóricamente del nivel primario de una expresión a aquel nivel superior que permite calificar la expresión misma como simbólica, es un impulso originalmente emotivo. Este es el motivo por el cual un símbolo no es el fruto de una explicación sino en todo caso su origen⁹¹”.

Todo esto debe ser tenido en cuenta también cuando un rito es reformado: ¿cómo ese gesto es percibido al pasar de una época histórica a otra?

Cuando se habla de inculturación sigue siendo, pues, fundamental entenderla incluso por el contexto contemporáneo, es más, sobre todo en el contexto contemporáneo. Es importante buscar aquellos criterios al realizar dicha traducción que no son sólo semántico-cognitivos, sino también pragmático-emotivos, teniendo en cuenta que, como escribe G. Bonaccorso, “en ciertos casos podría suceder lo que se decía sobre la música, es decir, que la mejor traducción es la no traducción, o sea que lo no-verbal tal como ha llegado a nosotros del pasado mantenga la fuerza pragmático-emotiva⁹²”.

Está en juego precisamente la eficacia del rito y su performatividad.

6. Conclusiones: el valor de la liturgia para un diálogo proficuo con la contemporaneidad

A la luz del largo recorrido, emerge, pues, no sólo la imprescindibilidad de un diálogo entre liturgistas y catequistas, sino de un trabajo a varias manos que implique también a sistemáticos, biblistas, pastoralista, antropólogos, sociólogos, psicólogos... Sólo así, en el contexto actual, catequesis y liturgia podrán volver a encontrar y redescubrir sus potencialidades.

91 Bonaccorso, “La ‘traduzione’ del non verbale”, 121.

92 Bonaccorso, “La ‘traduzione’ del non verbale”, 122.

Retomando las pretensiones iniciales, en el relativismo hodierno, dentro del horizonte de un cristianismo de baja intensidad, la liturgia podría realmente representar un “punto firme”. A pesar de que la liturgia haya sido “zarandeada” por diversas corrientes del pensamiento cristiano, “ningún teólogo ha logrado arrastrar el ámbito litúrgico fuera del recinto, ninguno ha sido capaz en la historia de la Iglesia a “domesticar” la liturgia, de “servirse de ella” – por así decir – para su uso y consumo”⁹³.

Roy A. Rappaport sostiene esta nuestra posición cuando pone en el centro de la religión la ritualidad, observando que la “forma del rito” es su sustancia. “La liturgia no puede ser llevada a derecha o izquierda: tiene su propia naturaleza sólida, resistente, incontrolable desde el exterior. No se puede modificar a voluntad. Hace referencia a algo indiscutible, “mensajes canónicos”, “órdenes litúrgicos”, *logoi*, “últimos postulados sagrados”, “axiomas cosmológicos”, “símbolos dominantes”, “metáforas materiales”⁹⁴.

Una de las características más importantes del rito es que no depende de quien lo cumple, sino tiene su propia autonomía incluso frente a quien lo pone por obra. Por tanto, la liturgia representa (o debería representar) aquel punto firme en la fluidez del contexto contemporáneo.

Pero la liturgia posee muchas otras potencialidades. La celebración cristiana se basa sobre experiencias profundamente humanas (nacer, morir, concertar, comer...) vividas a otro “nivel”, en un horizonte simbólico, es decir transfigurado.

Y, ¿si fuese el rito quien custodia aquellas experiencias humanas fundamentales, quien salvaguarda las relaciones con Dios y con los hermanos, quien nos da una dimensión natural del tiempo, marcado desde la aurora al mediodía, a la puesta del sol?

93 A. N. Terrin, “Fenomeni culturali emergenti. Marginalità della liturgia pastorale?”, en G. Bonaccorso – R. Tagliaferri (eds.), *Pastorale liturgica e altre pratiche della fede*, CLV-Edizioni Liturgiche, Padova, 11-43, 22.

94 Terrin, “Fenomeni culturali emergenti”, 38.

El rito interrumpe el ritmo veloz, medido por lo cotidiano; permite al hombre entrar en la lógica de la espera, reteniendo el tiempo, difiriéndolo. En el rito se vive el tiempo entendido como lúdico, y no como instrumental, el tiempo como apertura al misterio.

Precisamente, es en la demora, en la lentitud, en la repetición, en las pausas de silencio donde el rito modifica el tiempo. Pensemos hasta qué punto se demuestra importante el ciclo diario de la liturgia de las horas, capaz de conectarnos con el ciclo de la naturaleza y, contemporáneamente, hacernos salir del tiempo técnico.

Además, es la acción ritual la que podría ayudar a redescubrir la orientación justa, y la “justa distancia” en las relaciones:

“Entrando en la basílica los fieles se encuentran vinculados entre sí, no auto centrados sino orientados, más allá de sí mismos, pero totalmente entregados. Hasta el lugar de culto colabora en plasmar relaciones buenas. En los templos que excluyen, hay altares de acceso imposible que para hacer subir a Dios llevan a olvidar a otro. Pero en templos como casas hospitalarias, aulas que acogen y orientan, hay altares para acoger el descenso de Dios que viniendo hacia nosotros dan la posibilidad de subir hacia él, pero nunca sin los otros⁹⁵”.

Valorando los diversos gestos, acciones que componen la liturgia, el fiel se descubre como cuerpo: camina, habla, escucha, mira, huele, toca, goza, sufre, se asombra... La celebración cristiana activa la sensibilidad del hombre, abriéndola a la experiencia del misterio, y al mismo tiempo volviendo a entregar a los fieles la identidad de salvados.

Para que la liturgia pueda cumplir con todo esto, es necesaria la catequesis y mucho más.

95 G. Busani, “La risorsa educativa della liturgia. *Ordo communionis*”, *Rivista Liturgica* 98 (2011) 261.