

El Mensaje Evangélico

EDUARDO MALVIDO

La Catequesis de la Comunidad hablaba en su introducción de «tres declaraciones de máxima autoridad para guiar la renovación de la Catequesis en la Iglesia de hoy : el *Directorio General de Pastoral Catequética*, publicado por la Santa Sede el 11 de abril de 1971; la Exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), y la Exhortación *Catechesi Tradendae*, de Juan Pablo II (16 de octubre de 1979)».

Pues bien, debemos añadir gozosamente otra declaración más a las tres citadas, la que corresponde al *Directorio General para la Catequesis*, de 1997. En líneas generales, puede afirmarse del nuevo Directorio que ha sabido extraer las mejores esencias de los documentos nombrados y que representa la cima oficial más alta y airosa en materia de Catequesis. Lógicamente, la comparación debe hacerse sobre todo entre el Directorio de 1971 y el Directorio de 1997. Así lo haremos en este artículo a propósito de la segunda parte del Directorio, la que lleva por título «El mensaje evangélico». Tendremos ocasión de comprobar las muchas mejoras aportadas por el último Directorio.

También tendremos la oportunidad de verificar que, al menos en lo tocante a los contenidos del mensaje evangélico, no se ha alcanzado todavía el nivel deseable para que el Evangelio llegue al corazón del hombre contemporáneo con todo su poder de fascinación. Las observaciones críticas que haremos no pretenden más que lograr una mayor y mejor compenetración entre el Evangelio de siempre y el hombre de la cultura de nuestros días.

Este artículo consta de dos partes correspondientes a los dos capítulos del «mensaje evangélico». El capítulo I se denomina: «Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la Catequesis»; el capítulo II se llama: «Ésta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia».

Comenzamos por el capítulo I.

El Directorio General para la Catequesis (D de ahora en adelante) divide el primer capítulo en **dos grandes apartados: A.** La Palabra de Dios, fuente de la Catequesis, y sus modos de transmisión y **B.** Los criterios para la presentación del mensaje, que emanan del primer apartado.

En el estudio que vamos a hacer ahora del apartado A, procederemos con este método binario: 1 Exposición; y 2. Valoración crítica.

A. La Palabra de Dios, fuente de la Catequesis, y sus modos de transmisión (D 94-96)

1. Exposición

D 94 El *D* empieza por presentar en solitario la Palabra de Dios como la **única fuente de la Catequesis** («La Palabra de Dios, fuente de la Catequesis»; «La fuente de donde la Catequesis toma su mensaje es la misma Palabra de Dios»).

Esto es algo nuevo en relación con el Directorio de 1971. El *Directorio Catequístico General* de 1971 hablaba, en plural, de «las fuentes de la Catequesis», las cuales clasificaba a su vez en fuentes principales (Escritura, Tradición y Magisterio) y en fuentes subsidiarias (liturgia; vida de la Iglesia, sobre todo de justos y santos; y genuinos valores morales de la sociedad). El *Directorio* anterior no menciona en ningún momento a la Palabra de Dios como fuente, en singular, de la Catequesis.

El actual *D* resalta la trascendencia de la palabra de Dios como fuente de la Catequesis siguiendo con ello la pauta que el concilio Vaticano II marcó

en su día. Este concilio declara a la «Revelación de Dios» «fuente de toda verdad salvadora y de la regulación de las costumbres» (DV 7; el n. 9 habla del «divino manantial» = «divina scaturigine» de la Revelación).

También Juan Pablo II se refiere, en singular, a «la fuente de la Palabra viva» (CT 27). El *D* actual se decide por la manera de expresarse del Papa, quien habla de la «fuente de la Palabra de Dios» y no por la forma de hacerlo de la *DV*, que adjudica la metáfora «fuente» a la «Revelación». ¿Por qué razón? Pienso que el *D* de 1997 habla de la fuente de la Palabra de Dios en lugar de la fuente de la Revelación porque la «Palabra de Dios» suena a los cristianos como una expresión más conocida y familiar, más específica y propia que el término genérico y técnico de «Revelación». En la primera página de la Biblia, Dios aparece ya revelándose como Palabra creadora...

Después de afirmar el *D* que la Catequesis saca su mensaje de la fuente misma de la Palabra de Dios, **el *D* identifica la Palabra de Dios con Jesucristo, con el Hijo eterno humanado históricamente:** «La Palabra de Dios es Jesucristo, el Verbo hecho hombre». Que se trata de la humanización histórica del Hijo sempiterno del Padre está claro puesto que a renglón seguido se recuerda que el Verbo del Padre eterno tomó «la carne de la flaqueza humana» y que «se hizo semejante a los hombres». Pues bien, el *D* nos dice que aquella humillación, aquella kénosis a la que la Palabra de Dios se avino «por admirable condescendencia (o adaptación) divina **ha vuelto a ocurrir, pero esta vez en la «encarnación» de la Escritura** o de la Palabra de Dios escrita: «Sin dejar de ser Palabra de Dios, se expresa en palabra humana. Cercana, permanece, sin embargo, velada, en estado kenótico» (D 94; cfr. DV13). Es ante el hecho del estado «kenótico» que la Palabra de Dios asume bajo la forma humilde de la sagrada Escritura ante el cual el *D* deduce y proclama la necesidad imperiosa que la Iglesia tiene de interpretar continuamente la Palabra de Dios, haciendo de ella lo que realmente es para los hombres de cualquier tiempo y lugar: la Palabra salvadora de Dios, a pesar de sus apariencias insignificantes y poco atractivas.

Mientras el *D* se refiere explícitamente en el n. 94 a la «encarnación escriturística» de la Palabra de Dios, apenas da pie para pensar que aluda siquiera a la Tradición, a la «encarnación eclesial» de la Palabra de Dios

cuando escribe que «la Palabra de Dios... se dirige y llega a nosotros a través de «obras y palabras» humanas, como en otro tiempo el Verbo del Padre eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres». Lo cierto es que **a partir de este momento el D menciona directamente tanto a la sagrada Escritura como a la sagrada Tradición.**

D 95 Dice de entrada el n. 95 del *D*: «La Palabra de Dios está contenida en la sagrada Tradición y en la sagrada Escritura». **¿Cómo entiende el D la Tradición y la Escritura?** El *D* considera tanto la Tradición como la Escritura como dos realidades o **como dos principios mutuamente referidos e inseparablemente unidos en su comunicación de la Palabra de Dios=Jesucristo.** Nada de mirar a la Escritura como un canal que nos aporta una sustanciosa serie de verdades salvíficas y a la Tradición como un segundo canal a través del cual nos llegan nuevas verdades que completan las provenientes de la sagrada Escritura. Nada que recuerde la «doble fuente de la Revelación» («De fontibus revelationis»: Escritura y Tradición) de que trataba el esquema I (capítulo 1) que se propuso para la constitución dogmática sobre la divina Revelación en el concilio Vaticano II y que fue rechazado¹.

¹ Transcribo aquí el pensar sobre las «dos fuentes de la Revelación» de parte de la Comisión preparatoria del concilio Vaticano II (A.Ottaviani...):

«Para nosotros existen dos fuentes en las que pueden beber los hombres las verdades reveladas: la Sagrada Escritura, llamada también «La Biblia» que comprende el Antiguo y el Nuevo Testamento, y la Tradición. La Sagrada Escritura contiene todas las verdades que dictó Dios a los hombres con la idea de que transmitiesen su texto escrito a las generaciones futuras. Iluminando la inteligencia y moviendo la voluntad de los escritores sagrados, Dios los utilizó como instrumentos para dar a conocer, a través de palabras sujetas a la fragilidad de su factura humana, ciertas verdades divinas y eternas que no hubiésemos podido conocer con la sola luz de la razón humana. La Tradición, en cambio, contiene aquellas verdades que también fueron reveladas por Dios; solo que en vez de consignarse por escrito se fueron transmitiendo de viva voz de generación en generación. Hoy día esas verdades se encuentran en los documentos del Magisterio eclesialístico y en los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia. Hay, pues, dos fuentes de las que mana la Revelación, pero alimentadas las dos, si cabe expresarse así, por un solo manantial misterioso: Dios. E igualmente sólo hay un magisterio encargado por mandato divino de conservar e interpretar auténticamente las verdades contenidas en esas dos fuentes.» (Comunicación publicada en *L'Osservatore Romano* del 11 de noviembre de 1961)

El *D* dice escuetamente que «la Palabra de Dios /está/ contenida en la sagrada Tradición y en la sagrada Escritura» sin zanjar la cuestión de saber si la Palabra de Dios se halla contenida en parte en la Tradición y en parte en la Escritura o totalmente en la Tradición y totalmente también en la Escritura. **El *D* sigue manteniendo la Tradición y la Escritura correlativamente unidas, simultáneamente activas** en la transmisión de la Palabra de Dios, de acuerdo con la *DV*, cuando pasa a continuación a señalar **las vertientes o esferas existenciales de la Iglesia**, en las cuales la Palabra de Dios se hace presente y efectiva. ¿Cuáles son esas vertientes o esferas? El *D* menciona cinco, pero en realidad son tres, las tres dimensiones clásicas del existir humano en general y del existir de la Iglesia en particular:

1 Vertiente intelectual del conocer o del saber: «La Palabra de Dios contenida en la sagrada Tradición y en la sagrada Escritura es meditada y comprendida cada vez más profundamente por *el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios* (1)...; es profundizada en la *investigación teológica* (2)...».

2 Vertiente utópica del esperar: «La Palabra de Dios contenida en la sagrada Tradición y en la sagrada Escritura se celebra en la *Liturgia* (3)...».

3 Vertiente realista del actuar: «La Palabra de Dios contenida en la sagrada Tradición y en la sagrada Escritura resplandece en la *vida de la Iglesia* (4)...; se manifiesta en los genuinos valores religiosos y morales... *en la sociedad humana y en las diversas culturas* (5)».

Aprovecho la relación hecha del influjo de la Palabra de Dios, a través de la Tradición y de la Escritura, en el existir de la Iglesia para concluir contundentemente que **el *D* tiene de la Tradición y de la Escritura una concepción viviente integral:** la Tradición y la Escritura son mucho más que instrumentos transmisores de enseñanzas doctrinales que indudablemente la Palabra de Dios comporta; son órganos que transmiten toda la historia salvadora de Jesucristo y que al mismo tiempo la actualizan en la Iglesia (por medio de la enseñanza, de la Liturgia y de la vida de la Iglesia).

Nótese, además, cómo el *D* nombra siempre a la Tradición antes que a la Escritura («La Palabra de Dios contenida en la sagrada Tradición y en la sagrada Escritura...»; «Tradición, Escritura y Magisterio...»). El orden habitual, que refleja la discutible teoría de las dos fuentes de la Revelación,

es el inverso: primero la Escritura, segundo la Tradición. El orden que el *D* sigue (primero Tradición, segundo Escritura) podría querer decirnos que lo principal no son los documentos, aun cuando se trate del Documento de la sagrada Escritura, sino la Comunidad de personas (Iglesia) que vive el evangelio de Jesucristo en la realidad cotidiana.

Si, como venimos diciendo, el *D* no se define sobre la Tradición y la Escritura desde el punto de vista material o cuantitativo de los artículos de fe o de las verdades de la salvación, como tampoco lo había hecho en su momento el concilio Vaticano II², sí que, en cambio, **se pronuncia resueltamente sobre las distintas funciones que la Tradición y la Escritura (sobre todo la Tradición) desempeñan dentro de la Iglesia** (punto de vista funcional o cualitativo de la Tradición y de la Escritura).

Respecto de la Tradición, existe una función obvia: **la función de interpretar el «corpus» textual de la Biblia particularmente del N. T., adaptándolo a los sucesivos tiempos de la Iglesia**. El *D*, tras reconocer que la Palabra de Dios=Jesucristo se halla en la sagrada Escritura, por el hecho de haber sido consignada, «en estado kenótico», infiere, lógicamente, la necesidad de aclarar el texto sagrado de conformidad con el contexto contemporáneo: «Por eso la Iglesia, guiada por el Espíritu, necesita interpretarla continuamente».

² G. Sánchez Mielgo (*Transmisión de la Revelación: Escritura, Tradición y Magisterio*, en *Ciencia Tomista*, 1992, p. 270) saca estas dos conclusiones, tra observar lo que se decía en el esquema I sobre la Escritura y la Tradición como «doble fuente de la Revelación» y lo que finalmente fue promulgado en la *DV* sobre el particular:

«1.º: Se abandonó definitivamente el hablar de doble fuente por la que llega a los hombres la Revelación de Dios. Esta referencia desaparece totalmente del texto definitivo. Pero se sigue hablando de Tradición y Escritura como de dos realidades importantes para la vida de la Iglesia y, por tanto, para la salvación de los hombres.

2.º: También se abandonó la referencia a la afirmación explícita de que la Tradición sea o no más amplia materialmente que la Escritura. Este problema se dejó para las discusiones ulteriores, ya que el Concilio prefirió considerarlo como cuestión abierta al entender que aún no estaba maduro para ser definido o asumido oficialmente por él.»

Además de esta función cognoscitiva, gnoseológica, la Tradición tiene **otra función más amplia**, que afecta a todo el ser y el vivir de la Iglesia: es la **función testimonial, comprometedora de la Tradición para con la Iglesia**. Esta Tradición viviente, dinámica, exige a la Iglesia que no ciña la religión cristiana a las verdades teóricas y a las formulaciones doctrinales, sino que la extienda a toda su praxis y Liturgia. Al hablar de las vertientes existenciales de la Iglesia, ya indicamos cómo la Palabra de Dios llega -debe llegar- a todas ellas (vertiente intelectual, vertiente desiderativa, vertiente activa) a través de la Tradición y de la Escritura.

Respecto de la Escritura, la verdad es que el *D* es muy parco. Se limita a recordarnos que la sagrada Escritura es Palabra *de* Dios escrita, ya que su consignación se ha realizado bajo la inspiración del Espíritu santo: «La sagrada Escritura es Palabra *de* Dios en cuanto que, por inspiración del Espíritu santo, se consigna por escrito». En la redacción de la sagrada Escritura entra ciertamente lo humano, como también en la Tradición. Pero la sagrada Escritura, por la especial intervención de Dios en ella (inspiración del Espíritu santo), puede denominarse «Palabra *de* Dios» con más preeminencia y exactitud que la sagrada Tradición, puesto que aquí la Iglesia cuenta sólo -¡sólo!- con la asistencia del Espíritu.

Por lo dicho, **podría hablarse de una función normativa de la Escritura sobre la Tradición**. Aunque es cierto que fue la Tradición quien determinó **el canon de los libros inspirados**, ello no se debió a una deliberación meramente disciplinar, extrínseca, de la Tradición, sino que fue el mismo contenido «cristológico» de los libros lo que empujó a la Tradición a pronunciarse a favor de su canonicidad³. **Otro tanto puede decirse de la función hermenéutica que hemos señalado arriba como propia de la Tradición**. Ésta no realiza su tarea al margen de la Escritura, sino a partir de ella y a su luz, ejerciendo así su función en línea de fidelidad al Espíritu, que inspiró el texto sagrado y lo convirtió en la Palabra más auténtica de Dios.

³ R. Schutz - Max Thurian, *La Palabra viva del Concilio*, Studium, 1967, p. 94:

«El establecimiento del canon no ha sido, pues, solamente una decisión de la Iglesia, sino un hecho sobrenatural que se ha impuesto a la Iglesia en razón misma del contenido inspirado de los Libros Santos y de su correspondencia con la Tradición apostólica que llevaba la Iglesia y transmitía desde sus orígenes.»

¿Cómo refleja el *D* la función normativa de la Escritura sobre la Tradición? De manera indirecta. Al asentar, dado su «estado kenótico», la necesidad que la Iglesia tiene de interpretar constantemente la Palabra de Dios escrita, el *D* propone la siguiente metodología: «la escucha piadosamente, la custodia santamente y la anuncia fielmente». La constitución conciliar *DV* había ordenado hacer lo mismo. Pero al Magisterio jerárquico (cfr. *DV* 10). El *D*, en cambio, extiende el triple mandato a toda la Iglesia. Un somero análisis de la fórmula pone enseguida en evidencia la trascendencia de la Escritura como Palabra de Dios y su carácter orientador y regulador (normativo) para la interpretación que de ella puede y debe hacer la Iglesia. Sobre todo son la primera y la tercera cláusulas de la formulación («la escucha piadosamente... y la anuncia fielmente») las que muestran más claramente la fructífera dependencia que la Tradición debe observar, como intérprete, respecto de la Escritura.

- D 96** El *D* había mencionado al Magisterio jerárquico en el párrafo en el que se decía que la Palabra de Dios «es meditada y comprendida cada vez más profundamente por el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios, *bajo la guía del Magisterio, que la enseña con autoridad*» (*D* 95). Ahora, en el n. 96, el *D* repite la función peculiar del Magisterio del Papa y de los Obispos: «El Magisterio tiene *la función de interpretar auténticamente la Palabra de Dios*», función que a su vez había sido definida como propia del Magisterio en el concilio Vaticano II: «*El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida* ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo» (*DV* 10).

Nada que objetar, por tanto, a la función que el Magisterio oficial o jerárquico de la Iglesia tiene de decidir sobre la autenticidad o no autenticidad cristianas de las continuas interpretaciones de la Palabra de Dios escrita o transmitida. **Lo sorprendente es encontrarse con el Magisterio jerárquico al par de la Tradición y de la Escritura** («Tradición, Escritura y Magisterio») **y que sean designados los tres «fuentes principales de la Catequesis»**. Pero ¿no habíamos quedado en que la Palabra de Dios es «la fuente», en singular, de la Catequesis? Inesperadamente, el *D* salta ahora al final del apartado A (*D* 96) diciendo que existen «fuentes», en plural, de

la Catequesis y que además esas fuentes se dividen en «fuentes principales» y «fuentes subsidiarias». **Las fuentes principales son: Tradición, Escritura y Magisterio. Y las fuentes subsidiarias: la enseñanza** (canalizada a través del magisterio de toda la Iglesia como pueblo de Dios, del magisterio oficial o jerárquico en su ejercicio ordinario y extraordinario, del magisterio de los Padres -a quienes extrañamente el *D* no nombra-, del magisterio de los teólogos...), **la liturgia y la vida** (de la Iglesia, «particularmente de los santos», y de la sociedad humana en general...).

A continuación del enunciado de las múltiples y jerarquizadas fuentes de la Catequesis, **el *D* advierte que cada una de las fuentes principales y subsidiarias tiene su lenguaje peculiar** como expresión escrita o como documentos: la Biblia, la liturgia, los Padres de la Iglesia (aquí sí que figuran los Padres), el Magisterio oficial, los Credos o Símbolos de la fe, los santos y los teólogos tienen su forma original y distintiva de expresarse por escrito.

2. Valoración crítica

Son muchos los méritos del nuevo *D* .

El primero de ellos: **haber implantado al principio de todo la Palabra de Dios como fuente o manantial de donde emanan «las normas y criterios** para la presentación del mensaje evangélico en la Catequesis». El anterior Directorio hacía aparecer «las fuentes» (sic) de la Catequesis al final de las normas o criterios (cfr. *DCG* 45).

El segundo mérito es **haber afirmado categóricamente que la Palabra de Dios es la única fuente de la Catequesis**, lo cual significa que nuestro Dios salvador está muy encima, a otro nivel, de todas esas realidades creadas, aunque se llamen «Iglesia», «Tradición», «Antiguo y Nuevo Testamento», «magisterio», «Pueblo de Dios», «Sacramentos»... Dios y el hombre intervienen en la economía de la salvación, pero no a partes iguales. Dios es el único Autor del plan de felicidad concebido para nosotros. Y Él

es el protagonista o actor principal en el origen, desarrollo y finalización de dicho plan. Sólo admitiendo la intervención adelantada y mayor de Dios en la historia de la felicidad de los hombres «se comprenderán» los «mirabilia Dei», los maravillosos contenidos de la Catequesis: la creación, la alianza con Israel, la humanización histórica del Hijo eterno del Padre, la humanización gloriosa y definitiva del Hijo unigénito, el destino de los hombres a ser hombres nuevos a imagen y semejanza de Jesús resucitado, la realidad misteriosa de la Iglesia como «sacramento universal de salvación»...

Otro punto muy positivo y de grandes consecuencias es el **haber identificado la Palabra de Dios con Jesucristo**. En Jesucristo, la Palabra de Dios adquiere, por un lado, un tono personal humano que resulta muy cercano a nuestra manera de ser hombres y creyentes⁴, y, por otro lado, la humanidad

⁴ Leamos estos sentidos versos del poeta mejicano Alfonso Junco, hecho puro gozo y entusiasmo porque en Jesucristo Dios es un Dios «tangible, humano, fraterno».

«Así: te necesito
de carne y hueso.

Te atisba el alma en el ciclón de estrellas,
tumulto y sinfonía de los cielos;
y, a zaga del arcano de la vida,
perfora el caos y sojuzga el tiempo,
y da contigo, Padre de las causas,
Motor primero.

Mas el frío conturba en los abismos,
y en los días de Dios amaga el vértigo.
¡Y un fuego vivo necesita el alma
y un asidero!
Hombre quisiste hacerme, no desnuda
inmaterialidad de pensamiento.

Soy una encarnación diminutiva;
el arte, resplandor que toma cuerpo:

la palabra es la carne de la idea:
¡encarnación es todo el universo!

¡Y el que puso esta ley en nuestra nada,
hizo Carne su Verbo!

Así: tangible, humano, fraterno.
Ungir tus pies que buscan mi camino,
sentir tus manos en mis ojos ciegos,
hundirme, como Juan, en tu regazo,
y-Judas sin traición- darte mi beso.

Carne soy, y de carne
te quiero.

¡Caridad que viniste a mi indigencia,
qué bien sabes hablar en mi dialecto!

Así, sufriente, corporal, amigo,
¡cómo te entiendo!

¡Dulce locura de misericordia:
los dos de carne y hueso!»

histórica de Cristo se convierte en la mejor teofonía o manifestación personal de Dios. Como mensajero, Cristo deviene para nosotros el más elocuente de los mensajeros de Dios, pero Cristo, al auto-revelarse Dios personalmente -la Segunda Persona- en él, aparece al mismo tiempo como el propio mensaje divino.⁵

Gracias a la identificación que el *D* establece entre la Palabra de Dios y Jesucristo («la Palabra de Dios es Jesucristo, el Verbo hecho hombre», *D* 94), la Palabra de Dios se nos presenta como una Realidad personal viva (Jesucristo), que el Dios vivo entrega a la Iglesia viva, compuesta de miembros vivos... **La Palabra de Dios se impregna así de Vida, de Comunidad de Vida, de Personas, de Comunidades de personas divinas y de personas humanas...** (cfr. 1 *Jn* 1,2-3). Jesucristo es el mejor antídoto contra esa comprensión de la Palabra de Dios únicamente como una locución, como una comunicación oral a base de proposiciones dirigidas casi exclusivamente a la inteligencia⁶, o como

⁵ «Por consiguiente, Cristo es a la vez el Mensajero y el contenido del Mensaje, el revelador y la verdad revelada: el revelador 'al que' hay que creer, y la Verdad personal revelada 'en la que' hay que creer» (H. de Lubac, en la obra conjunta *La revelación divina*, tomo I, Ed. Taurus, 1970, p. 210). O bien, retomando el símil de la fuente, Cristo «no es sólo el canal, es la fuente» (L. Grandmaison, *Jesucristo*, Ed. Litúrgica Española, 1932, p. 442).

⁶ Así se entendía la Revelación cristiana en el tratado clásico de Apologética. En los múltiples libros de Apologética, la verdad o las verdades ocupan el centro de la divina Revelación. La Realidad personal de Dios figura en segundo lugar, como autoridad que garantiza la autenticidad de las verdades reveladas. Véase cómo el libro de Marín Negueruela, *Lecciones de Apologética*, sitúa la verdad o el objeto cognoscitivo de la Revelación («fides quae») en el punto principal de mira:

«La revelación propia o sobrenatural es la *manifestación de alguna verdad*, hecha por Dios al hombre, fuera del orden natural o por medio de iluminación sobrenatural de su *mente...*»

«En la revelación, Dios manifiesta al hombre *alguna verdad iluminando su entendimiento...*»

una promesa aérea que habla de salvación en un futuro indeterminado...⁷

Otro mérito del *D* es la manera de relacionar la Tradición y la Escritura con la Palabra de Dios=Jesucristo. Cuando se trata directamente de dicha relación (cfr. *D* 95), nada hay en el *D* que nos permita pensar en la Tradición y en la Escritura como en dos fuentes a través de las cuales llega a los cristianos el Evangelio de Jesucristo (Evangelio=Jesucristo). Esa metáfora de las dos fuentes conlleva con toda naturalidad la idea de que la Palabra de Dios revelada se trasvasa a nosotros parte por la Escritura (vía escrita) y parte por la Tradición (vía oral). El *D* rehuye utilizar la metáfora de las dos fuentes o cualquier otra afín: dos manantiales, dos riachuelos, dos corrientes, dos canales, dos cauces, dos vías, dos caminos, dos ramales... Todas estas metáforas suscitan espontáneamente y colaboran con eficacia a perpetuar en los fieles la teoría indemostrada e indemostrable (a pesar de que más de uno opine que la teoría de las dos fuentes pertenece al patrimonio doctrinal de la Iglesia) de que las múltiples verdades que la Palabra de Dios contiene se nos comunican complementariamente por un doble conducto: por el conducto de la Escritura y por el conducto de la Tradición...

El *D* relaciona Tradición y Escritura con la Palabra de Dios encarnada como dos principios correlativos, como dos magnitudes recíprocamente activas... que conjuntamente hacen llegar a la Palabra de

⁷ Este es el caso de la Revelación de Dios en el Antiguo Testamento. Como escribe J. Guillet (*Temas bíblicos*, Ed. Paulinas, 1963, p. 93):

«Porque el Antiguo Testamento es profético, porque habla siempre de realidades que aún no ve, sigue cargado de equívocos y de oscuridades. La revelación cristiana hace aparecer a la vez todo lo que poseía de riquezas y los límites que podía franquear mientras no viniese Jesús al mundo.»

Dios=Jesucristo a nosotros⁸. La Iglesia no puede transmitir a Jesucristo (Tradicición) sin la Escritura, ni la Escritura puede ser entendida cristológicamente al margen de la Tradición. Ni «sola Traditio» ni «sola Scriptura».⁹

Pero el D no se contenta con esta función cognoscitiva-interpretativa de la Tradición en relación con la misma Escritura. El sujeto de la Tradición es la Iglesia entera o la Comunidad íntegra de los cristianos, personas concretas que son cristianas -tienen que serlo- en las tres dimensiones o vertientes de su existir (vertiente del conocer, del esperar y del actuar). Por otro lado, la Escritura o Palabra de Dios escrita no es tanto el depósito de las verdades de la fe, que pueden ser definidas por el Magisterio jerárquico como dogmas, cuanto el Evangelio o Buena Noticia de la salvación integral para los hombres y que se identifica en su plenitud con la persona concreta de Jesucristo. **Es también función específica de la Tradición testimoniar a la Palabra viva de Dios, a Jesucristo, desde todo el ser y realidad histórica de los cristianos:** no sólo desde la vertiente cognoscitiva (fe en sentido restringido), sino también desde las vertientes desiderativa (esperanza) y activa (caridad).

⁸ Opino que la mejor metáfora para hablar de la Tradición y de la Escritura es la del alma y del cuerpo humanos. Alma y cuerpo son dos principios correlativos; ninguno de ellos actúa sin el otro: cuando el alma «piensa» lo hace corpóreamente (mediante el «verbo» interior) y cuando el cuerpo «come» lo hace de manera espiritualizada... A través de las actividades de esos dos principios correlativos humanos, se expresa el mismo sujeto subsistente, la misma persona: *yo soy el que pienso, el que come...* Algo parecido sucede a Jesucristo en relación con la Tradición y la Escritura: *Jesucristo* se comunica a través de la Tradición y de la Escritura unidas correlativamente. La Escritura sería como el cuerpo en nosotros, y la Tradición como el alma.

⁹ P. Lengsfeld, *Tradición y Sagrada Escritura: su relación*, en *Mysterium Salutis*, I, t. I, Ed. Cristiandad, 1980, p. 546:

«La Escritura sería ineficaz y estéril sin la Tradición; la Tradición, sin la Escritura, confusa y desorientada.»

De acuerdo con esta misión testimonial de la Tradición de la Iglesia en relación con la Palabra de Dios=Jesucristo, **el D enumera en el mismo n. 95 una gama amplia pero no exhaustiva de actividades correspondientes a las tres dimensiones existenciales de los cristianos:**

- 1 De la dimensión cognoscitiva (**Teología doctrinal o «dogmática»**), el *D* menciona, en primer lugar, el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios, que incluye a todos los bautizados, y que, merced a la asistencia del Espíritu santo, «no puede engañarse en su creencia» (*LG 12*) (infalibilidad «in credendo»); el *D* evoca, en segundo lugar, la investigación de los teólogos; nada dice, en cambio, del magisterio oficial de la Iglesia (infalibilidad «in docendo») ni del magisterio de los Padres.
- 2 De la dimensión desiderativa (**Teología litúrgica**), el *D* solamente hace mención de la «Liturgia», que es el nombre cristiano del Culto, por lo que hay que entender por «Liturgia» la participación de la Iglesia, mediante signos sensibles (sacramentos) en el culto que Jesucristo rinde al Padre en el Espíritu santo. La Iglesia también participa en la Liturgia de la oración de Jesucristo dirigida al Padre en el Espíritu.
- 3 De la dimensión activa (**Teología moral**), el *D* subraya, en primer lugar, el largo testimonio de la historia bimilenaria de la Iglesia y dentro de dicha historia el ejemplo radiante y atrayente de los santos; en segundo lugar, el *D* mira fuera de la Iglesia y resalta la existencia de «genuinos valores religiosos y morales» en la variopinta sociedad humana; si el Directorio de 1971 veía en los «valores morales» de la sociedad «semillas de la Palabra», el presente *D* contempla alborozado las «semillas de la Palabra» también en la presencia y en la labor de las diversas religiones en nuestro mundo («valores religiosos»).

Vamos a continuación con la **evaluación negativa**.

Para nosotros, **el mayor fallo es haber calificado abruptamente en el n. 96 a la Tradición, Escritura y Magisterio como «fuentes principales de la Catequesis»**. Y digo «abruptamente» porque en el n. 94 es la Palabra de Dios la única que recibe el nombre de «fuente» de la Catequesis y en el n. 95 la Palabra de Dios continúa siendo mirada como tal, como la única fuente viva de la Catequesis. En los dos números citados, el *D* se mantiene fiel a la *DV*, quien había designado solemnemente a la Revelación de Dios «fuente de toda verdad salvadora y de la regulación de las costumbres» (*DV* 7). Semejante denominación exclusiva de la Palabra o Revelación de Dios tenía la inmediata ventaja de evitar pensar en la Tradición y en la Escritura como en fuentes complementarias de verdades o como canales parciales por los que fluye dividida la Palabra de Dios.

Sobre la conveniencia de reservar la denominación de «fuente» a la Palabra de Dios=Jesucristo y sobre los inconvenientes que acarrea el extender dicha denominación a la Tradición y a la Escritura, la postura del entonces cardenal **C. Wojtyla** en el concilio Vaticano II era ya lúcida y tajante:

«El origen de la Revelación no es la Tradición ni la Escritura, sino solamente Dios que habla. Por tanto, *es mejor no hablar de fuentes cuando hablamos de la Tradición y de la Escritura.*»¹⁰

El pensamiento de **Juan Pablo II** sobre el particular no ha cambiado después del Concilio. En el n. 27 de *Catechesi Tradendae* vuelve a repetir que la Palabra de Dios=Jesucristo es la única fuente de la Catequesis, y que la Tradición y la Escritura son dos modos (diferentes y correlativos) por los que se transmite la Palabra de Dios=Jesucristo: «La Catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Tradición y la Escritura» (*CT* 27). Si a continuación de estas

¹⁰ Ses. I, CG XXIV. AS I, III, p. 294.

palabras el Papa habla de la «Tradición y de la Escritura como fuentes de la Catequesis» no es que el Papa entre en contradicción consigo mismo, sino que lo hace para «salvar» el paso atrás que el Directorio de 1971 (cfr. n 45) había dado al hablar de la Tradición y de la Escritura como fuentes de la Catequesis. El Papa intenta explicar en el n. 27 de *CT* que si se habla de «la Tradición y de la Escritura como fuentes de la Catequesis» sólo cabe entenderlo en el sentido de que la Catequesis debe guiarse en su desarrollo por la Tradición y la Escritura de la Iglesia, y no en el sentido de que Tradición y Escritura constituyan la fuente o el manantial de la Catequesis, pues en este sentido únicamente la Palabra viva de Dios=Jesucristo se identifica con la única fuente de la Catequesis.

La explicación que el *D* ofrece a pie de página en la nota 7 para continuar aplicando a la Tradición y a la Escritura el calificativo de «fuentes de la Catequesis» es arbitraria, infundada y confusa: si es «para indicar los lugares concretos de donde la Catequesis extrae su mensaje», déjese de emplear el término «fuentes» que tiene denotaciones y connotaciones más últimas e indivisibles y búsquense otros términos y metáforas que reflejen con propiedad la distinta jerarquía de la Tradición y de la Escritura respecto de la Palabra de Dios=Jesucristo, y que se ajusten mejor a las diversas formas de expresión que la Tradición y la Escritura poseen. ¿Por qué no hablar de la Tradición y de la Escritura como de los «modos» o «medios» de transmisión de la Palabra de Dios revelada, y de la Liturgia, Padres, teólogos, Magisterio oficial, vida de santos... como de los «monumentos» o «testimonios» de la Tradición y de la Escritura?¹¹

¹¹ En vez de los «lugares declarativos» de la Tradición y de la Escritura, los expertos no utilizan el término «fuentes», sino los términos «monumentos», «testimonios»... Cfr. Ives M. J. Congar, *La Tradición y las tradiciones*, t. II, Ed. Dinar, 1964, p. 335-390: *Los monumentos de la Tradición*.

Pero dejemos la nota 7 a pie de página y volvamos al n. 96 del *D* : Aquí es donde el *D* afirma solemnemente: «*Tradición, Escritura y Magisterio, íntimamente entrelazados y unidos, son, «cada uno a su modo» fuentes principales de la Catequesis*».

La mera audición de la palabra «fuentes» acompañando a la Tradición, Escritura y Magisterio lleva automáticamente a pensar en la única fuente de la Catequesis, que es Jesucristo, y a situar **la trilogía humana, eclesial (Tradición, Escritura y Magisterio) al mismo nivel de Jesucristo**. La Palabra reveladora y salvadora de Dios=Jesucristo tiene una característica de plenitud y de definitividad de las que carecen la Tradición, la Escritura y el Magisterio. Sólo Jesucristo se identifica con Dios revelante y revelado. **La Tradición, Escritura y Magisterio participan únicamente**, y «cada uno a su modo», de la acción reveladora de Dios.

Hay **un segundo inconveniente grave** en la declaración de la Tradición, Escritura y Magisterio como «fuentes principales de la Catequesis»: y es que **tampoco se respeta en dicha declaración la distinta jerarquía que existe entre las tres realidades nombradas**. La Escritura, al ser la Palabra de Dios confiada por Jesucristo a los Apóstoles y consignada nada menos que bajo la inspiración del Espíritu de Jesús resucitado, goza de clara preeminencia sobre la Tradición. Por su parte, la Tradición, por ser la transmisión integral de la Palabra de Dios escrita o transmitida hecha a los sucesores de los Apóstoles bajo la asistencia del Espíritu santo, está muy por encima del Magisterio de la Iglesia. Finalmente, el Magisterio oficial tiene como oficio propio el de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida y el de reclamar con autoridad la adhesión de los cristianos.

No se puede presentar Tradición y Escritura como «fuentes principales de la Catequesis» dando a entender con ello que coadyuvan materialmente a distribuir entre los hombres el Agua de la salvación=Jesucristo. Como si la vertieran a doble fuente o caño sobre la humanidad. Pero aún hay menos

justificación para hablar del Magisterio docente de la Iglesia como de fuente principal de la Catequesis¹².

En efecto, declarar que el Magisterio oficial de la Iglesia es una de las fuentes principales de la Catequesis implica que las otras dos fuentes - Escritura y Tradición- resultan ser insuficientes como fuentes que contienen entre las dos la Palabra de Dios revelada plenamente en Jesucristo. Según los partidarios de considerar la Escritura y la Tradición como dos conductos que nos transmiten complementariamente a Jesucristo, ciertas verdades reveladas son conocidas sólo por medio de la Tradición y algunas otras verdades de revelación se hallan con tan poca claridad en la Biblia que necesitan también de la Tradición para ser de verdad conocidas. Ahora bien, ¿cómo consigue la Tradición detectar y definir como reveladas ciertas verdades que las aguas de su propio cauce llevan y aquellas otras verdades que las aguas del cauce de la Biblia arrastran obscuramente? Pues por medio del Magisterio jerárquico de la Iglesia. La función específica e indiscutible del Magisterio docente de la Iglesia (la función de interpretar con autenticidad la Revelación de la Palabra de Dios escrita o transmitida) se ve así sobrecargada extrañamente con esta otra: con la función de declarar dogmas de fe verdades procedentes únicamente de la Tradición y también verdades escondidas, ocultas, en el texto sagrado de la Escritura.¹³

¹² P. L. Seitz reaccionó con esta viveza ante el texto conciliar (*DV 10*) que aunaba Tradición, Escritura y Magisterio en un mismo plano de revelación y de salvación. ¿Qué habría dicho si hubiera oído que Tradición, Escritura y Magisterio «son, 'cada uno a su modo', fuentes principales de la Catequesis»?

«Ya es lamentable poner la Escritura y la Tradición como dos elementos en el mismo plano, pero la adición del Magisterio como tercer elemento es una novedad intolerable.»

¹³ D. B. Dupuy describe con estas palabras (*La revelación divina*, I, Ed. Taurus, 1970, p. 65) el nuevo oficio adquirido por el Magisterio oficial a finales del siglo XIX, después del concilio Vaticano I:

Vamos finalmente a señalar otro peligro en el que es fácil que el Magisterio jerárquico de la Iglesia caiga, lo que ha sucedido a menudo en el pasado y continúa sucediendo en nuestros días: **el peligro de acentuar desproporcionadamente el testimonio escrito sobre el testimonio vivido por los cristianos** en la historia y en la Liturgia respecto de la Palabra viva de Dios=Jesucristo.

No es que el *D* no tenga en cuenta todas las dimensiones del existir de los cristianos. Todo lo contrario: ya vimos que el *D* da amplia entrada a la Liturgia y a la historia bimilenaria de la Iglesia, particularmente al testimonio brillante y ardiente de los santos, entre las expresiones de la Tradición y de la Escritura. Lo que aquí avisamos es que **en la práctica quienes ostentan el Magisterio oficial de la Iglesia están tentados a fijarse y a seguir de cerca mucho más los «testimonios» escritos**, en los que los cristianos estudiosos suelen expresar su pensamiento, que en los ricos y complejos «testimonios» litúrgicos, orantes y biográficos de todos los fieles cristianos. Por las mayores facilidades que los testimonios escritos brindan, la Iglesia jerárquica puede tentadoramente dedicarse en demasía a observar y a enjuiciar los textos de sus fieles dejando de atender a otras actividades suyas de mayor entidad cristiana, como son todas las relacionadas con el obrar esperanzado y caritativo.

Asimismo, **los Obispos**, en cuanto fieles cristianos que son, **están también obligados a testimoniar a Jesucristo**, la Palabra de Dios humanada, **con todo su ser y su vida concreta**.

«y así se llegó a asentar la premisa de que en los casos en que ocurran dudas sobre la doctrina contenida en la Biblia, entonces el único intérprete seguro de la Tradición es el magisterio eclesiástico. De esta manera, se justificó y se fundó sobre la base de la Tradición la función del magisterio, el cual venía a constituir como una tercera fuente de certezas últimas. Podríamos decir que los teólogos de la escuela romana introdujeron en el siglo XIX el magisterio en la definición de la Tradición algo así como Belarmino había incluido allá en el siglo XVI al Papa en la definición de la Iglesia.»

Abordamos a continuación, dentro todavía del capítulo I, **el estudio del apartado B**. Al igual que hicimos en el apartado A., distribuiremos nuestro estudio en dos partes:

1. Exposición; y
2. Valoración crítica.

B. Los criterios para la presentación del mensaje (D 97-117)

1. Exposición

D 97 El *D* comienza por mostrar en el n. 97 la **síntesis de los cinco criterios**, que «son válidos para todo el ministerio de la Palabra», pero que **el *D* se propone desarrollar en los siguientes números también desde el punto de vista de la Catequesis**.

¿Cuáles son esos criterios que deben intervenir en la presentación del mensaje evangélico de la Catequesis? Estos cinco:

- 1 Cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico
- 2 La naturaleza trascendente e immanente del mensaje cristiano en cuanto a la salvación
- 3 La dispensación comunitaria o eclesial e histórica del mensaje evangélico
- 4 La inculturación íntegra y auténtica del mensaje cristiano
- 5 Visión armónica y jerarquizada del mensaje cristiano

Como se aprecia, el *D* pone **el criterio del cristocentrismo trinitario** a la cabeza de todos los criterios. El criterio cristocéntrico no es sin más el primero en una lista homogénea, sino el criterio que fundamenta y actúa de modelo referencial para los restantes criterios. El criterio cristocéntrico es, por un lado, tan trascendente a los otros criterios que puede figurar, y de hecho figura, aparte y fuera de toda comparación con los demás. Por otro lado, el criterio cristocéntrico es tan superior

a los restantes criterios que aparece también en todos ellos como modelo o paradigma perfecto.

Los criterios 2, 3 y 4 fijan su atención en tres rasgos originales del mensaje evangélico relativos a su contenido salvífico, al modo que dicho mensaje tiene de ser distribuido entre los hombres y a su nivel de penetración en el ser y en la vida de las personas humanas.

Respecto de la salvación que el mensaje cristiano ofrece, es una salvación que nos introduce en la misma vida *de Dios* gracias y a semejanza de Jesucristo, el Hijo de Dios humanado realmente, salvación trascendente que comienza en esta vida e incluye un mensaje de liberación histórica aquí y ahora. El *D* desarrolla más adelante ambos caracteres de la salvación proclamados por el mensaje cristiano en sendos apartados: «Un mensaje que anuncia la salvación» (*D* 101-102) y «Un mensaje de liberación» (*D* 103-104). Entre los números que el *D* dedica a desplegar estos u otros rasgos, unos son de significación general, de formulación de principios, y otros son de aplicación catequística. El *D* suele dar entrada a estos últimos números diciendo que compete a la Catequesis cuidar de determinados «aspectos» del mensaje evangélico...

Respecto del modo como el mensaje cristiano ha sido y es dispensado en el tiempo, el *D* recuerda la naturaleza eclesial o comunitaria de la Catequesis, así como que se trata de una Catequesis que, dentro del «tiempo de la Iglesia», tiene que iluminar y vivificar el «hoy» de la historia de la salvación. El *D* explica la eclesialidad del mensaje evangélico en los números 105-106 (en este apartado no hay ningún número de subrayado de «aspectos») y la historicidad del misterio de la salvación en los números 107-108 (este último número sí que señala algunos «aspectos» que la Catequesis está obligada a cuidar).

Respecto finalmente de la compatibilidad entre el Evangelio y las diversas culturas de los seres humanos, el *D*, después de señalar en Jesucristo «la originaria inculturación de la Palabra de Dios» en la cultura judía, establece también en línea de principios una compatibilidad profunda y hasta las mismas raíces con cualquier otra cultura. El desarrollo de la inmensa capacidad de inculturación del mensaje evangélico es llevado a cabo por el *D* en los números 109-110 (el n. 110 en vez de «aspectos»

habla de las «tarear» que la inculcación de la fe impone a la Catequesis). El apartado que acompaña en el *D* al apartado de la inculcación lleva por título: «La integridad del mensaje evangélico» (*D* 111-113).¹⁴

El *D* trae en el n. 97 como quinto y último criterio, **el criterio de la visión armónica y jerarquizada del mensaje cristiano**. Este criterio, por el lugar que ocupa, no se refiere particularmente a los cristianos como los tres precedentes, sino que conjuga la realidad central de la Catequesis, Jesucristo, con las realidades pericéntricas de la misma. La exposición desarrollada del presente criterio figura en los números 114-115 («Un mensaje orgánico y jerarquizado») y en los números 116-117 del *D* («Un mensaje significativo para la persona humana»)¹⁵

No obstante esas pequeñas dislocaciones en los dos últimos criterios y que hemos registrado en sendas notas a pie de página, **hay que reconocer que el Directorio de 1997 ha estructurado los cinco criterios, que ya los tenía el anterior Directorio (n. 37-44), con mucho más fundamento y coherencia.**

¹⁴ En realidad, este apartado no es el complemento ideal del apartado de la inculcación. Lo es más bien del criterio del «mensaje orgánico y jerarquizado» que viene a continuación. De hecho, el *D* remite en la nota 92 a pie de página a *CT* 31, donde la integridad es puesta en relación precisamente con el carácter orgánico y jerarquizado del mensaje: «la integridad no dispensa del equilibrio ni del carácter orgánico y jerarquizado, gracias a los cuales se dará a las verdades que se enseñan, a las normas que se transmiten y a los caminos de la vida cristiana que se indican, la importancia respectiva que les corresponden». A mayor abundamiento, la misma nota 92 hace referencia a los números 39 y 43 del Directorio del 71, cuyos encabezamientos respectivos son: «El contenido de la Catequesis constituye un cuerpo orgánico y vital» (n. 39) y «Hay que guardar la jerarquía de las verdades en Catequesis» (n. 43).

¹⁵ En el caso del apartado «Un mensaje significativo para la persona humana», hay que hacer notar también que no se corresponde bien con el apartado «Un mensaje orgánico y jerarquizado». Su par ideal no es éste, sino el apartado de la inculcación. Las primeras palabras del número 116 evocan al instante el tema de la inculcación: «La Palabra de Dios, al hacerse hombre, asume la naturaleza humana en todo menos en el pecado...».

¿Qué se puede decir de **las ideas vertidas por el D en el desarrollo de la estructura indicada?**

1 Sobre el cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico (D 98-100)

D 98 Cristo no es sólo el mensajero de Dios, sino el mismo Dios que se comunica a los hombres *en y a través* de la Persona y obra histórica de Jesús. **El D explica el significado de este cristocentrismo en tres claves:**

- La primera de ellas tiene que ver con **la Persona divina de Jesús**: «en el centro de la Catequesis encontramos esencialmente una Persona, la de Jesús de Nazaret, Unigénito del Padre». En términos teológicos, puede decirse que el catequizando ejerce propiamente ante la Persona de Jesús la «fides qua», la plena adhesión de su persona a la Segunda Persona humanada de Dios.
- La segunda clave significativa del cristocentrismo guarda directa relación con **el obrar salvífico de Dios** a lo largo de la historia, cuya «clave, centro y fin» es Jesucristo.
- El cristocentrismo significa, en tercer lugar, que Jesús, su Persona y su existencia, es **la perspectiva hermenéutica** desde la cual los cristianos contemplamos y «entendemos» a Dios, al hombre, la felicidad, la vida moral, la muerte..., es decir, **todas las otras realidades distintas de la realidad cristológica.**

Cuando el *D* habla de Jesucristo, no lo hace pensando en una entelequia divino-humana, sino en el Jesús de los cuatro evangelios, que contienen «la enseñanza que se proponía a las primitivas comunidades cristianas y que transmitía la vida de Jesús, su mensaje y sus acciones salvadoras».

D 99 Es este Jesús de los evangelios el que se sabe y se comporta como Hijo único del Padre en el Espíritu. Porque Dios es Trinidad (Padre-Hijo-Espíritu), Jesús actuó en su vida como narran los evangelios y en su muerte le ocurrió lo que los evangelios proclaman (la resurrección de los muertos antes de conocer la corrupción de la carne). **Sólo desde la fe en Dios Trino se explican los cristianos la vida y la resurrección de Jesús de entre los muertos.**

También «el misterio de la santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana (=de los cristianos)».

D 100 Del cristocentrismo trinitario de Jesús y del cristocentrismo trinitario de los cristianos, **el D saca para la Catequesis estos tres corolarios:**

1 Toda Catequesis sobre cualquier tema debe tener una estructuración interna cristocéntrico-trinitaria (Por Cristo al Padre en el Espíritu).

2 La Catequesis mostrará la vida Tripersonal de Dios no a base de nuestras fantasías, sino a partir y a la luz de sus obras salvíficas en favor de la humanidad (creación, encarnación, historia de Jesús...).

3 Asimismo la Catequesis evidenciará las inmensas repercusiones que la fe en el Dios Uno y Trino, revelado por Jesús, tiene para la vida de los seres humanos.

Después de lo anotado es fácil concluir diciendo que **el D ha sabido explicar del modo más completo posible el significado y alcance inabarcables del cristocentrismo trinitario y que ha acertado de lleno al poner dicho cristocentrismo al frente de todos los criterios.**¹⁶

2 Sobre la naturaleza trascendente e inmanente del mensaje evangélico en cuanto a la salvación (D 101-104)

D 101 El *D* abre este apartado con la imagen de Jesús como el primer catequista que anuncia el Reino de Dios: «una nueva y definitiva interven-

¹⁶ El Directorio de 1971 no expone tan ordenada ni detalladamente el significado del cristocentrismo para la Catequesis. Además, no arranca con el cristocentrismo la serie de criterios que han de regir la presentación catequística del mensaje evangélico. No se entiende tampoco cómo, después de resaltar la importancia singular de Cristo para la Catequesis, utiliza la expresión «teocentrismo trinitario» (n. 41). Con mejor criterio, el *D* emplea la frase «cristocentrismo trinitario»

ción divina, con un poder transformador tan grande, y aún mayor, que el que utilizó en la creación del mundo». Para explicitar el contenido salvífico que nos ha reportado Cristo con su advenimiento y trayectoria vital, el *D* echa mano de la enorme Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI, para decirnos del gran don de la salvación que «es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por Él, de verlo, de entregarse a Él» (*EN 9*).¹⁷

D 102 A continuación (n. 102), el *D* añade algunas observaciones que vienen muy bien en la Catequesis para atenuar, por un lado, la sobrecarga liberadora de las palabras últimas sobre el contenido de la salvación y para destacar, por otro lado, el contenido trascendente de la misma. **He aquí esas observaciones:**

- que el Dios anunciado y revelado con la llegada y actuación de Jesús «no es un poder anónimo y lejano» (*EN 26*), sino el Padre celestial, trascendente, que está entre nosotros actuando amorosamente;
- que el reinado de Dios ofrece a los hombres una salvación integral, que libera ciertamente del pecado, pero que sobre todo nos hace hijos de Dios y nos promete la vida eterna, venciendo a la muerte;¹⁸

¹⁷ El *D* ha escogido para explicitar el contenido de la salvación cristiana un texto de la *EN* que enfoca dicho contenido desde el punto de vista de la liberación. El encabezamiento del n. 9 ya lo indica: «El anuncio de la salvación *liberadora*». Para expresar la salvación de modo más objetivo y cristológico, el *D* tenía que haberse guiado por otros textos de la *EN*, por ejemplo por el del n. 27, cuyo título reza así: «Centro del mensaje: la salvación en Jesucristo», y dice en su interior: «en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios».

¹⁸ El *D* vuelve a citar de nuevo a *EN*, pero esta vez acierta con el número adecuado (*EN 26*) a la hora de mostrar el carácter trascendente e inmanente de la salvación cristiana.

- que seremos juzgados en el último día con repercusiones de vida eterna para nosotros por causa de nuestras obras de justicia, amor y paz en esta vida;
- que el Reino trascendente de Dios ha sido inaugurado por el propio Jesús de la historia y que ahora, ya resucitado, ha asumido personalmente la realización de dicho Reino también en su Iglesia, de modo especial, y hasta en la historia general de la humanidad.

D 103 El Directorio de 1971 insistía en el fin último (el de ser configurados con Cristo, con el misterio de Cristo). Sobre el fin penúltimo, se limitaba a señalar a los cristianos que debían cumplir con el llamamiento común de Dios a cuidarlo y fomentarlo: «Con esta manera de proceder (la de «mostrar con claridad la estrechísima conexión del misterio de Dios y de Cristo con la existencia y con el fin último del hombre») no se desprecian en absoluto los fines terrenos, a cuya consecución Dios llama a los hombres, mediante el esfuerzo particular o común» (*DGC* 42).

En el año de publicación del anterior Directorio, 1971, aún no se había extendido por Latinoamérica la llamada «Teología de la liberación» ni se había desarrollado suficientemente la ingente labor liberadora que dicha teología promueve, con todas sus virtualidades y riesgos.

Por eso, **no debe extrañar a nadie que el *D* dedique nada menos que dos de sus números (*D* 103-104) al tema de la liberación y que ofrezca en ellos una reflexión sobre los fines terrenos o temporales mucho más amplia, rica y específicamente cristiana que la contenida en el Directorio de 1971.**

El *D* afirma, n. 103, que «la Buena Nueva del Reino de Dios... incluye un mensaje de liberación» e ilustra la afirmación con el caso histórico de Jesús de Nazaret. Aquella sensibilidad particular de Jesús por los pobres el *D* la ve reflejada hoy en la comunidad de los discípulos de Jesús, en la Iglesia.

En el párrafo siguiente el *D* no se contenta con que la Iglesia participe de la sensibilidad compasiva del Maestro por los diversos pobres, sino que, sirviéndose una vez más de las palabras de Pablo VI en la *EN*, el *D* impone

a la Iglesia una serie de deberes para con los pobres de la tierra, cuyo claro incumplimiento pone de manifiesto la fragilidad y el pecado de los que somos miembros de la Iglesia: «la Iglesia tiene *el deber de anunciar* la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos; *el deber de ayudar* a que nazca esta liberación, *el deber de dar testimonio* de la misma, *el deber de hacer* que sea total» (EN 30). Como se puede advertir, los cuatro deberes mencionados son específicos de la Iglesia de Jesús.

D 104 El n. 104 del *D* se encarga de proponer a la Catequesis estas tres tareas cristianas en relación con la liberación histórica, tareas que ya habían sido ampliamente tratadas en 1986, en la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, intitulada *Libertad cristiana y liberación (Lcl)*:

1 El mensaje cristiano de liberación debe abarcar al hombre entero en todas sus dimensiones, incluida su dimensión de apertura a Dios (*Lcl* 62-65).

2 La moral social de los cristianos debe inspirarse en el gran mandamiento del amor, que Cristo liberador vivió radicalmente (*Lcl* 71).

3 El amor de preferencia a los pobres es el distintivo de Jesús, de su Iglesia y debe serlo también de los catequizandos (*Lcl* 68).

No se nos ocurre poner **ningún reparo de tipo teórico** a la liberación histórica propugnada por el *D*. **Pero esta liberación también religiosa** (además de económica, política, social y cultural), **también del corazón** (además de la cabeza, de las manos y de los pies) **y también de los pobres e indefensos** (además de los ricos e independientes) **tiene que traducirse en la realidad de la historia**. Y aquí sí que debemos lamentar **por parte de la Iglesia jerárquica y no jerárquica muchos reduccionismos, claudicaciones e infidelidades**. Jesús es la causa de nuestra salvación y el modelo de toda liberación histórica. La manera concreta como Jesús liberó a los enfermos de sus enfermedades, a los pecadores de sus pecados, a los «pequeños» de su marginación social... hizo creíble el don inmenso de su salvación trascendente. No basta, por consiguiente, con que nosotros los cristianos anunciemos el llamamiento divino de participar en la vida eterna a imagen y semejanza de Jesucristo.

Es preciso también que testimoniemos nuestra fe y esperanza en la nueva y definitiva humanidad del futuro escatológico **comprometiéndonos en la liberación del hombre viejo y caduco del momento presente.** «Obras son amores» y no las bonitas palabras, ni siquiera la Buena Noticia de una felicidad celestial.

3 Sobre la dispensación eclesial e histórica del mensaje evangélico en el tiempo (D 105-108)

D 105 Los números 105 y 106 del *D* son nuevos en comparación con el Directorio de 1971, y en ellos se nos recuerda algo fundamental: que el mensaje evangélico que se transmite en la Catequesis tiene «un intrínseco carácter eclesial». En el mensaje que el Catequista comunica a los catequizandos «resuena la fe / esperanza y caridad/ de todo el Pueblo de Dios a lo largo de la historia». Y el *D* nombra a los Apóstoles, a los mártires, a los santos, a los Padres y Doctores de la Iglesia, a los misioneros, a los teólogos y a los Pastores, «que custodian con celo y amor, y la enseñan e interpretan auténticamente». Se termina el n. 105 con esta declaración: «En verdad, en la Catequesis está presente la fe de todos los que creen y se dejan conducir por el Espíritu santo».

¿No habría que incluir en esta rotunda afirmación que en la Catequesis real planean también, por desgracia, las sombras de no pocas infidelidades de otros muchos miembros de la Iglesia a través de la historia pasada y actual? ¿O es que los que integramos la Comunidad de los discípulos de Jesús somos todos mártires o santos o misioneros o maestros?

D 106 El n. 106 sostiene que la fe transmitida por la comunidad eclesial, no obstante realizarse dicha transmisión en lugares y en lenguajes culturales diferentes, es una sola. Dicha y entendida así, en general, la unidad de fe de los diversos cristianos es un axioma indiscutible. Ahí están confirmando dicha unidad de fe los múltiples Credos oficiales y particulares. **Pero, mirando las creencias y las vidas concretas de los cristianos, la unidad de la confesión de fe de la Iglesia no resulta tan meridiana.**

D 107 Precisamente los números 107 y 108 del *D* hablan del carácter histórico del misterio de la salvación. La salvación de Dios no acontece históricamente entre Dios y los espíritus, sino que tiene lugar históricamente entre Dios y los hombres (seres históricos por estar integrados de alma y cuerpo). La «economía de la salvación» de Dios se realiza en el tiempo. Pero no de un modo lineal progresivo. El *D* afirma, citando al Directorio de 1971 (n. 44), que **la historia de Jesús de Nazaret constituye el centro o la cumbre de toda la historia de la salvación**, que «empezó en el pasado, se desarrolló y alcanzó su cumbre en Cristo, despliega su poder en el presente; y espera su consumación en el futuro». La fe cristiana se fija, por lo tanto, en la historia concreta de las personas humanas que han existido, existen y existirán, pero centrando toda la historia de la salvación en el hecho o acontecimiento de Jesucristo.

D 108 Del carácter histórico de la distribución de la salvación de Dios y del cristocentrismo de la historia de la salvación, **el *D* deduce (n. 108) las siguientes consecuencias para la Catequesis:**

1 La historia de la salvación tiene tres grandes etapas que no se corresponden con la marcha de la historia de la humanidad. Esas etapas son: la etapa, preparatoria al Evangelio, del A. T.; la etapa cimera y plena de la vida de Jesús; y la etapa de la Iglesia, transmisora y actualizadora de la plenitud salvadora de Jesucristo.

2 La Catequesis debe, a la luz de Cristo, el Centro de la historia de la salvación, detectar y sacar a relucir de «la vida de los hombres de nuestra época, /de/ los signos de los tiempos y /de/ las realidades de este mundo» la actualización del designio salvífico de Dios.

3 Asimismo la Catequesis debe ayudar a los catequizandos a actualizar en el «hoy» de los sacramentos los acontecimientos de la historia de la salvación de «ayer».

4 Finalmente, la Catequesis llevará a los catequizandos a descubrir respectivamente a través de los hechos de la humanidad de Jesús, de la historia claroscuro de la Iglesia y de los signos confusos de los tiempos, su condición de Hijo único de Dios, su misterio como «sacramento universal de salvación» y las huellas de la presencia salvadora de Dios.

Dada la superioridad metafísica (Segunda Persona de la santa Trinidad) e histórico-salvífica (el Centro) de Jesucristo sobre la Iglesia, **es relativamente fácil creer en el Señor Jesús y seguirle. En el caso de la Iglesia**, los catequizandos y los mismos catequistas encuentran lógicamente **mayores dificultades** para adherirse a ella y considerarla *su* sacramento de salvación. ¡Es tanta la distancia «natural» que hay de la Iglesia a Jesús!

Por eso, **convenía que el D subrayara la necesidad que tenemos los miembros de la Iglesia, todos, de no multiplicar con nuestra zozobranante y equívoca historia particular y grupal las dificultades que los catequizandos ya tienen** para acercarse a ella e insertarse en la vida eclesial. Más que en las expresiones litúrgicas y confesionales, debería ser en el vivir cotidiano donde la Iglesia mostrara que es, en efecto, «el sacramento universal de salvación».

4 Sobre la inculturación íntegra y auténtica del mensaje cristiano (D 109-113)

D 109 Llama la atención que el *D* dedique cinco números al tema de la inculturación, pero todavía sorprende más la manera como se expresa sobre el particular: el *D* manifiesta ser muy consciente de hallarse ante la empresa más ardua, compleja e interminable de todas. Según palabras del propio documento: «La inculturación de la fe... es un proceso profundo, global y un camino lento». **El término de comparación de este proceso es ni más ni menos que la humanización del Hijo de Dios:** «La Palabra de Dios se hizo hombre, hombre concreto, situado en el tiempo y en el espacio, enraizado en una cultura determinada». En otro lugar del documento (*D* 206), el *D* emplea el término «encarnación» para referirse a la inculturación: «Ese esfuerzo por la encarnación del Evangelio, tarea específica de la inculturación...».

Porque se trata de encarnar el Evangelio en la vida de los cristianos, y no sólo de asimilar intelectualmente la sustancia del Evangelio, **el D reclama la implicación existencial de todo el pueblo de Dios en el proceso de inculturación.** Cuanto más se viva el Evangelio en las comunidades cristianas tanto más se facilitará la evangelización de la cultura correspondiente.

Hasta aquí hemos mostrado el binomio fe-vida en el **sentido direccional que va desde la fe o evangelio hacia la vida o cultura humana** («**evangelización de la cultura**»), y así hemos hablado de que hay que evangelizar la vida o de que hay que encarnar el Evangelio en la vida. Pero queda aún por considerar el binomio fe-vida en el **otro sentido direccional, el que va desde la vida o la cultura humana hacia la fe o el evangelio** («**culturización del evangelio**»). A este sentido se refiere el *D* cuando habla de la compatibilidad de ciertas culturas con el Evangelio de modo que puedan -y deban- ser asumidas. El *D* apenas alude en el n. 109 a esta culturización del evangelio.

Es importante, sin embargo, distinguir desde un principio los dos enfoques del binomio fe-vida o evangelio-cultura. Todos los cristianos estamos igualmente llamados a vivir el evangelio. En cambio, no es tarea de todos el verter el evangelio en nuevas formas culturales, concretamente en la cultura contemporánea, tan distinta de la cultura judía, en la que se expresó Jesús de Nazaret, y de la cultura griega, en la que la Iglesia del siglo IV en adelante confesó su fe de siempre en Jesucristo. Volveremos sobre la ardua y difícil tarea de la culturización del evangelio.

D 110 En la aplicación catequística, el *D*, **inesperadamente, da una serie de directrices que tienen que ver precisamente más con la culturización del evangelio** que con la evangelización de la cultura:

- La primera de ellas centra la atención en la comunidad eclesial en general y en el catequista en particular como factores decisivos de inculturación, inculturación que puede entenderse en los dos sentidos direccionales señalados antes.
- La segunda directriz dice ya en el sentido direccional de culturización del evangelio que los Catecismos locales deberán responder a las «exigencias que dimanen de las diferentes culturas».
- La tercera directriz sostiene que en la Catequesis se deberán incorporar «con discernimiento el lenguaje, los símbolos y los valores de la cultura en que están enraizados los catecúmenos y catequizandos».
- La última directriz afirma que la Catequesis ha de capacitar a los

catequizandos para abordar con acierto el diálogo de la fe cristiana con culturas a menudo ajenas a lo religioso y a veces postcristianas.

- D 111** El *D* pasa a continuación a tratar de **dos exigencias** relacionadas con los dos enfoques reseñados a propósito del binomio evangelio-cultura: **la exigencia de la integridad**, que atiende sobre todo al anuncio del evangelio en sí mismo considerado, **y la exigencia de la autenticidad**, que mira más bien al evangelio ya «traducido» o «llevado» a un nuevo lenguaje cultural.

En el n. 111 se trae a colación una vez más el caso modélico de Jesús, que dio a conocer a sus discípulos «todo lo que he oído a mi Padre», mandándoles hacer a ellos otro tanto respecto de sus sucesores. El que se hace discípulo de Cristo tiene derecho a recibir «la palabra de la fe» en toda su integridad y autenticidad, y la Catequesis tiene el deber de comunicársela así.

- D 112** Hablando de **la exigencia de la integridad**, el n. 112 advierte que en Catequesis el tesoro íntegro del mensaje cristiano debe darse, a ejemplo de la pedagogía divina, de modo gradual, progresivo y adaptado a la capacidad de los destinatarios. Se irá pasando así de la «integridad intensiva» del evangelio a su «integridad extensiva».

A propósito de **la exigencia de la autenticidad**, el mismo n. 112 resalta la íntima vinculación de este criterio con el anterior, puesto que la función del criterio de autenticidad es «traducir» o verter la integridad de la sustancia del evangelio en otra cultura sin que se desvirtúe por ello la sustancia del evangelio.

- D 113** ¿Cómo llevar a cabo en nuestros días la evangelización de la cultura sin menoscabo de la integridad y la culturización del evangelio sin menoscabo ni perjuicio de la autenticidad del mensaje cristiano? **El n. 113 del *D* propone seguir para ambos propósitos el criterio «de una actitud evangélica de apertura misionera»**. De acuerdo con esta actitud, hay que transmitir el evangelio a los hombres de nuestro tiempo sin merma alguna

(integridad) y al mismo tiempo hay que anunciar el evangelio incorporando al mismo los valores verdaderamente humanos y religiosos de la cultura actual sin desvirtuar el mensaje cristiano (autenticidad).

Jesús vivió «cristianamente» la cultura judía de modo originario y perfecto. De él a los primeros y a los posteriores cristianos hay un descenso cualitativo en cuanto a encarnar en la vida la Palabra de Dios. De aquí que la misión de la Iglesia entera de inculcar la Palabra viva de Dios=Jesucristo en su vivir cotidiano sea un reto plagado de peligros de incumplimiento y de infracción constantes. **Salta a la vista lo difícil que tiene que resultar a los que formamos la Iglesia de Jesús resucitado llevar la fuerza del evangelio al corazón de nuestras respectivas formas culturales de vida.**

Como tampoco debemos dejar de resaltar la enorme diferencia que existe entre la primera culturización del Evangelio=Jesucristo llevada a cabo por los Apóstoles bajo la inspiración del Espíritu santo y las sucesivas actualizaciones culturales que el Pueblo de Dios, «bajo la guía del Magisterio jerárquico», ha hecho de la Palabra viva de Dios, o sea de Jesucristo. **No se deben descartar ni siquiera callar las dificultades ni los riesgos de «pasarse» o de «no llegar» que entraña la tarea de toda la Iglesia por transvasar al Jesucristo de siempre a las distintas concepciones y experiencias antropológicas y culturales.**

5 Sobre la visión armónica y jerarquizada del mensaje cristiano (D 114-117)

- D 114** Este criterio combina los cuatro criterios anteriores. Más exactamente dicho, **el presente criterio conjuga el primero de los criterios, el cristocéntrico, con los tres siguientes, jerarquizando alrededor de Cristo los contenidos del mensaje evangélico de acuerdo conjuntamente con el orden metafísico y el discurrir histórico-salvífico.**

El n. 114 comienza declarando que el misterio de la santísima Trinidad es «la fuente de todos los otros misterios de la fe y la luz que los ilumina». Pero no es la fuente ni la luz directas del mensaje cristiano. La santísima Trinidad se autocomunica cristocéntricamente. Jesucristo es la epifanía o

manifestación *del* mismo Dios en la historia de la salvación y el fundamento de todas las otras realidades, llamadas todas ellas a salvarse. Sólo en Jesucristo los hombres y el mundo encuentran su razón de ser y de destino, así como la explicación cabal de cuantos signos de fe, esperanza y caridad acontecen de modo particular en la Iglesia y de modo general en la historia de la humanidad.

D 115 El n. 115 muestra cómo efectivamente **el mensaje cristiano forma un conjunto vivo armonioso y jerarquizado en todos y en cada uno de los campos:**

1° **El campo de la historia de la salvación** no es una historia lineal compuesta de grandes etapas complementarias, sino que todas ellas están organizadas y jerarquizadas en torno a Jesucristo, «centro de la historia de la salvación».

2° **El campo de la doctrina de la fe** de la Iglesia tampoco es una serie homogénea de verdades, sino que es una síntesis vital ordenada jerárquicamente alrededor del *Credo de los Apóstoles*, que, en la pluma de Juan Pablo II, es «una expresión privilegiada de la herencia viva» del pasado (CT 28).

3° Igualmente, **el campo de los sacramentos:** éstos forman un organismo único y ordenado en virtud de su relación con la vida, muerte y resurrección de Jesucristo y «la Eucaristía ocupa en este cuerpo orgánico un puesto único».

4° **El campo del mensaje moral** no es una llanura dispersa e indiferenciada, sino que el conjunto de los preceptos mira y se subordina a la montaña del amor a Dios y al prójimo, tal como lo predicó y vivió Jesús de Nazaret.

5° Finalmente, **el campo de la oración** tiene en el «Padre nuestro» la quintaesencia de las inmensas riquezas de oración contenidas en el A. T., en el N. T. y en toda la vida de la Iglesia.

D 116 Los dos números siguientes, 116 y 117, pretenden acercar la experiencia humana de Jesucristo a la experiencia humana del cristiano y del catequizando con el fin de iluminarla, «ya para inspirarla, ya para juzgarla».

Según el n. 116, la Palabra de Dios, al hacerse y vivir como hombre, nos ha dado a conocer quién y cómo es Dios, pero también ha sido Jesucristo el que nos ha mostrado quién es el hombre y cuál es su altísima vocación. Esto último nos lo ha dado a conocer viviendo plenamente su humanidad: «trabajando con manos de hombre, pensando con inteligencia de hombre, obrando con voluntad de hombre, amando con corazón de hombre» (GS 22).

Por lo dicho, **el mensaje cristológico sobre qué es el hombre está directamente dirigido a la experiencia humana.** Cuando la Catequesis presenta la manera de ser y de vivir como hombre por parte de Jesús de Nazaret, su intencionalidad no se limita a captar la atención de los catequizandos. Sobre todo intenta que la experiencia de los catequizandos en el pensar, en el actuar y en el amar se vea interpelada, refrendada, corregida, estimulada... y cada vez más próxima a la experiencia humana de Jesús.

D 117 El n. 117, después de repetir que la Catequesis de la experiencia tiene su fundamentación en el mismo Jesucristo, pasa a mostrar la superioridad de la experiencia humana de Jesús en todos los campos y la consiguiente necesidad que la experiencia humana tiene de recurrir a la experiencia referencial de Jesús, y a señalar a las distintas formas de Catequesis **qué tienen que hacer sobre el particular:**

- **a la precatequesis se le indica** que ponga de relieve la íntima conexión del anuncio del Evangelio con las aspiraciones de la naturaleza humana.
- **a la Catequesis bíblica o de la historia de la salvación se le manda** ayudar a interpretar las vicisitudes de la vida actual a la luz de las experiencias vividas por Israel, por Jesucristo y por la comunidad eclesial,
- **a la Catequesis doctrinal le corresponde** esclarecer los grávidos enigmas de la condición humana a partir de lo que se afirma en los Símbolos de la fe cristiana.
- **a la Catequesis moral pertenece** la tarea de enraizar en el corazón del hombre el estilo de vida solidaria y fraternal que el evangelio escrito propugna.

- **a la Catequesis litúrgica**, finalmente, **le atañe** mostrar cómo la acción litúrgica, con sus signos y símbolos, trata con solicitud y responde con creces a las grandes experiencias humanas.

2. Valoración crítica

Comenzamos por nombrar y comentar algunas cosas positivas del *D*.

Hay que elogiar, **en primer lugar, la formulación y la estructuración de los criterios o normas** que se han de observar en la presentación del mensaje cristiano.

La formulación está centrada, en cada uno de los criterios, en una realidad, la cual se desdobra después en dos dimensiones que se relacionan entre sí de distinta manera:

- El primer criterio se centra en **Jesucristo** y sobre dicha realidad aparece **el cristocentrismo** que desemboca espontánea y directamente en **la dimensión trinitaria**.
- El segundo criterio trata del **contenido de la salvación**, en el que sobresale **el don trascendente** de la salvación, que también implica un mensaje de **liberación histórica**.
- El tercer criterio tiene que ver con la dispensación o «**economía**» del mensaje evangélico, que tiene lugar **de modo eclesial y en este tiempo salvífico de la Iglesia**.
- El cuarto criterio versa sobre **el proceso de inculturación** del mensaje cristiano, proceso que debe darse en toda su **integridad y autenticidad**.
- Por fin, el quinto criterio habla de la **unidad viva** del mensaje evangélico, con su **configuración jerarquizada** y profundamente **significativa** para la persona humana.

En cuanto a la estructuración, el cristocentrismo figura como el primero de los criterios por su superioridad trascendente respecto de los demás criterios. Jesucristo se identifica con el Centro de la Revelación del Dios salvador. Por esta razón aparece al frente y aparte de los otros criterios.

Los tres criterios siguientes tienen relación directa con nosotros los cristianos. Por tratarse directamente de nosotros y no de Jesucristo, se habla, por ejemplo en el segundo criterio, de que la salvación de Dios nos «libera del pecado, introduce en la comunión con el Padre...». Igualmente el tercer criterio nos recuerda que nuestra fe (su origen y desarrollo) depende de la Iglesia y que vivimos no en el centro de la historia de la salvación, ocupado únicamente por Jesucristo, sino en el excelente pero dependiente «tiempo de la Iglesia». El cuarto criterio contrasta la originaria e irreplicable inculcación de la Palabra de Dios que se dio en Cristo con el proceso dubitativo y escasamente progresivo que tiene lugar en la comunidad de los discípulos de Jesús.

El quinto criterio, el criterio de la visión armónica y jerarquizada del mensaje cristiano, incluye y conjuga el primer criterio y los tres criterios siguientes, con el fin de hacernos ver y apreciar que el Centro, Jesucristo, y todas las otras realidades que integramos el pericentro formamos el maravilloso organismo vivo y luminoso del mensaje evangélico.

Con lo apuntado, es evidente que **el Directorio de 1997 ha mejorado notablemente la formulación y la estructura** de los criterios del Directorio anterior¹⁹

¹⁹ El Directorio del 71 no tiene al principio una presentación global y sintética de los criterios o normas, como sí lo tiene el Directorio del 97. Empieza directamente con el criterio que se refiere a la adecuación del mensaje a la diversidad de culturas existentes. El cristocentrismo, el principal de los criterios, no ocupa el lugar preferencial que le corresponde, pues aparece después de dos o tres criterios. Tampoco se ve trabazón entre los criterios secundarios.

Un segundo mérito del *D* es el desarrollo que ha sabido dar a algunos principios o temas mayores dentro de la exposición de los criterios. Éstos son concretamente los grandes contenidos que en el *D* han sido objeto de especial atención y de amplio tratamiento: **la liberación histórica, la eclesialidad y la inculturación del mensaje evangélico.**

El Directorio del 71 apenas se ocupaba de **los fines terrenos o temporales** y cuando lo hacía era para advertir que en Catequesis «no se desprecian en absoluto los fines terrenos, a cuya consecución Dios llama a los hombres mediante el esfuerzo particular o común» (n. 42). Todavía, en 1971, se acentuaba demasiado el contenido trascendente de la salvación como la nota más característica del mensaje cristiano. Aún no se habían puesto de relieve las íntimas relaciones existentes entre los fines últimos o celestiales y los fines penúltimos o terrenales, cosa que harían los Papas, particularmente Pablo VI y Juan Pablo II, así como los teólogos de la teología de la liberación, etc.

A partir de tan honda y rica reacción de los católicos en favor de los pobres de la tierra, necesitados de liberación más que ningún otro, el *D* ha podido redactar densos párrafos en los cuales **la liberación histórica está tratada más directa y positivamente y con un enfoque ya específicamente cristiano.** Recuérdense las siguientes palabras que el *D* toma de la *EN* 30: «Como dimensión importante de su misión, la Iglesia ‘tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, /el deber/ de dar testimonio de la misma, /el deber/ de hacer que sea total’».

El tema de la eclesialidad del mensaje cristiano es nuevo en el *D*, al menos como criterio para la presentación del mensaje. En los tiempos actuales de tanto individualismo, es saludable recordar que los cristianos creemos «en» Iglesia, que somos personas individuales que confesamos al Dios

de Jesús, pero que lo hacemos en compañía de la Iglesia, por medio de ella, gracias a ella y según ella confiesa.²⁰

Es poco el espacio que el *D* dedica a la eclesialidad del mensaje cristiano (sólo el número 105), pero su breve cuerpo entre los criterios produce en nosotros la asombrosa impresión que causa la vista de un recién nacido.

Tiene mucha mayor extensión en el *D* **el contenido de la inculturación**, nada menos que cinco números (*D* 109-113).²¹

En ellos se explica la inculturación sobre todo en **el sentido direccional que va desde el evangelio a la cultura** («evangelización de la cultura»). El *D* consagra el sentido direccional indicado con el caso de la humanización en un tiempo y espacio concretos, en una cultura determinada, la judía, del que es la Buena Palabra de Dios, el Evangelio de Dios, Jesucristo: «Esta es la originaria ‘inculturación’ de la Palabra de Dios y el modelo referencial para toda la evangelización». En otro lugar del *D* (n. 116), se vuelve a destacar que Jesucristo ha evangelizado cristianamente de un modo perfecto su experiencia de hombre y de hombre judío.

El *D* deja por lo menos entreabierto **el otro sentido direccional de la inculturación, el que va desde la cultura hacia el evangelio**

²⁰ En este sentido comunitario entiende K. Rahner el acto de fe personal del cristiano en el Credo (*Creo en la Iglesia*, en *Escritos de Teología*, Ed. Taurus, t. VII, p. 122): «De esa forma la Iglesia, como comunidad de creyentes, no es sólo la suma resultante de los que han creído por su propia cuenta y por ello se han vinculado a Cristo, sino que es algo previo y superior a la fe del individuo, portadora y base de esa fe».

²¹ A estos números hay que añadir lo mucho que el *D* dedica a la inculturación de la fe en el capítulo V («Catequesis según el contexto socio-cultural») de la cuarta parte («Los destinatarios de la Catequesis»),

(«**culturización del evangelio**»). Los Apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu santo, llevaron a cabo la transcripción por escrito en su cultura judía de la Persona y obras salvíficas de Jesucristo (la primera culturización del Evangelio vivo). El *D* nos invita, aunque un tanto tímidamente, a «incorporar con discernimiento el lenguaje, los símbolos y los valores de la cultura en que están enraizados los catecúmenos y catequizandos» (*D* 110). Esto es, nos invita a inculturar en la cultura contemporánea el Evangelio inculturado ya hace veinte siglos en la cultura judía por los Apóstoles. Veremos más adelante en qué queda en la práctica la gentil invitación.²²

El tercer mérito del *D* consiste, según nuestro modo de ver, en la sistemática aplicación que el *D* lleva a cabo de los criterios a la Catequesis.

El Directorio del 71 gusta de llevar alguna de sus reflexiones genéricas sobre la Palabra de Dios al campo de la Catequesis. No hay ninguna periodicidad establecida en dicha aplicación. En el caso, sin embargo, del *D*, a la exposición del criterio en cada una de sus dimensiones le sigue casi siempre la aplicación catequística. El *D* acostumbra a introducir la clave catequística indicando que es competencia de la Catequesis atender a ciertos «aspectos» o «tareas» del mensaje. Al hacerlo, como digo, de modo sistemático, las normativas catequísticas son más abundantes y más largas en el segundo Directorio que en el primero.²³

¿Qué cosas al menos discutibles y problemáticas se perciben en el *D* en relación con los criterios para la presentación del mensaje?

²² Sobre la doble tarea de la inculturación (la «evangelización de la cultura» y la «culturización del evangelio»), el primer Directorio no dice nada. Todo lo que el Directorio del 97 explica sobre el particular está sacado de lo que en su día, 1975, adelantó la *EN* a propósito de la evangelización (cfr. *EN* 20 y 63) y la *CT* a propósito más concretamente de la Catequesis (cfr. *CT* 53).

²³ El lector interesado encontrará las susodichas aplicaciones catequísticas en los siguientes números del *D*: 100, 102, 104, 108, 110, 115 y 117.

Ya hemos dicho que el *D* distingue los dos sentidos direccionales del binomio evangelio-cultura: el sentido que va del evangelio hacia la cultura («evangelización de la cultura») y el sentido inverso, el que va de la cultura hacia el evangelio («culturización del evangelio»). El *D* tiene las ideas muy claras sobre el primer sentido y lo favorece incondicionalmente, dado el modelo referencial del Hijo de Dios al hacerse hombre concreto y dada la fuerza regeneradora y transformadora del Evangelio demostrada a lo largo de la historia con las distintas culturas, comenzando por la cultura judía del N.T. y siguiendo por la cultura helenística de los tiempos postapostólicos.

El *D*, en cambio, se muestra receloso cuando se trata de la «culturización del evangelio», esto es, de verter lo esencial del mensaje en la cultura que los hombres contemporáneos respiramos. Es indiscutible que hay enormes diferencias entre la actual cultura racional de los cristianos y la cultura judía de los primeros cristianos. También resulta innegable que la cultura de nuestro tiempo es más verdadera y más fiable en cuanto saber científico que la del mundo bíblico. Los cristianos del momento presente albergamos la firme esperanza de poder seguir creyendo en Jesucristo sin necesidad de tener que asumir los esquemas culturales del cristianismo primitivo. Pensamos que es posible separar la sustancia del Evangelio de su envoltura cultural pasajera y caduca. La delicada tarea de culturizar hoy el Evangelio de siempre en el molde de una cosmovisión actualizada es una tarea necesaria y además realizable.

El *D* ve, cuando menos, peligros en abordar la ‘culturización del evangelio’: peligro de fáciles acomodaciones, peligro de falsificar la «palabra de la fe», peligro incluso de vaciamiento de todo contenido... **Otras veces el *D* da a entender que se trata de una tarea necesaria en teoría, pero imposible en la práctica**: «El Evangelio no puede aislarse de las culturas en las que se escribió al principio y en las que después se ha expresado a lo largo de los siglos» (*D* 203).

Si los cristianos llegáramos a anunciar la Buena Nueva de Jesucristo sin adherencias culturales anacrónicas (ejemplos: la imagen del primer hombre «Adán», la sacralización de los fenómenos atmosféricos, la visión teocrática del gobierno de una nación...) **haríamos más creíble el mensaje cristiano al hombre de hoy.** Muchos hombres no llegan a creer no porque la figura de Jesús no sea fascinante, sino porque hacemos acompañar su presentación de elementos culturales inaceptables.

Entramos ahora en el **capítulo II**: «Ésta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia».

No vamos a seguir en su estudio los dos pasos metodológicos dados en el capítulo I: 1. exposición; y 2. valoración crítica. La razón de no hacerlo es que **el Directorio del 97 se niega a darnos una reseña de los elementos básicos o axiales del mensaje evangélico**, como lo había hecho el Directorio primero bajo el título «Principales elementos del mensaje cristiano». Al no haber tratamiento de los grandes temas, no puede haber por nuestra parte una relación sintética de los mismos.

El actual Directorio, a la hora de exponer los contenidos mayores de la fe, **envía al lector al *Catecismo de la Iglesia católica***, de octubre de 1992 (cfr. *D* 120). En el «remite» al Catecismo del papa Juan Pablo II se acaba todo lo concerniente al contenido. En vez de proporcionarnos un resumen de los elementos principales del mensaje evangélico extraído del susodicho Catecismo, el *D* pasa a informarnos de ciertos rasgos del Catecismo papal: «Finalidad y naturaleza del *Catecismo de la Iglesia católica*»; «La articulación del *Catecismo de la Iglesia católica*»; «La inspiración del *Catecismo de la Iglesia católica*: el cristocentrismo trinitario y la sublimidad de la vocación de la persona humana»; «El género literario del *Catecismo de la Iglesia católica*»; «El depósito de la fe y el *Catecismo de la Iglesia católica*»; «La sagrada Escritura, el *Catecismo de la Iglesia católica* y la Catequesis»; «La tradición catequética de los santos Padres y el *Catecismo de la Iglesia católica*».

A falta, por lo tanto, de una exposición resumida de los contenidos de nuestra fe, vamos a ver qué tratamiento reciben en el *Catecismo de la Iglesia católica* los dos grandes temas que nos han salido al paso cuando examinábamos el capítulo I, a saber, el tema del papel que el Magisterio oficial desempeña respecto del mensaje evangélico y el tema de la culturización moderna del evangelio.

• **¿Qué función desempeña el Magisterio oficial en el Catecismo del Papa?**

El *D* afirma en primer lugar que la función del Magisterio eclesiástico, y más concretamente la del *Catecismo de la Iglesia católica*, es la de interpretar con autenticidad la Palabra de Dios escrita o transmitida:

«El *Catecismo de la Iglesia católica* se presenta así como un servicio fundamental: ayudar a que el anuncio del Evangelio y la enseñanza de la fe, que toman su mensaje del depósito de la Tradición y de la sagrada Escritura confiado a la Iglesia, *se realicen con total autenticidad.*» (*D* 125)

En lo dicho hasta ahora todo es normal. **Pero a renglón seguido el *D* insinúa otra función** cuando habla de que el *Catecismo de la Iglesia católica* «no es la única fuente de la Catequesis». Ya estamos de nuevo con esa manera ilegítima y enredadora de llamar «fuentes» a la Escritura, a la Tradición,.. y al Magisterio jerárquico, del cual el *Catecismo de la Iglesia católica* es un acto.

Según este equívoco lenguaje, **el Magisterio docente -como otra fuente más de la Revelación- tendría la función añadida de determinar dogmáticamente, por un lado,** las verdades contenidas obscuramente en la Biblia, y, por otro lado, ciertas verdades que se transmiten **sólo por Tradición oral** de generación en generación de cristianos. Un ejemplo de proclamación dogmática por parte del Magisterio jerárquico de alguna verdad

oculta en la Biblia sería el del **pecado original**. Un ejemplo de dogma proclamado por el Magisterio docente por vía de Tradición oral sería el de la **Asunción de María** al cielo en cuerpo y alma.

Vimos cómo Juan Pablo II se ha opuesto siempre a que se aplique el término «fuentes» a la Escritura y a la Tradición, y mucho más al Magisterio eclesiástico. **El Catecismo de Juan Pablo II**, no obstante ser opuesto a calificar de «fuente» al Magisterio oficial, **acepta en sus páginas determinadas definiciones dogmáticas de fe hechas por el Magisterio eclesiástico como fuente aparte.**

Ésta es, por ejemplo, la fe que el Catecismo de Juan Pablo II proclama como obligatoria **en relación con el pecado original**, a tenor de lo declarado por el concilio de Trento:

416 *Por su pecado, Adán, en cuanto primer hombre, perdió la santidad y la justicia originales que había recibido de Dios no solamente para él, sino para todos los humanos.*

417 *Adán y Eva transmitieron a su descendencia la naturaleza humana herida por su primer pecado, privada por tanto de la santidad y la justicia originales. Esta privación es llamada «pecado original».*

418 *Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al dominio de la muerte, e inclinada al pecado (inclinación llamada «concupiscencia»).*

419 *«Mantenemos, pues, siguiendo el Concilio de Trento, que el pecado original se transmite, juntamente con la naturaleza humana, ‘por propagación, no por imitación’ y que ‘se halla como propio en cada uno’» (Pablo VI, SPF 16).*

Según el concilio de Trento (y según el *Catecismo de la Iglesia católica*), el primer hombre perdió para sí y para todos los humanos el estado primero de santidad y de justicia en que había sido creado, perdió asimismo los dones preternaturales, quedando la naturaleza humana seriamente dañada en sus posibilidades... ¿De dónde obtiene el Magisterio docente tanto saber religioso acerca del primer pecado si la Biblia es tan imprecisa y balbuciente sobre el particular?

En relación con el otro ejemplo, con la Asunción de María, esta es la síntesis que el *Catecismo de la Iglesia católica* ofrece de la definición dogmática de la Asunción de María realizada por el papa Pío XII en la bula *Manificentissimus Deus*, el 1 de noviembre de 1950:

974 *La Santísima María, cumplido el curso de su vida terrena, fue llevada en cuerpo y alma a la gloria del cielo, en donde ella participa ya en la gloria de la resurrección de su Hijo, anticipando la resurrección de todos los miembros de su Cuerpo.*

Según Pío XII en la bula *Manificentissimus Deus* (y según Juan Pablo II en el *Catecismo de la Iglesia católica*), la Virgen María, al igual que su Hijo, subió al cielo en cuerpo y alma; en el caso de Jesús, antes de que su cuerpo muerto conociera la corrupción, y en el caso de María, una vez «cumplido el curso de su vida terrena», dejando así abierta la posibilidad de que la santísima Virgen María muriera pero sin *padece*r la muerte como la padecemos los demás seres humanos. ¿Cómo puede el Magisterio eclesiástico declarar que la Asunción de María es una verdad contenida en la Revelación si la Escritura y la auténtica Tradición no dicen nada sobre ella?

Vemos, pues, que **el Catecismo de Juan Pablo II continúa de hecho utilizando el Magisterio oficial como una fuente más de la Revelación de Dios**. Pensamos que el Magisterio eclesiástico no tiene tal función. La única y específica función es la de interpretar con autenticidad la Palabra de

Dios escrita o transmitida y exigir con autoridad la adhesión de los fieles a sus interpretaciones; en modo alguno la función de proporcionar por sí misma nuevas verdades reveladas.

Pensamos que **el mensaje evangélico ganaría en credibilidad si la Iglesia interpretara y proclamara como revelado sólo la Palabra de Dios realmente escrita o transmitida.**

• **¿Cuál es la postura del nuevo Catecismo universal de cara a la culturización del evangelio?**

Están claros los dos sentidos direccionales de la inculturación de la fe: el que mira desde el evangelio hacia la cultura («evangelización de la cultura») y el que mira desde la cultura hacia el evangelio («culturización del evangelio»). Es patente que la «evangelización de la cultura» goza de la atención preferente y del visto bueno del *D* y de Juan Pablo II (cfr. *CT* 53; *RM -Redemptoris Missio-* 52-54).

¿Cuál es la suerte que corre la «culturización del evangelio» en el Catecismo de Juan Pablo II? A fuer de sinceros, hay que reconocer que **esta clase de inculturación apenas avanza** en el despliegue que el Catecismo universal hace de los contenidos. Se sigue presentando el mensaje desde una cosmovisión anticuada en muchos aspectos científicos (ejemplos: el alma es creada de forma inmediata por Dios; la muerte humana guarda relación con el primer pecado de Adán; virginidad de María *durante* el parto; existencia del infierno con pena de daño y de *sentido*...). No es razón suficiente para defender estas formas culturales indemostrables el hecho de que tales formas de expresión figuren en la Biblia. También constan en la Biblia otras imágenes culturales de las que nos hemos ido desprendiendo sin que por ello haya peligrado lo fundamental del mensaje cristiano (por ejemplo y en relación con el pecado original: el monogenismo de la humanidad; la existencia y localización del «paraíso terrenal»...).

En el «desprendimiento» de la ganga cultural que rodea al diamante del Evangelio se ha progresado muy poco. **Es preciso una transformación mayor: hay que cambiar más bien de cosmovisión cultural.** Este cambio que propugnamos no significa tampoco que haya que aceptar todos los ingredientes de la cultura racional de nuestros días. En la cultura moderna se observan también cantidad de juicios acriticos, de presupuestos arbitrarios. Ejemplos: la no existencia de Dios, dada su invisibilidad; el origen del mundo por azar; la experiencia religiosa es propia del estadio precientífico de la humanidad; el progreso humano no tiene límites...

Estamos convencidos de que, como asevera el *D* (n. 203), «el Evangelio trasciende toda cultura y no se agota en ella». Pero que **el Evangelio sea trascendente a toda cultura no quiere decir que le sea indiferente cualquier cultura, sino que prefiere inculturarse en una cultura cuanto más desarrollada y verdadera mejor.** No se olvide que el Dios de la Revelación histórica es el mismo Dios de la Creación.

En vez de estar advirtiendo a todas horas del grave peligro que corre el Evangelio al intentar encarnarlo en la cosmovisión de la actual cultura, el Magisterio docente debería impulsar decididamente a los teólogos y catequistas en ese sentido direccional de la inculturación e ir discerniendo los aciertos de las desviaciones. Dicho con otras palabras: **el Magisterio oficial**, para poder llevar a cabo su función singular e indeclinable de interpretar con autenticidad la Palabra de Dios escrita o transmitida, **tendría que contar confiadamente con la función investigadora y actualizadora, culturalmente hablando, que los teólogos y catequistas desempeñan** en relación con esa misma Palabra de Dios.