

El hecho religioso en la catequesis de la fe

JAUME PUJOL i BARDOLET

1. EL PROPOSITO DE ESTE ARTICULO

Por este artículo no se trata de unas reflexiones acerca de la «fenomenología de la religión», sino de los elementos que «funcionalizan» o «disfuncionalizan» el hecho religioso de acuerdo con la pretendida finalidad de crecimiento en la fe. Es decir, mi intención es hablar sobre el hecho religioso en su relación con la catequesis.

Conviene tener presente que existe pluralidad de concepciones acerca del hecho religioso y también pluralidad de lenguajes en la expresión del mismo. Y entre los adictos a una misma religiosidad existe diversidad de «cliente-la», ya que hay múltiples ideologías.

En su aplicación a la catequesis no cabe duda que el hecho religioso precisa de discernimiento para llegar a desvanecer la ambigüedad con que pueda darse o experimentarse. Diferentes incrustaciones culturales y otras acumuladas en el transcurso del tiempo pueden llegar a impedir la adecuada relación del hecho religioso con la fe si redujeran el hecho religioso a la simple expresión de una cultura, o a una neurosis personal o colectiva, o a una ideología nacional o continental, etc.

Por tanto, es evidente que a la catequesis le interesa el hecho religioso, como medio que facilita, dificulta o impide la fe. Las mutuas implicaciones e in-

terdependencias deben ser tenidas en cuenta con el fin de facilitar el crecimiento en la fe. Habrá que prestar atención para que el hecho religioso no sea ni reductor ni eliminador de la fe, sino purificador de la misma.

2. LA PERENNIDAD DEL HECHO RELIGIOSO

El hecho religioso ha existido en todos los tiempos, a pesar de las diferentes interpelaciones, persecuciones, ataques, triunfalismos... de que ha sido objeto. Incluso ha constituido un componente tanto de las personas como de las sociedades. El hombre de todos los tiempos ha tenido experiencia del hecho religioso (ex-perior, es decir, atravesar, cruzar, hacer una travesía para llegar a conocer...); la experiencia religiosa supone una síntesis como consecuencia de la multiplicidad de relaciones de la persona con el mundo que le enciende en la medida que se vive «una-adquisición-que-se-ha-hecho» o que se tiene «un-saber-adquirido-viviendo» (Aranguren), o que se es un «ser-experimentado» por un discernimiento en la incidencia con la vida. Por eso la experiencia supone alteridad personal y trascendencia¹. Para nuestro cometido nos resultan de interés las modalidades subjetivas de experiencia del hecho religioso.

En nuestra sociedad resulta evidente la existencia del hecho religioso y que éste se da al estado «bruto», y así es que todo humano, aun sin pretenderlo conscientemente, lo analiza a lo largo de su existencia y se pregunta por él. Y toda la vivencia posterior del hecho religioso es fruto de un cuestionamiento acerca de su autenticidad, de la credibilidad de su mensaje, de su sentido, de su trascendencia...

Podemos considerar la historia en su dimensión «diacrónica» (a través de los tiempos) y en su vertiente «sincrónica» (en la diversidad del hoy que se vive en nuestro planeta):

- En su «diacronía», al correr de los tiempos, vemos una variación en la modalidad de darse el hecho religioso de acuerdo con la sucesión de las culturas y civilizaciones. Esta variación viene desde la concepción de la incapacidad del hombre para bastarse a sí mismo que hace necesario el «sagrado» hasta la creencia de que el hombre, bastándose a sí mismo, o bien tiende a evacuar todo recurso a lo divino, o bien cambia el sentido de este recurso. Es hecho religioso resulta diferente según exista una actitud de validez para el hombre o bien de inutilidad, o de lujo, o de impedimento al crecimiento personal, o al programa social.

¹Cfr. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1973, pp. 66 a 70.

Cfr. L. DUCH, *Experiencia religiosa* en *Estudios Franciscanos* 77 (1976), pp. 5 a 18.

Duch define la religión cómo «la relación del hombre para con una alteridad que le sobrepasa y determina, es decir, con lo sagrado» (p. 7).

Diversas revoluciones científicas han incidido sobre la modalidad de concepción del hecho religioso: la revolución «física» (Bacón y Galileo), «la astronómica» (Copérnico, Kepler y Galileo), la «biológica» (Darwin), la «sociológica» (Marx), la «psicológica» (Freud). A través de todas estas revoluciones, el hecho religioso ha sido alterado, depurado, reducido, amenazado, purificado... según circunstancias y personas.

- En la dimensión de «sincronía», el hecho religioso existe de manera diversa en las personas y en las sociedades. Para unos, el hecho religioso da toda la orientación de su vida, para otros influye poco o nada; para unos terceros, siendo el hecho religioso algo que se sitúa fuera de ellos, con todo les crea un comportamiento, una moral, una manera de ser, de pensar, de actuar... Mientras hay quien concibe el hecho religioso como el «todo» del hombre y de la sociedad, para otros no es sino un «poder-fáctico» político-social, y mientras los hay que ven en el hecho religioso su «protección y cobijo», otros lo conciben en su «gratuidad y toma de sentido». Y si para determinadas personas su «punto de apoyo» es su «religiosidad», para otras es el deber centrarse y apoyarse en la «solidez de su persona» con o sin relación con el hecho religioso.

Es decir, que ha habido desplazamientos en la situación del hecho religioso y en la forma de considerar la persona. Ya no es el hecho religioso quien pretende fascinar y dominar al hombre, sino el hombre quien analiza y hace suyo el hecho religioso. Tampoco se trata ya de una competitividad entre los dos aspectos, con sacrificio de uno de ellos, sino de un planteamiento en que ambos aspectos salgan potenciados.

En la dimensión social, la religiosidad ha perdido su capacidad englobante del mundo, situándose dentro del fenómeno de pluralismo. Las personas y las sociedades ya no son calificadas ni clasificadas por su religiosidad, sino que la religiosidad que las anima habla de su utilidad o inutilidad precisamente por el análisis e interpelación de su testimonialidad y eficacia.

3. LA INTERPELACION «ANTROPOLOGIA-RELIGIOSIDAD»

Seguirá siendo cierto que es propio de la persona el llegar a «tener un crecimiento». Y crecer es abrirse a lo desconocido y así pasar por la aventura de la interpelación. Quizá de ahí arranque el decir que la vida por sí misma es iconoclasta. «Un filósofo moderno —escribe Buber— piensa que cada hombre cree necesariamente, sea en Dios, sea en ídolos, es decir, en algún dios finito, en su nación, en su arte, en su poder, su saber, en su dinero...»².

² G. MOREL, *Problèmes actuels de religion*, Aubier-Montaigne, París 1968, p. 180.

El proceso de la persona supone pasar las fases que le son características de infancia, adolescencia y adultez; a cada una de ellas le corresponde su propia religiosidad. Mientras en la infancia se vive una religiosidad de «fábula» o de «fe imitativa», en la adolescencia se vive el «cuestionamiento» por la demolición de la imagen del padre, expresándose en una «fe agitada», y en la edad adulta se llega a la «personalización» con la expresión de la «fe posible» (cf. Auguste Vomte, Harms, Guitard, Zavalloni) ³.

El hombre pasa de la ingenuidad del existir de y por los otros al estado de responsabilidad e identidad personal; quiere saber por qué cree lo que cree. Por su proceso, desde la heteronomía a la autonomía, el hombre pretende pasar de una fe hereditaria y atávica a otra más personalizada y responsable.

Se da concurrencia y no siempre «coincidencia» entre el «yo-antropológico» y el «yo-religioso». Incluso se dan circunstancias de competitividad: ¿acaso cada aspecto permite el emerger y el crecer del otro? O bien, ¿se vive como si el uno constituyera amenaza para el otro, y vivecersa? Un adecuado planteamiento y síntesis personal debieran propiciar la simbiosis de los dos aspectos para que los dos dieran estatura a la persona, ya que ambos deben funcionar como elementos integrantes de la persona.

No se trata de prescindir de ninguno de los aspectos con la pretensión de beneficiar al otro, sino que, si por una parte atendemos a la dimensión «trascendente del hombre», por otra no olvidamos que «ínter faeces et urinas nascimur... vivimus et cogitamus». Toda sana religiosidad parte de una antropología que se desarrolla, así como la antropología se embellece por su incidencia en la religiosidad. Existirán ciertamente en cada uno en mutua contestación, pero contribuirán también al enriquecimiento de las personas y de las sociedades en la medida que se acierte en su unicidad.

4. EL ORIGEN DEL HECHO RELIGIOSO

Aun admitiendo que pueden darse múltiples teorías acerca del origen del hecho religioso, con todo, todas ellas tienen el común denominador de que parten de la idiosincrasia de la persona humana: existe la tendencia humana de crear cada cual el dios que necesita y prescindir de él, al menos de alguna manera, cuando se apercibe de su inutilidad. A ello parecen concurrir las explicaciones acerca del complejo de culpabilidad tan antiguo como la existencia del hombre, la necesidad de protección ante un sentimiento de

³ J. M. POHIER, *Pensamiento religioso y pensamiento infantil*, en A. GZDIN, *Adulto y niño ante Dios*, Sígueme, Salamanca 1968, pp. 33 a 76.

Cfr. G. DACQUINO, *Religiosidad y psicoanálisis*, Central Catequística Salesiana, Madrid 1982, pp. 79 a 113.

indigencia que contribuya a que cada cual sienta la necesidad de un dios, de un padre, de un maestro, de un juez...

Este origen del hecho religioso, a partir del hombre, se vive en tensión entre dos tendencias: por una parte, el hombre es «sujeto-que-pretende-autonomía» (quiere ser él mismo a partir de sí mismo) y, por otra parte, es «sujeto-en-estado-de-sugestión» (digamos, al menos de una cierta «domesticación»). La experiencia del hecho religioso vendrá mediatizada por la dialéctica de las dos tensiones, incluso puede llegar a consolidarla.

Asimismo, el hecho religioso se vive con una cierta neurosis de fragmentación entre el «paraíso perdido» que se codicia y el «choque» con el ángel de luz, armado con espada fulgurante, que impide el acceso al paraíso; entre una energía pulsional y una ley que parecen interferirse mutuamente; entre la búsqueda de la felicidad codiciada y la ley que, en ocasiones, puede ser percibida como arbitraria. De esta vivencia surge la experiencia del hecho religioso. Como el hombre vive a partir de sí mismo, así el hecho religioso es vivido y expresado a partir de sí mismo.

Pero también el contexto mediatiza el hecho religioso, según la influencia que se perciba de un contexto mágico o supersticioso, sacral o secularizado. Estos contextos expresan determinadas maneras de ser y de existir de las personas respecto del «miedo». Cuando la persona humana se percibe prisionera del miedo, se siente bloqueada y busca la «seguridad» y la «protección» como único medio de existencia feliz; pero cuando la persona, por su cultura y civilización, ha llegado a descubrir la falsedad de sus proyecciones y fantasmas, entonces pretende más bien el «dar sentido a su vida».

La purificación del elemento antropológico y ambiental supone la purificación del sentido de «trascendencia». Por eso la experiencia religiosa está sometida a variaciones que permiten lecturas, expresiones y aprobaciones distintas. Asimismo, conviene tener en cuenta cómo el elemento «emotivo» interviene en la concepción del hecho religioso, viendo cómo la afectividad rige todas nuestras valoraciones.

Lo dicho nos lleva a tener presente que, en la «permanente génesis» del hecho religioso, el hombre tiene que ejercer una función analítica tanto del hecho religioso como de sí mismo. Así, el que tiene mentalidad científica podrá tener como inútil el hecho religioso, el altruista lo podrá apreciar como ineficaz para el orden y progreso social, el que pretende la promoción de las personas dirá que no constituye remedio a las propias insuficiencias, etc. Se trata de situaciones que habrá que superar.

En síntesis, la consideración del origen del hecho religioso ofrece cuantiosos elementos para que desde sus fuentes llegue a ser adecuadamente situado dentro de la utopía de la «gratuidad» y del «sentido» que da a la existencia humana.

5. LA PROYECCION DEL «PADRE» EN EL HECHO RELIGIOSO

Con la ruptura de la unidad psicósomática con la madre, el niño inicia el «edipo» que, de una u otra forma, le seguirá a lo largo de toda su existencia. Por eso que el hombre es un ser que nace prematuramente, ya que el percibirse de su «yo» ya se encuentra prisionero de por la cultura y civilización que le envuelven. Crecer, progresar será siempre con el intento de afirmarse y tomar las distancias posibles respecto de los «padres de turno»... o bien cambiar el tipo de relación para con ellos.

De alguna manera, el hecho religioso toma en ocasiones el símbolo de «padre» y en otras el símbolo de «madre». Así que Jung dirá que «cada cual denomina Dios al factor psíquico predominante». No hay que perder de vista que el niño es quien crea la imagen del padre y progresivamente la transfigura, la desfigura e incluso la elimina en la medida que no le interesa. El padre es fabricado por un hijo desposeído de su «yo»; en la medida que adquiere «yo-propio» repercute en la imagen del padre; por eso que la paternidad muere antes que el padre... Análogamente sucede con el hecho religioso respecto de su acepción «paterna». Si el fenómeno es así, habrá que cuidar que sea sin merma de los elementos que se consideran de importancia.

Por otra parte, el «padre», el «hecho religioso» pueden tomar la forma de «utopía»: «Ser hombre significa tener utopía; la utopía significa superación, trascendencia de lo dado, es una situación básica de lo que es humano, pues el hombre no es nunca todo lo que podría ser en razón de su esencia»⁴.

La utopía pasa necesariamente por crisis de crecimiento e incluso es estimulada por las situaciones conflictivas... Por lo cual, cada etapa de la existencia tiene su imagen de Dios y su propia visión del hecho religioso: el Dios de la infancia, de la adolescencia, de la juventud, de la adultez incide diversamente en las personas. La utopía ayuda a la homologación del común denominador de estas etapas. Con todo, en cada etapa de la vida, la utopía es subtendida por su propia ideología, es decir, su propia justificación, ya que jamás podemos escapar a nuestra proyección y a la construcción de un dios a nuestra imagen y semejanza.

El peligro está en la modalidad de hacer el proceso por las distintas etapas de la vida, o bien si destruyendo una imagen del padre nos quedamos «sin padre»; es decir, si se tiene una ideología que apoya y explica una «sociedad-sin-padre», se podría derivar a la experiencia de una sociedad «sin-Dios» precisamente por la influencia que tiene el «complejo paternal» respecto del comportamiento religioso: «El psicoanálisis nos ha enseñado a reconocer

⁴ VARIOS, *Paul Tillich: Su obra y su influencia*, Studium, pp. 35-36. La obra de Tillich empieza con la tensión entre la razón y la revelación y acaba con la tensión entre la historia y el reino de Dios.

el lazo de unión íntimo que une el complejo paternal con la creencia en Dios, ya que nos ha mostrado que el dios personal no es sino, psicológicamente, un padre transfigurado; nos hace ver todos los días cómo los jóvenes pierden la fe precisamente en el momento en que el prestigio de la autoridad paterna se derrumba. De este modo encontramos en el complejo paternal la raíz de la necesidad religiosa»⁵.

Es decir, es normal que se tengan sucesivas «proyecciones» del hecho religioso, mas las sucesivas «imágenes del padre» deben conducirnos a la realidad del Padre que cada una de ellas pretende.

No se trata que el hecho religioso quede encerrado en nuestras proyecciones cuanto que se exprese por nuestras proyecciones para que éstas sean auténtica «proyección» de la autonomía y sentido que tiene por sí mismo.

6. LA MADUREZ HUMANA Y LA MADUREZ RELIGIOSA

Ciertas formas de ser expresado el hecho religioso pueden darnos la impresión como si madurez humana y religiosa fueran términos incompatibles o inversamente proporcionales. Como si la religiosidad dependiera de una cierta incapacidad de «re-centrarse» de la persona en sí misma por no haber conseguido «des-centrarse» de condicionamientos... Como si una sólida personalidad imposibilitara la religiosidad o como si la religiosidad fuera en desprestigio de la personalidad por aquello de que «la religión hace esclavo, afemina al hombre, degrada la razón, obligándola a un consentimiento meramente pasivo»⁶. O porque «Freud acusa a la religión de despreciar los valores de la vida y de la inteligencia y, por tanto, de falsificar la imagen del mundo al imponer por fuerza esos criterios y de mantener de este modo a los hombres en un infantilismo psíquico, que llega incluso a incurrir en insinceridad y bajezas intelectuales»⁷.

⁵ S. FREUD, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*. Obras completas, Ed. Biblioteca Nueva, 1968, tomo II, p. 436.

⁶ Cfr. S. FREUD, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. Obras completas, Ed. Biblioteca Nueva, 1968, tomo II, pp. 1048 a 1053.

⁷ A. in PLÉ, *Freud y la religión*, BAC minor, Madrid 1970, p. 138. Plé hace el siguiente comentario a textos de Freud: «Tendríamos que citar largos —y pesados— pasajes de la última 'conferencia' de sus Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis (1933), cuya primera parte es un ataque contra la religión que —¡es una pena!— nos da la impresión de situarse a la altura de los panfletos de la Unión nacionalista. Según Freud, la religión 'prohíbe pensar', y lucha, de miedo que le tiene, contra la ciencia. La filosofía y el marxismo, por su parte, no reciben mejor trato. Y todo esto en nombre de la 'dictadura' del espíritu científico y de la razón, propugnada por Freud. La hostilidad de Freud contra la religión se manifiesta sin reservas en esta ocasión. Llega incluso a escribir: «Estamos convencidos de que es conveniente dar totalmente de lado a la parte de verdad que pueda tener la religión.» (Ver nota 27, p. 138).

Los creyentes hemos idolizado a Dios cuando, de hecho, lo hemos presentado sólo como «fortaleza de los débiles», cuando, sobre todo, es «fortaleza de los fuertes», como si una disminución en lo humano, la inmadurez antropológica, beneficiara la permanencia y vitalidad del hecho religioso. Quizá por ello, cuando algunos llegaban a ser fuertes por su propio proceso de maduración, ya no podían admitir el lenguaje religioso que se les ofrecía. Decía Sartre al respecto: «Yo presentía la religión, la esperaba, era el remedio... Pero más tarde, en el dios de moda que se me enseñó, no reconocía a Aquel que ansiaba mi alma. Me hacía falta un Creador y me dieron un Gran Jefe. Ambos no eran más que uno mismo; pero yo lo ignoraba y acaté sin calor alguno al ídolo farisaico, a la vez que la doctrina oficial me quitaba todo deseo de buscar mi propia fe»⁸.

Lo dicho nos suscita diversas reflexiones que pueden encaminarnos por cauces de interés. ¿Por qué una inmadurez en el aspecto antropológico debe favorecer la religiosidad? ¿Por qué nuestra percepción de que nuestra maduración humana repercute en ocasiones negativamente en la maduración religiosa? ¿Cuál es la calidad de la madurez en uno u otro de los aspectos cuando el uno es en detrimento del otro?

Creería que la autenticidad del hecho religioso debería medirse por el «crecimiento que la persona realiza». Cualquier religión que establezca un sistema que yugule la libertad de pensamiento, que propague la ignorancia, que desatienda los valores humanos, que imponga infantilismo, que sea reticente respecto del progreso, que sea oscurantista... se descalifica a sí misma.

Por otra parte, si el proceso madurativo de la persona va de la «heteronomía infantil» a la «autonomía adulta», es lógico que la maduración religiosa debiera seguir un análogo recorrido⁹. En su proceso, la socialización, la interrelación humana y el choque con la realidad ayudan al hombre a descubrir sus errores, haciendo progresivamente «suyos» los conocimientos que va adquiriendo con la experiencia vital. Se le posibilita el ir abandonando progresivamente los modelos narcisistas y egocéntricos; cada vez parte menos de sus intuiciones personales y cada vez es más capaz de aumentar su objetividad. Incrementa su comunión con el entorno de cual «aprende» (no sólo se habita un entorno, sino que el entorno nos habita). Así, con mayor facilidad se puede pasar de una religiosidad «extrínseca» (superficial e inmadura) a otra «intrínseca» (desarrollada y madura), según la terminología de Allport¹⁰.

⁸ J.-P. SARTRE, *Les mots*, pp. 78-83. Así expresa lo que él llama «l'histoire d'une vocation manquée: j'avais besoin de Dieu... Faute de prendre racine en mon coeur, il a végété en moi quelque temps, puis il est mort».

⁹ E. KENNEDY, *Fe religiosa y madurez psicológica*, en *Concilium* 81 (1973), pp. 117 a 123. Cfr. J. PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Nestlé 1948.

¹⁰ Citado por E. KENNEDY, *Fe religiosa y madurez psicológica* en *Concilium* 81 (1973), pp. 118-119.

El hecho religioso no tiene por qué estar a cobijo del mundo exterior, sino en armonía con él... dándole un sentido. Es decir, que el hecho religioso no tiene por qué ser necesariamente un mero fenómeno neurótico, antes al contrario, la buena aprehensión del hecho religioso debiera beneficiar a la persona. El hecho religioso debiera partir de la unicidad de la persona humana para un crecimiento pleno.

Las características del «yo-maduro» debieran poder aplicarse tanto para la vertiente antropológica como para la religiosa, sin dicotomías ni acusaciones de espiritualismo o de antropologismos... Precisamente el yo-maduro controlará el hecho religioso en cuanto pudiera tener de dominador o de alienante, así como también estará atento a que el crecimiento de la persona no esté desprovisto de trascendencia. Liberarse de quistes de «fijaciones», de «regresiones», de «sumergirse en la frustración», etc., es el cometido del yo-maduro.

Precisamente el yo-maduro mantiene a la persona en su «proceso de formación», es decir, de progresiva transformación. Para lo cual es preciso que la persona se deje formar por la vida, por el dolor, por el amor... Es cuestión de tacto y artesanía, sin duda. Que haya conseguido dejarse desestructurar en sus seguridades y haya sido derribado de su caballo... Que haya tenido la experiencia en su apertura a lo imprevisto de tener que hacer frente a interpelaciones y dificultades... Que sepa estar atento a lo «dicho», a lo «no-dicho», a lo «bien-dicho», a lo «mal-dicho», etc., ya que todo forma parte del patrimonio de formación en la medida que acertamos a «leer» detrás de las apariencias.

7. LA CATEQUESIS DEL HECHO RELIGIOSO

Cuanto viene dicho en las páginas anteriores no es sino pórtico para una catequesis del hecho religioso, es decir, de la experiencia de la fe, la cual supone transformación de la persona, escucha personal y una adhesión deliberada que transforma la personalidad religiosa... por una percepción del mundo como signo de lo divino¹¹.

Pero la misma envoltura de ateísmo, reconocida por el Concilio Vaticano II en la Constitución «*Gaudium et Spes*, 19 a 21, «como uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo... debe ser examinado con toda atención» (GS, 19), puede ser un medio de mayor pulcritud personal y eclesial del hecho religioso. En otro sentido, Simone Veil había dicho: «Un poco de virus de ateísmo no es malo para nuestra masa de practicantes a fin de purificarles su sentido de Dios.»

¹¹ A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1973, p. 57.

El Dios que se trate de transmitir en la catequesis deberá serlo con el lenguaje resultante de la interpelación «antropología-religión»: se trata del «Dios-Santo» y no del «Dios-útil». Teniendo en cuenta lo dicho, parece normal que el hombre tenga el «Dios-útil» en su punto de partida, mas la catequesis le abrirá el camino de conversión hacia el «Dios-Santo», gratuito... Se requerirá que adquiera la «actitud» de conversión, ya que la tentación normal y permanente es la «baalización» de Yahvé...

La conversión a la que aludo se podría precisar tal como la definió Mounier en un retiro que practicó a sus veinte años como la salida de un pietismo tradicionalista y burgués. Decía Mounier al respecto: «Cuando tenemos algo en el estómago, tenemos que hacer todavía una o dos funciones. Y el paso de un pietismo tradicionalista y burgués a una vida verdaderamente cristiana... es, por lo menos, tan penoso como el del ateísmo a la fe»¹². Una cosa es recibir la investidura de la tradición y otra distinta haber digerido y hecha propia esta investidura y que sea una componente de la existencia.

André Malraux sostenía que el siglo xx es esencialmente religioso y metafísico, pero con una imagen distinta del Dios «tremendum et fascinatum». Mayo 68 supuso una ruptura de no pocas imágenes religiosas, consolidándose la secularización y un nuevo lenguaje (Godspell, Superstar, Jesus People...) y, al mismo tiempo, parece penetrar una tendencia orientalista. Todo ello ha originado fenómenos que se han manifestado por: gusto por reuniones populares libres, tiempos de relax en ambientes contemplativos (Taizé, monasterios), una cierta preocupación por autenticidad sin restricción, interés por la vida fraternal y comunitaria, indiferencia en cuanto a dinero, referencia a personajes o a textos sagrados, el rechazo de las grandes organizaciones frías y de las administraciones lógicas, la búsqueda de una moral del placer, de la libertad y del respeto a las personas, la vuelta a la naturaleza y a una revolución sociopolítica de tipo franciscano, la voluntad de cambio frente a las injusticias entre ricos y pobres, la presencia de interioridad, al mismo tiempo que la búsqueda de una plenitud y de una armonía del cuerpo (zen, expresión corporal...), atención al Espíritu, búsqueda de una expresión religiosa libre integrante de la afectividad...¹³.

Por otra parte, la Iglesia parece haber liquidado oficialmente la «pastoral de cristiandad» y considera a la Iglesia como el «gran Sacramento de Jesucristo» y el «Sacramento del obrar de Dios en los hombres de hoy». Lo que Dios realizó en Pascua encarga a la Iglesia de continuarlo y actualizarlo. Con todo, el obrar eclesial no puede prescindir de la realidad del mundo,

¹² McLuhan BABIN, *Otro hombre, otro cristiano en la era electrónica*, Audiovisuales ebebé, Barcelona 1980, p. 13.

Cfr. P. BABIN, *Los jóvenes y la fe*, Herder 1972.

¹³ McLuhan BABIN, *Otro hombre, otro cristiano en la era electrónica*, op. cit. Audiovisuales ebebé, Barcelona 1980, p. 16.

ya que «la Iglesia es en Cristo como un Sacramento o señal e instrumento que la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (Lumen Gentium 1).

Así que en nuestra catequesis habrá que prestar atención a que:

- La Palabra de Dios no se manifieste de forma abstracta... No cae de arriba, sino que surge de la iluminación de situaciones concretas.
- La interpelación de nuestro mundo, por su forma de ser, ha producido cambios de actitudes y de modalidades pastorales con lenguaje más cercano al anuncio y propuesta de la fe, y menos del lado del miedo; más coherente con la plenitud vital que se anhela... más del lado de lo que se potencia que de lo que se renuncia.
- La fe hereditaria, atávica... ha sido sometida a discusión. La fe ya no es de transmisión social, sino de asimilación comunitaria. El pasado no es aceptado de forma gratuita, sino que pasa por el filtro del «por qué»... Ya no se recibe el pasado de forma pasiva.
- Hay pluralismo en la forma de vivir la misma fe, expresándose no sólo por lenguajes diversos y diferentes, sino también en ocasiones poco compatibles y que exigen reflexión de discernimiento.
- En la aceptación de la fe... ya no se tiene la actitud de una «adhesión incondicionada» cuanto de una «búsqueda responsable de la fe».
- Los creyentes hoy no se manifiestan tan motivados como antes por la práctica religiosa o la asiduidad devocional. Ha disminuido la clientela dominical y parece subrayarse más bien el aspecto de compromiso cristiano.

CONCLUSION

Aun considerando la fe en su realidad de «don a recibir», con todo también habrá que prestar atención a que el hecho religioso está en la base que posibilita o dificulta este cultivo o educación en la fe. Todos los aspectos concomitantes son medios que vehiculan o dificultan el acceso a Dios y, por ende, el acceso y crecimiento en la fe.

En el transcurso de los tiempos ha habido «mitos de Promoteo» que se han interferido respecto de la credibilidad del mensaje cristiano; pero en la práctica, después de haberse apercibido de su ineficacia, se han desvanecido y desaparecido. Durante unos años pudo parecer que en la sociedad se instauraba la «muerte de Dios», «considerándose como lujo y alienación toda

referencia a un principio superior»¹⁴; pero hoy vemos que tiene plena vigencia la «aventura cristiana» por la cual corresponde «transformar el mundo» con las interpretaciones que nos procuran las distintas filosofías.

En síntesis, el hombre está llamado a «crecer» a partir de todos los elementos que lo constituyen, incluido el religioso, que también precisa de su reciclaje. Se trata de formarse como hombres en su integridad con los elementos que mutuamente se interpelan. Como hay que crecer armónicamente, el crecimiento podría expresarse con trayectorias «centrífugas» y «centrípetas».

- En la trayectoria «centrífuga», el hombre crece pretendiendo desarrollar todas sus potencialidades, rechazar las falsas inhibiciones, para que en la libertad se crezca también en la fe...
- En la trayectoria «centrípetas» se pretende llegar al centro de las cuestiones y de la propia persona. Intentar descubrir la trama interna de nuestro ser... lo ocasionado por fuerzas ciegas desprovistas de lucidez, que se manifiesta con esfuerzos para ir allá donde no debería ir, que no le permiten flexibilidad, ni clima adecuado para el discernimiento...

De la dialéctica entre las dos trayectorias surge un lenguaje de verdad, constructivo, humanizante, personalizante, encarnatorio como «lugar donde Dios y el hombre se dan como escondiéndose, y se esconden expresándose... Es decir, Dios se da en el lenguaje del hombre y el hombre se descubre en el lenguaje de Dios, pero estos dos lenguajes no son distintos. Es el mismo lenguaje que, alternativa y simultáneamente, es el lenguaje del hombre y el lenguaje de Dios»¹⁵.

¹⁴ J. DUQUESNE, *Mort de la religion?*, en *Recherches et Debats*, 73 (1971), p. 16.

¹⁵ G. CRESPIY, *Essais sur la situation de la foi*, Cerf, París 1970, p. 129.