

¿HACIA UNA CATEQUESIS ANTROPOCENTRICA?

P. MAYMI

La catequesis y su centro de gravedad.

Dónde está el centro de gravedad o clave primerísima de la catequesis? ¿Es el qué, el quién, el cómo o el porqué?; es decir: ¿el objeto, el sujeto, el método o el fin de la catequesis? Más aún, ¿qué sentido tienen estos términos?

El objeto: ¿qué es? ¿fórmulas, verdades, comportamientos, la realidad existencial?

El sujeto: ¿interesa sobre todo por su estructura psicológica (modo de conocer, aprender, querer...) o por dinamismos más profundos?; ¿en cuanto hombre genérico o en cuanto individuo único?; ¿o quizá la manera de ver y valorar al hombre depende de cada época, de cada antropología en curso?

El fin de la catequesis: ¿es recordar, saber, mejorarse, convivir...?

El método: ¿es una realidad primera o segunda?; y si es segunda, ¿de qué depende sobre todo: del objeto, del sujeto o del fin?

A veces la catequesis se ha reducido a *fórmulas*: aprendizaje memorístico de oraciones y textos. Posteriormente se ha com-

pletado *exegéticamente*: lectura del texto, explicación palabra a palabra y memorización.

Más a menudo, la catequesis se ha centrado en las *verdades*. Se buscaba la seguridad doctrinal. La neoescolástica alemana (Kleutgen, Perrone...) llegó a identificar teología y revelación, escolástica y evangelio ¹; el catecismo se pareció a un pequeño tratado teológico de divulgación. Ejemplo típico, el texto de Deharbe (editado en 1847; dio la pauta a los demás catecismos hasta la aparición del catecismo unitario alemán del padre Mönich, en 1924). Como síntesis de la mentalidad reinante, puede valer la opinión (1891) del obispo Knecht, sobre la primacía de lo abstracto ². Además, «no existía preocupación alguna por la forma de comunicar la doctrina» ³. Cabía, sin embargo, un catolicismo íntegro, debido a otros factores de vida cristiana.

Pero la doctrina tiene que ser asimilada. ¿Cómo lograrlo? Con un *método* adaptado al proceso cognoscitivo.

Se empieza a considerar al hombre desde una perspectiva psicológica; se realiza el trinomio: ver, pensar, actuar. Esto tiene su equivalente pedagógico: mostrar intuitivamente, explicar, aplicar. En el campo de la catequesis surge el *método psicológico o de Munich*: las etapas formales o momentos de una lección pueden ser cinco: 1) fin y preparación; 2) exposición; 3) comparación; 4) sistematización o resumen y ordenación de ideas; 5) aplicación. La generación alemana de 1900 a 1914 tomó muy en serio la cuestión metodológica. Por obra de Max Scheler y su escuela, el sicologismo muniqués viró hacia la fenomenología y la teoría de los valores: se cargó el acento sobre otro trinomio: vida, percepción de los valores, realización de los valores. Pero esto no alteró la gradación fundamental del método: percep-

1. Cf. F. X. ARNOLD, *Al servicio de la fe*, Buenos Aires, Herder, 1960, p. 48 s.

2. «Las verdades más elevadas y más importantes son justamente las más abstractas y sólo en cuanto tales pueden ser enseñadas en breve tiempo. Un catecismo breve debe ser abstracto; es imposible elaborar un catecismo breve y comprensible con el método de la síntesis y de la deducción [...]. Definiciones, conceptos claros, distinciones precisas ha de contener el Catecismo», citado por ARNOLD, *o. c.*, p. 52.

3. F. X. EGGERSDORFER, *El movimiento catequístico alemán durante medio siglo*, en J. GOLDBRUNNER, *Métodos catequísticos de hoy*, Herder, Barcelona, 1967, p. 22.

ción sensible, comprensión, actuación. En resumen: primacía del aspecto formal o arte de enseñar. En cuanto al contenido, seguía la preponderancia de lo nocional: «La enseñanza catequística disponía de un método psicológico, pero estaba orientada y determinada toda ella por el mero conocer y entender de un catecismo conceptualmente estructurado»⁴.

Sin embargo, ¿es el conocer lo único que forja al hombre? ¿no es más importante actuar? Poco a poco se va perfilando el *método activo*, la escuela activa. Tres etapas principales: trabajo («learning by doing»); trabajo agradable (influjo de la fantasía creadora); trabajo intelectual espontáneo (preguntas, diálogos, ensayo libre...; tránsito de la pasividad a la actividad). Meta común: la personalidad soberana del alumno.

Este método repercutió en la catequesis: importancia de la acción, del trabajo y de la personalidad del catequizando; mayor flexibilidad del método; orientarse no sólo a enseñar y convencer; etcétera.

Un mayor aquilatamiento del método activo mostró también sus ambigüedades; por sí solos no bastan la actividad, ni el trabajo; pueden ser un magnífico polarizador del interés del alumno (y, consiguientemente, de su atención); pero se requiere ahondar en algo y hacerlo con espontaneidad. La buena instrucción religiosa no puede medirse sólo con categorías de actividad-pasividad.

En resumen, la época metodológica nos dio dos orientaciones fundamentales: dos escuelas —la tradicional y la activa—, centradas, sobre todo, en la doctrina o en la acción, respectivamente. Cada una de ellas tiende a completarse y a enriquecerse con los principales valores de la otra; pero a menudo la síntesis resultante es más aparente que real; hay más eclecticismo que auténtica integración orgánica⁵.

Sea lo que fuere, ¿no hay algo más importante que el método? Triunfó la *primacía del contenido sobre el método*: Centrarse

4. GOLDBRUNNER, o. c., p. 121.

5. M. van CASTER, *Dios nos habla*, tomo I: *Estructuras de la catequesis*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 343-356.

en el núcleo o kerigma (= Dios nos llama en Cristo y en la Iglesia); todo lo demás debe ser referido constantemente a este núcleo integrador. El cristianismo no es primariamente un conjunto de obligaciones (lo que tenemos que creer, practicar...); primariamente es buena nueva: llamada a vivir en comunión con Dios. Tales son los temas sugeridos y ahondados por el movimiento kerigmático, iniciado en 1936 por el P. Jungmann ⁶. Uno de los resultados de este movimiento fue el nuevo *Catecismo católico* (1955), adoptado por todas las diócesis alemanas. Es un catecismo temático; estructurado en función de la biblia; sigue las etapas formales del método de Munich ⁷.

Con todas estas aportaciones sucesivas, el panorama catequístico ha ido cobrando amplitud y hondura; y, por consiguiente, complejidad. Afloran *tensiones múltiples*. Por ejemplo: No basta el saber, pero ¿basta la vida?; no basta el esfuerzo ético, pero ¿hay vida de fe sin tal esfuerzo?; por otra parte, si el fin de la catequesis es la vida de fe, ¿qué otro fin tienen las demás formas de pastoral?

Se impone un *esfuerzo de síntesis*. Es notable el de M. van CASTER ⁸: La catequesis es instrucción, formación e iniciación. En primer lugar, porque el mensaje cristiano es verdad, valor y comunión. En segundo lugar, porque la fe es, consiguientemente, adhesión a una enseñanza, conversión axiológica y encuentro personal con Dios. Pero no basta concebir todo esto separadamente; por ejemplo: suponer que la instrucción se ocupa del dogma, la formación versa sobre la moral y la iniciación se refiere al culto y a la oración. Hay que integrarlo; en toda catequesis se dan siempre las tres dimensiones: verdad; valor implicado *en esta verdad*; y encuentro con Dios, realizado *en dicha verdad y en dicho valor*. Además, el elemento principal y unificador es siempre el encuentro. La gradación jerárquica resultan-

6. Cf. P. MAYMI, *Jesucristo, centro de la catequesis*, «SINITE», 1 (1960) 22 ss.

7. GOLDBRUNNER, o. c., p. 123 s. También siguen el método de Munich muchos comentarios al *Catecismo Católico* (cf. *ibid.*); y entre ellos, el *Manual del Catecismo Católico*, Herder, Barcelona, 1959 ss.; cf., al respecto, H. FISCHER, *Introducción al "Catecismo Católico"*, Herder, Barcelona, 1957.

8. M. van CASTER, l. c., pp. 18-29.

te es, pues, ésta: iniciación, formación, instrucción. La verdad y el valer individual dependen existencialmente de la comunión. El encuentro con Dios es el punto de partida de la enseñanza y de la formación; y no, al revés. En efecto: el contacto con la verdad revelada ya es encuentro personal con Dios; y la conversión es fruto, sobre todo, de la comunión (nada tan radicalmente transformante como el amor). Lo primero y principal, no es saber más, ni tener mayor perfección moral (o ética); sino vivir en comunión con Dios (encuentro; «mística»). Sólo así se puede comprender la estructuración y alcance de esta síntesis: «La catequesis: *inicia* en el *encuentro* que hace participar en la relación sobrenatural que Dios establece al hablar al hombre; *forma* en una *mentalidad cristiana*, según la escala evangélica de los valores; *enseña* una *doctrina* que precisa y agrupa los hechos y las verdades del mensaje divino»⁹.

En cuanto al *proceso catequístico* se pueden distinguir tres fases: Fase global, que es sobre todo iniciación. Fase analítica: enseñanza (para instruir), actividades (para formar) y oración (para unirse en comunión). Fase sintética: proclamar y acoger la Palabra, junto con la percepción de su significado y junto con la producción de su efecto transformador. Cada síntesis es, a su vez, punto de partida para otro proceso dialéctico semejante pero de nivel superior.

Hemos empezado estas líneas preguntándonos por el centro de gravedad de la catequesis. Y hemos visto que ha ido variando con el tiempo: las fórmulas; el objeto, entendido sobre todo como saber; los métodos (psicológico; activo); una nueva visión del objeto (kerigma); importancia del encuentro personal y síntesis consiguiente (comunión, formación, instrucción)¹⁰.

Demos un paso más: ¿dónde está el centro de gravedad en la catequesis más reciente?

9. *Ibid.*, p. 23 (subrayado nuestro). El autor amplía su visión relacionando esta síntesis con categorías antropológicas más amplias: objetividad-subjetividad-intersubjetividad y, paralelamente, tener-ser-ser con.

10. Para una visión moderna de la Historia de la catequesis, cf. VARIOS, *Educar*, tomo 3: *Metodología de la Catequesis*, Edic. Sígueme, Salamanca, 1966, pp. 65-232 (con bibliografía al final).

La respuesta depende de una pregunta anterior: ¿cuál es la característica de la época actual? Creemos que es el antropocentrismo (y por tanto, que éste es el problema primero de nuestra catequesis).

Antropocentrismo contemporáneo.

En las últimas décadas, la humanidad ha realizado más descubrimientos y cambios que en gran parte de toda la historia anterior.

También el hombre ha cambiado. He aquí algunos de sus rasgos principales: primacía de lo concreto, de lo experimentable, de lo inductivo; primacía del presente y del futuro; primacía de lo dinámico y evolutivo sobre lo estático y lo inmutable; preponderancia de la horizontalidad sobre la verticalidad: fidelidad a la tierra; respeto por la materia y el cosmos; eficacia de la técnica; fe en el progreso; sociedad cada vez más universal y democrática; etc.

El común denominador de la temática actual es el hombre.

Por ejemplo: de los principales literatos contemporáneos ha dicho Grenzmann: «Lo común a todos es la pregunta por el hombre»¹¹. Desde el campo de la psiquiatría y de la antropología científica, Juan José López Ibor afirma que la aventura humana, en sus diversos aspectos, se plantea siempre el mismo problema: el sentido de la vida y de la historia; incluso tras la ciencia, tan espectacular por cierto, sólo se halla el hombre¹². Einstein ha sentido agudamente la radical ambigüedad del progreso científico y técnico; ante la amenaza atómica no ha dudado en reconocer que es más fácil cambiar la naturaleza del plutonio que el

11. W. GRENZMANN, *Problemas y figuras de la literatura contemporánea*, Gredos, Madrid, 1963, p. 13 (cf. toda la Introducción de la obra, pp. 9-14). El autor estudia a Claudel, Bernanos, Mauriac, Gide, Sartre, Camus, Anouilh, Eliot, Marshall, Hemingway y Wilder. Cf. también Ch. MOELLER, *Imágenes del hombre en la Literatura contemporánea* (en VARIOS, *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, S.E.P., Madrid, 1963, pp. 31-47) y, en general, su obra: *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid, 1955 y ss., *passim*.

12. Para una visión sintética, cf. Antonio FONTAN, *Antropología de Juan José López Ibor*, Nuestro Tiempo, 23 (1965) 639-650.

espíritu del mal en el hombre; y que ahí, en el corazón del hombre radica el verdadero problema ¹³.

En el campo filosófico, el hombre se hace pastor del ser en vez de ser pastoreado por él. El mismo concepto de antropología ha ido cambiando: antes se refería al estudio de las peculiaridades somáticas, raciales y genéticas del hombre; hoy (a partir de Max Scheler) antropología significa más bien la autocomprensión refleja del hombre en situación, el sentido de la vida concreta. Sobre todo, hay que señalar el paso del cosmocentrismo al antropocentrismo: paso de la visión ontológica y armonizante, a la visión personalista, dialéctica y dramática de la situación existencial del hombre. El hombre se va haciendo centro de perspectiva; se ve como capacidad de autocomprenderse y realizarse; recalca la autonomía de la libertad creadora ¹⁴.

En síntesis, el tema del hombre es el tema primerísimo de hoy. Y toda pastoral debe tenerlo muy en cuenta.

Antropocentrismo y catequesis.

El hombre moderno está centrado sobre sí mismo; no sólo en cuanto estructura psíquica, sino sobre todo en cuanto dinamismo existencial concreto. Lo más importante es lo personal, lo irreplicable; el hombre como fuente de decisiones libres, creadoras, imprevisibles; sólo el hombre puede y debe autorrealizarse:

13. Cfr. Y. CHARON, *Albert Einstein: une conscience devant la Science*, Science et vie, n. 589, 1966, p. 153.

14. Cf., p. e., C. DUMONT, *Pour une conversion "anthropocentrique" dans la formation des clercs*, Nouvelle Revue Théologique, 87 (1965) 449-465. Olegario GONZALEZ, *Análisis crítico de la situación teológica contemporánea*, «Salmanticensis», 15 (1968) 269-289. — J. B. LOTZ, *Antropología*, en W. BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1967, pp. 59-61. — M. van CASTER, *Antropología religiosa* (I. c., p. 168 ss.); *Estudio comparativo de las distintas antropologías* (*ibid.*, pp. 202-217). — De sí mismo dice G. MARCEL: «Mi atención acabó por centrarse en el hombre mismo, y precisamente en las fuentes ocultas de su vida...» (prólogo de Marcel a la obra de Kenneth T. GALLAGHER, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Razón y Fe, Madrid, 1968, p. 18).

N. B. — En oposición al personalismo y al antropocentrismo, parece que las implicaciones filosóficas del actual método estructuralista se orientan hacia el determinismo materialista («materialismo trascendental» lo llama Sartre); de ahí la oposición que encuentra en el personalismo filosófico (cristiano, marxista o existencialista).

partir del yo presente para crear su yo futuro; esto es existir.

La catequesis quiere sintonizar con el hombre de hoy; se ha hecho más personalista¹⁵. Busca una asimilación más personal del contenido (investigación, diálogos, debates, actividades...); da primacía al valer personal del catequista: no sólo el saber, sino sobre todo la autorrealización humana y religiosa.

Sin embargo el problema central es éste: ¿puede ser personal una adhesión que no corresponda a una vivencia actualizable ahora en el sujeto?; y ¿puede vivirse un objeto que no diga nada a su destinatario? La juventud considera inauténtico lo que nada dice respecto de su propia vida concreta.

Si esto es así, ¿no tendrá que ser antropocéntrica la catequesis actual?

Pero esta expresión (catequesis antropocéntrica) es muy ambigua. Puede referirse al método o al contenido.

Como método, se orienta a la presentación y estructuración del mensaje cristiano: tener en cuenta la actual mentalidad personalista y antropocéntrica; tomar la experiencia humana concreta como punto de partida (centro de interés, signo concreto...). Es un partir del hombre en cuanto camino (o método) para llegar mejor al objeto mismo de la catequesis.

Como contenido, consiste en centrarse en el hombre, convertirlo en el tema de la catequesis; interesarse sólo por lo que atañe al hombre, por lo que le interesa y le sirve. Para algunos es la única solución a un hecho muy llamativo hoy: el hombre manifiesta una creciente resistencia o impermeabilidad al mensaje. Las causas de tal resistencia pueden ser muchas: métodos defectuosos, saturación religiosa, insuficiencia de los signos (Iglesia, etc.), lenguaje inadecuado, etc.¹⁶. Pero la causa más profunda

15. «Todo método es expresión de su época. En nuestro siglo de colectivización y de sociedad de masas, la salvación está en lo personal, en la individualidad de cada persona. El método catequístico será fecundo en la medida en que ponga en movimiento el resorte personal» (J. GOLDBRUNNER, *o. c.*, p. 134). — Cfr. p. e., V. PEDROSA, *Catequesis y Vaticano II*, «Iglesia Viva», n. 5, 1966, p. 28 ss.: el personalismo cristiano como base de la pedagogía de la fe. — Desde el punto de vista de lo personal, estudia J. DHEILLY, la historia de la salvación en *L'histoire du salut à travers la Bible*, «Lumen Vitae», 10 (1955) 31-44.

16. Cf., p. e., P. BABIN, *J'abandonne la catéchèse*, *Catéchistes*, 18 (1968) 415-417.

parece ser otra: la inadecuación entre el contenido del mensaje y los intereses actuales del sujeto ¹⁷.

Sin embargo, ¿puede la catequesis cristiana ser antropocéntrica?; ¿puede partir del hombre (aspecto metodológico) e incluso centrarse en el hombre (aspecto de contenido)? ¹⁸.

Contra el antropocentrismo catequístico (y homilético) en general, han menudeado las censuras. Por ejemplo: hablando del método de Munich; a propósito del catecismo de Deharbe y de su influencia ¹⁹; e incluso respecto de los catecismos de los 150 últimos años ²⁰; también, hablando de la catequesis sobre temas particulares, como la Iglesia, por ejemplo ²¹. Con todo, tal vez no siempre se emplea la palabra «antropocentrismo» con suficiente precisión o coherencia ²². F. Schreibmayr baraja las no-

17. Los jóvenes temen que el cristianismo frustre su vitalidad, ya sea dejándolos insatisfechos en su anhelo de certeza, felicidad y entrega; ya sea quitándoles todo estímulo: si todo lo hace Dios, si el reino es sólo una gracia y no una aventura, nada tiene que ver el cristiano con el progreso, con la búsqueda afanosa de la verdad, la justicia y la grandeza. Los jóvenes rechazan un Dios enemigo del poder, del saber y de la felicidad del hombre; un Dios puesto meramente al servicio del hombre. No quieren un Dios paternalista, sino un Dios Amor que invita a la responsabilidad. Cf., p. e., Fr. MICHEL, *Aspirations humaines et vie théologique*, Catéchistes 10 (1959) 22-23.

No son menores las dificultades del adulto, especialmente en ambiente técnico. Cf., p. e., las páginas densas de A. M. BESNARD, *La civilisation technicienne s'ouvrira-t-elle à l'Evangile?*, «Lumen Vitae», 13 (1958) 632 ss.; especialmente, pp. 649-654.

18. Las expresiones «partir del hombre», «centrarse en el hombre» y «antropocentrismo» pueden ser más o menos equivalentes. Para evitar confusiones y por comodidad, relacionamos la primera con el método, la segunda con el contenido y la tercera con las dos anteriores indistintamente.

19. Cf. ARNOLD, o. c., pp. 50-53; dice, p. e.: «Esta influencia consiste en que la vieja línea de la tradición kerygmática del Catecismo romano, ya profundamente afirmada, fue abandonada para ser sustituida por el antropocentrismo kerygmático, determinado por la controversia protestante y por la *Aufklärung*» (ib., p. 52). Cf. también ib., pp. 30-31, respecto de la predicación.

20. Cf. ARNOLD, o. c., pp. 67-70.

21. Por ejemplo, M. USEROS menciona, entre las deficiencias de la catequesis sobre la Iglesia, el «Antropocentrismo eclesial» (*La Iglesia, novedad contemporánea*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 55-57. Cf. también p. 40: «De una eclesiología antropocéntrica a una eclesiología cristocéntrica»).

22. Verbigracia, L. MALDONADO (*Enseñanza religiosa y pedagogía de la fe*, Verbo Divino, Estella, 1963) siguiendo a Arnold, censura el partir del hombre («Un punto de arranque erróneo», pp. 53-55). Pero luego ofrece laudatoriamente esquemas catequísticos (de Colomb, Favrot,...) estructurados muy antropocéntricamente (pp. 95 ss. y pp. 142-148); o bien, ofrece directrices programáticas como la siguiente: «Debe presentarse el Mensaje como plenitud y potenciación máximas de la vida, de los valores, especialmente de la libertad y del desarrollo de la persona» (p. 136).

ciones de antropocentrismo, moralismo, naturalismo e intelectualismo, en un texto muy interesante (de ahí que lo reproduzamos a pesar de su longitud) ²³.

Contra el aspecto metodológico (o partir del hombre), se pueden oponer muchas razones: El ejemplo de las catequesis de San Pedro y de San Pablo. La afirmación de que el contenido (o kerigma) tiene la primacía, incluso en la determinación del método ²⁴. La reiteradísima insistencia sobre el cristocentrismo del ministerio de la palabra ²⁵.

23. «Con frecuencia, especialmente desde la época de la Ilustración, el catecismo ha partido del hombre, de sus obras y de su visión natural del mundo [...]. La catequesis del tiempo de la Ilustración era intensamente *antropocéntrica*. En ella, el hombre constituía el principio y el centro de la exposición: lo que creemos, esperamos, amamos, evitamos, practicamos, etc. (Catecismo de Felbiger). Al mismo tiempo era *moralista*. En primer plano figuraba el obrar del hombre, y Dios, como remunerador, aparecía en el fondo: debemos creer, guardar los mandamientos, recibir los sacramentos, para, de ese modo, poder ir al cielo: aquí se unen las tres partes del catecismo, no por medio de la fe, no en Cristo, sino mediante el nexo externo del "tú debes". Los mandamientos se hallan en el centro del catecismo. El cristianismo es una doctrina de deberes. Los sacramentos son meros instrumentos para lograr la perfección moral del hombre. Muchas veces, la consecuencia de tales ideas desemboca en el *naturalismo*. Wessenberg habla en su catecismo, primero, del conocimiento natural de Dios, y, sólo después, de la revelación; primero de la ley moral natural, y, sólo a continuación de ella, trata de los preceptos cristianos; primero habla de los medios naturales, y, luego de los sacramentos. La tendencia fundamental racionalista es generalmente a la vez *intelectualista*. Espera la salvación del saber y del memorismo, de las fórmulas y de las enumeraciones.

«La experiencia ha enseñado que tal proceso conducía a un empobrecimiento de la catequesis [...]. También la exposición del catecismo debe estar dominada [...] por los misterios de nuestra salvación» (Franz SCHREIBMAYR, *Estructura del "Catecismo Católico"*, en Hubert FISCHER, *Introducción al Catecismo Católico*, Herder, Barcelona, 1957, pp. 20-21; subrayado del autor).

24. «Se reconoció siempre más claramente que la cuestión catequística y homilética debía ser afrontada no sólo a partir de la naturaleza y de las necesidades de los oyentes, sino principalmente a partir del contenido de las buenas nuevas» (ARNOLD, *o. c.*, p. 54).

He aquí un texto que relaciona la didáctica no sólo con la psicología, sino con el contenido: «Las exigencias de la didáctica: intuición —actividad personal— totalidad, etc., son, por tanto, realistas, corresponden al *kerygma*. El carácter intuitivo, concreto, etc., del método no se busca sólo por razón del niño; el hecho mismo salvífico es de carácter intuitivo. La didáctica profana está "de acuerdo" con el *kerygma*» (GOLDBRUNNER, *o. c.*, p. 129).

25. Cf. P. MAYMI, *l. c.*, p. 26 ss. Es corriente hoy vincular la catequesis con Jesucristo, la biblia y la historia de la salvación. Por ejemplo, C. FLORISTAN y M. USEROS, al hablar de las leyes teológicas principales de la catequesis, mencionan en primer lugar la siguiente: «proceder según la historia de la salvación»; y de ahí deducen dos consecuencias: «La catequesis parte del evangelio» y «La catequesis debe ser cristocéntrica» (*Teología de la acción pastoral*, BAC, Madrid, 1968, p. 363 s.).

Contra el aspecto temático (o centrarse en el hombre), abundan las dificultades: la gratuidad del don de Dios, la trascendencia del mensaje cristiano, etc.; y en general, una posible homomensura que ni siquiera en filosofía parece aceptable ²⁶.

Concluyendo, el antropocentrismo actual obliga a tener muy presente al sujeto de la catequesis. Sobre este punto no hay dificultad. Pero, ¿obliga también a partir del hombre o incluso a centrarse en él?

Hemos visto algunas objeciones a tal intento. Veamos ahora algunas soluciones que se han propuesto.

Partir del hombre.

En la catequesis actual se habla corrientemente de partir del hombre, partir de la vida, etc. Caben itinerarios diversos; nos centraremos en éste: continuidad-discontinuidad-superación; nos limitaremos a dos autores (van Caster y Babin) y a una breve conclusión.

1) V. van CASTER ²⁷. El autor, después de considerar el Antiguo Testamento, estudia la vida de Jesucristo y la vida de los cristianos; nos centramos en estos dos puntos.

La situación existencial de Cristo presenta tres momentos: encarnación, cruz y resurrección ²⁸. La encarnación parece estar en *continuidad* con la vida humana, a la que trae un complemento superior. La cruz implica tensión o *discontinuidad* respecto de los hombres. La resurrección es una *superación* de todo lo ante-

26. Según J. B. LOTZ (*l. c.*), el hombre deviene hoy el tema único del filosofar; todo lo demás es considerado en el hombre. Cabe el peligro de reducirlo todo a simples modos humanos de existir; o sea, reducir toda la filosofía a la antropología (lo cual equivale a trocar la antropología en antropologismo). Hay que superar el irracionalismo, hay que trascender la autoexperiencia inmediata de la vida o del hombre. Es cierto, sin embargo, que el hombre se halla en el centro del filosofar, pues infiere todo lo demás a partir de sí mismo, y accede a las realidades trascendentes a través de los modos humanos de existir que se relacionan con ellas; y en este sentido el camino hacia la ontología pre-requiere una interpretación ontológico-fundamental del hombre.

27. M. VAN CASTER, *o. c.*, cap. 4: «Valores humanos y valores cristianos», p. 57 ss.; sobre todo, pp. 59-69.

28. Cf. *ibid.*, pp. 59-63; especialmente p. 62 s.

rior, una superación más allá de todas nuestras condiciones terrenas.

Estos tres momentos parecen sucesivos (y lo son, en cierto modo). En rigor, son más bien simultáneos y dialécticos: están siempre presentes y en tensión progresiva. Progresa, en efecto la encarnación-continuidad: Cristo se encarna progresivamente en las distintas formas de la situación existencial humana; progresa la cruz-discontinuidad; la lucha creciente de Cristo con los que rechazan su mensaje; progresa su resurrección-superación: su victoria escatológica, victoria que ya comienza con la venida de Cristo al mundo.

La situación existencial del cristiano participa de la situación existencial de Cristo (aunque con diferencias esenciales)²⁹. Reaparecen, pues, los tres momentos dialécticos: *Continuidad*: lo sobrenatural parece prolongación axiológica de lo natural (imitar a Cristo parece que es realizar mejor los valores del hombre). *Discontinuidad*: las exigencias del evangelio tropiezan con oposiciones; oposiciones que están fuera de nosotros y más aún dentro de nosotros mismos porque lo natural tiende a olvidar su relatividad; lo sobrenatural exige desprendimiento; negarse a este desprendimiento es introducir el pecado; hay que apartarse, no sólo del pecado, sino de todo apego demasiado poco relativo. *Superación*: integrar los dos planos: vivir lo natural en su relatividad respecto de lo sobrenatural; así la vida humana sufre ya en la tierra una transformación interior que hallará su coronamiento más allá de la muerte.

*Repercusiones catequéticas*³⁰. Esta dialéctica se aplica a todos los problemas de la existencia humana. Y el método consiguiente tiene tres etapas 1.^a) *Orientar* lo natural hacia lo sobrenatural, «situándolos, de manera todavía indistinta, uno en la prolongación del otro»; 2.^a) *Confrontarlos* para que aparezca una doble «discontinuidad (ruptura)»; necesidad del desprendimiento; y negarse a ello es lo que constituye el pecado. 3.^a) *Integrarlos* según una concepción más clara y profunda, subrayando la superación de uno respecto al otro.

29. Cf. *ibid.*, pp. 63-66; sobre todo p. 66.

30. Cf. *ibid.*, pp. 67-69.

2) P. BABIN, hablando de una catequesis fiel a los valores de plenitud humana ³¹ propone el siguiente itinerario: continuidad-superación-ruptura. «El Mensaje doctrinal debe presentarse según un desarrollo que, ante todo, resaltaré su *continuidad* con lo humano (aspecto *creación*), después la infinita *superación* de lo humano (aspecto *encarnación*) y, para terminar, su *ruptura* con las desviaciones y limitaciones humanas (aspecto *redención*)» ³².

Babin aplica luego estos tres aspectos al caso concreto de la amistad ³³. He aquí algunas de sus afirmaciones y algunos comentarios a que pueden dar lugar:

Primer aspecto, continuidad-creación: «Los "ardores" de amistad que invaden al adolescente no son en sí contrarios a la vida cristiana»; «Dios es el que *pone* el amor en el corazón del hombre»; «El educador, *lo mismo que Jesús*, admira al hombre y resalta lo que encuentra en él, su deseo de búsqueda, sus preocupaciones, su valer».

Segundo aspecto, superación-encarnación: «El primer aspecto, *fundamentalmente humano*, era claro y evidente». Pero «para un cristiano, limitarse a este aspecto de continuidad sería *totalmente insuficiente*». Nos preguntamos si en el primer aspecto no hay ya una visión cristiana; en efecto, ¿basta la perspectiva fundamentalmente humana para que resulte claro y evidente cuanto ahí se afirma?; si es Dios quien pone el amor en el corazón del hombre, ¿acaso el Dios de la «creación» difiere del Dios de la «encarnación»?

«Es necesario mostrar la superación radical ... *No se trata de una ruptura*, sino de una realización que es *una sobre-elevación, una sobre-animación*, la entrada de la antigua creación en la creación nueva». Si no es ruptura, sino sobre-elevación, cabe preguntarse si la juventud actual ve sobre-elevación o más bien ruptura en aspectos tan típicamente cristianos como los siguientes:

31. P. BABIN, *Opciones actuales para la educación de los adolescentes en la fe*, Marova, Madrid, 1967, cap. 2, p. 33 ss.

32. *Ibid.*, p. 40 (el subrayado es nuestro).

33. *Ibid.*, p. 40 s. (en las citas, el subrayado es nuestro).

el sermón del monte (bienaventurados los pobres de espíritu; los que lloran...; bienaventurados cuando os injurien, os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa...) ³⁴; la llamada al joven rico ³⁵; las exigencias divinas en la vocación de Abrahán ³⁶ o de profetas como Jeremías ³⁷ y en la misma vocación religiosa (con la consiguiente renuncia a valores y realizaciones de altísimo valor humano) ³⁸. Pero volvamos al ejemplo de Babin: la amistad; esta sobre-elevación cristiana de la amistad humana, ¿está en simple continuidad con lo humano o está en un plano distinto o es sólo una prolongación supraterrena? Se nos dice que «El amor, al ponerse en relación con el Reino de Dios, va entonces a adquirir su sentido pleno, y, por tanto, los encuentros amistosos de aquí abajo se inscriben ya en una línea de vocación personal que se realizará en Cristo en la comunidad total de los cuerpos gloriosos en Cristo». Pero ¿es ésta la mejor presentación de la amistad cristiana, para el hombre de hoy?; ¿no parece demasiado centrada en el otro mundo?;

34. Cf. Mt 5, 3 ss.

35. «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres... Al oír estas palabras, el joven se marchó apenado, porque tenía muchos bienes» (Mt 19, 21 s.).

36. Tiene que salir de Ur (Gén 11, 10 ss.) hacia un país desconocido; Dios le pide que le sacrifique a su hijo Isaac, en quien estriba precisamente la promesa (Gén 22, 1 s.), etc.

37. «Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir; me has agarrado y me has podido. He sido irrisión cotidiana...» (Jer 20, 7 ss.).

38. El mismo Babin ha recalcado recientemente que el Evangelio es locura inaceptable para la sabiduría de este mundo, y que la palabra de Dios no es obvia sino escandalosa para el hombre (cf. BABIN, *J'abandonne la catéchèse, I. c.*, p. 417 s.). Y querámoslo o no, esto obliga a una visión mucho más matizada acerca del tema de la Buena Nueva, tan frecuente en la catequesis actual. Por ejemplo, el capítulo primero de *Opciones actuales para la educación de los adolescentes en la fe*, empieza así: «La catequesis presentará las realidades de la fe ante todo y esencialmente como Buena Nueva para el corazón del hombre... La causa principal del fracaso de la catequesis... parece estibar en que la Revelación ya no aparece como Buena Nueva» (p. 15); luego, hablando del contenido paradisiaco del mensaje de Cristo, dice, por ejemplo: «Ante Jesucristo surge una conciencia de felicidad» (p. 17). Es muy cierto. Pero también es cierto que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento hablan con insistencia de «incredulidad», «endurecimiento», «escándalo», etc. (cf. p. e., X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967, pp. 371-375 y las remisiones que se dan al final). Ahora bien, estos aspectos suelen silenciarse al estudiar la faceta bíblica del ministerio de la palabra. Los autores suelen recalcar un solo aspecto: la eficacia de la palabra; es muy comprensible; pero una visión menos unilateral sería más exacta y constructiva, aunque fuese a trueque de parecer menos optimista.

¿justifica suficientemente la necesidad de la encarnación de Cristo y de la encarnación cristiana para proporcionar aquí, *en la tierra*, una mayor profundidad y plenitud al amor humano?

Tercer aspecto, ruptura-redención: «La amistad, *para ser verdaderamente cristiana* y "entrar en la gloria", deberá decir decididamente "no" a todas las *desviaciones* y atracciones del *pecado*. Por eso hay que conocer con lucidez el mundo de Satanás y el sentido de una redención (sufrimiento y ascesis) generosamente aceptada para seguir a Cristo». Sin embargo, opinamos que el «no» a las desviaciones y al pecado es tan fundamentalmente humano, claro y evidente, como el «sí» al amor. Si los ardores de la amistad «no son en sí contrarios a la vida cristiana» se debe, precisamente, a que la verdadera amistad humana implica un «no» al pecado. No se puede afirmar el valor humano de la amistad, sin repudiar —en el mismo plano humano— las desviaciones de la amistad. Y esto es válido no sólo en el campo de la realidad objetiva (lo en sí), sino también en el campo del conocer (en el conocimiento especulativo; y muchísimo más en el conocimiento existencial). Y en cuanto a la juventud que hoy dice «no» a las desviaciones de la amistad, ¿necesita, para hacerlo, preocuparse de que su amistad sea verdaderamente cristiana y entre en la gloria? O sea, si toda amistad humana es afirmación y negación, ¿por qué separar estas dos facetas y sólo relacionar la segunda con la redención? El «no» al pecado es *conocido* incluso por los que ignoran la encarnación y la redención. Ciertamente que la redención es necesaria para *vivir* este «no»; pero también es necesaria para vivir el «sí» a la amistad. Y si este «sí» es «fundamentalmente humano», ¿por qué no lo es también el «no»?

3) *Concluyendo:* Nuestro propósito al citar a van Caster y a Babin ha sido simplemente formularnos una serie de interrogantes suscitados por algunos de sus textos; y así, a través de tales interrogaciones, llegar de modo más rápido e intuitivo a la problemática real implicada en toda catequesis que quiera partir del hombre (o centrarse en él, como veremos a continuación).

Podemos añadir, de paso, que limitándonos a los textos adu-

cidos aquí, creemos que la visión de van Caster es mucho más completa y profunda³⁹.

Centrarse en el hombre.

La catequesis puede partir del hombre de maneras muy diversas: Tomar al sujeto como mero punto de partida: buscar un *paralelismo* entre la vida humana y la fe, presuponiendo que ambas dicen lo mismo; riesgos: escamotear la realidad y olvidar que un paralelismo no es necesariamente una unidad vital. O bien: presentar *toda la vida como un viaje hacia el cielo*; en rigor, la vida concreta cotidiana no sirve de punto de partida sino de ilustración; es un itinerario que va del cielo a la tierra y de la tierra al cielo, aunque permaneciendo siempre centrado en el cielo. Otra forma: usar *los datos de la fe como postes indicadores*; por ejemplo: supuesto que se nos ha dado tal mandamiento, trato de ilustrar su contenido valiéndome de la vida; pero, ¿basta esto para captar el valor existencial de este contenido, es decir, captarlo como algo inscrito ya en el mismo corazón del hombre? Finalmente: *centrarse en la vida cotidiana*, no apartarse de ella; la especificación cristiana no es sino la profundización mayor de la misma existencia.

Estos caminos pueden tener la misma *estructuración básica* en tres fases: Fase de observación: examinar la situación, orien-

39. En primer lugar, difieren en cuanto a la *ordenación* y a la *terminología* (incluso teniendo en cuenta que en van Caster la palabra «discontinuidad» puede ser reemplazada por «ruptura»: cf. p. 67). Difieren, por ejemplo, las series siguientes: «continuidad-ruptura [o discontinuidad]-superación» y «continuidad-superación-ruptura»; «encarnación-cruz-resurrección» y «creación-encarnación-redención». También difieren estos binomios: «continuidad-encarnación» y «continuidad-creación»; «superación-resurrección» y «superación-encarnación». En el binomio «continuidad-creación», de Babin, la palabra «continuidad» parece implicar algo anterior o distinto; ¿indica lo mismo su palabra gemela: «creación»?; ¿qué sería, en concreto? Por eso parece preferible el paralelismo «continuidad-encarnación» de van Caster.

En segundo lugar, la diferencia principal está en la *profundidad, rigor y riqueza teológica* subyacentes. Para nuestro tema son muy importantes estas ideas de van Caster: lo natural tiende a olvidar su relatividad; hay que evitar no sólo el pecado sino todo apego demasiado poco relativo; sobre todo, el carácter simultáneo y dialéctico que asigna van Caster a los tres aspectos que hemos visto; y, por último, la integración jerarquizada (relatividad) entre lo natural y lo sobrenatural. «Padres Apologistas Griegos».

tarse provisionalmente. Fase de reflexión: entresacar la dimensión humana. Fase religiosa: descubrir la dimensión religiosa y cristiana.

Esta estructuración presenta algunas dificultades: la Biblia queda algo postergada; sobre todo: el paso de la fase de reflexión a la fase religiosa, o sea, el paso de lo humano a lo cristiano produce siempre cierto shock; por más que se haga, aparece cierta discontinuidad. Surge así una *pregunta clave*: ¿por qué nuestro mensaje versa sobre la existencia humana y sin embargo no puede ser deducido de ella?

Otras cuestiones importantes: las dos primeras fases (observación, reflexión) ¿son verdadera catequesis?; más aún ¿puede haber verdadera catequesis con sólo estas dos fases, omitiendo, pues, la tercera? Actualmente muchos catequistas parecen responder afirmativamente a estas preguntas ⁴⁰.

Resulta, pues, una catequesis plenamente centrada en el hombre; o lo que es lo mismo: el hombre existencial como núcleo temático de la catequesis. ¿Es admisible?; ¿cómo justificarlo? Sin embargo, ¿no dice, por ejemplo, San Juan «no necesitáis que nadie os enseñe»...? ⁴¹.

En definitiva se trata del problema siguiente: la existencia humana concreta en cuanto que tiene (¿o no?) valor de lugar teológico.

Catequesis y teología existencial.

Como hemos visto, el sujeto ha ido cobrando importancia en la catequesis. Se ha ido perfilando un sujeto cada vez más profundo y más personal: no sólo repetidor de fórmulas ni mero conocedor de verdades ni simple mecanismo psicológico imper-

40. Para el desarrollo de lo que precede cf. Hans van LEEUWEN, *Sécularisation et catéchèse*, Lumen Vitae, 23 (1968) 464 ss.

41. «Y en cuanto a vosotros, la unción que de El habéis recibido permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe. Pero como su unción os enseña acerca de todas las cosas —y es verdadera y no mentirosa— según os enseñó, permaneced en él» (1 Jn 2, 27). «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14, 26. N. B.: en nota a este versículo, la Biblia de Jerusalén agrupa las principales referencias bíblicas sobre el tema).

sonal justificador de un método (ya sea el método doctrinal, ya sea el método activo); el sujeto es más que todo esto, porque conecta con el contenido mismo del mensaje, entendido en toda su riqueza (saberes, valores, encuentro o vida). Hay más, esta misma riqueza es captada en función del sujeto cambiante, en función de la antropología propia de cada época.

La antropología actual es antropocéntrica. Se habla del «giro copernicano del cosmocentrismo al antropocentrismo». Este cambio repercute en todas las dimensiones de lo humano: filosofía, literatura, arte, ciencia, técnica... Tiene que repercutir también en la vivencia religiosa y en la pastoral. Para nuestro tema, la cuestión principal es esta: posibilidad y alcance de una catequesis antropocéntrica; es decir, una catequesis que parte del hombre existencial concreto (no se trata sólo de las ideas acerca del hombre) e incluso que se centra en él.

Partir del hombre puede ser un método de hacer catequesis. Centrarse en el hombre es mucho más; es un nuevo enfoque temático.

Tanto el antropocentrismo catequístico como sus dos aspectos principales (metodológico y temático) tropiezan con dificultades y nos brindan aportaciones nuevas, tal vez como aspectos complementarios de una misma realidad. Estas dificultades y aportaciones remiten necesariamente a problemas mucho más profundos.

Temas implicados son, por ejemplo: unicidad del plan de Dios; inmanencia y trascendencia; conocimiento sobrenatural existencial; sentido preciso de la novedad o especificidad del cristianismo; y correlativamente, sentido de la ascesis cristiana en cuanto cristiana (no sólo en cuanto que asume la ley natural); necesidad de la Palabra para la penetración explícita o temática del hecho salvífico; otras dimensiones de la Palabra como evento existencial directamente relacionado con nuestro conocer atemático; anticipaciones y demoras entre la escatología presente y la escatología final.

Con estas ideas suficientemente explicitadas, será posible enfrentarse con la problemática del antropocentrismo catequístico.

Probablemente resultará que, a pesar de las deficiencias ac-

tuales de una terminología en fárfara, deberemos distinguir zonas muy dispares en el hombre, en la existencia, en la serie «continuidad-ruptura-superación», etc.; distinguir, sobre todo, lo abstracto y lo existencial. Lo abstracto está desvinculado de la existencia; de ahí que pueda ser circuido, tematizado claramente, universalizado. En cambio lo existencial es demasiado rico para ser reducible a conceptos (necesariamente universales, no-existenciales); pero esto no significa en modo alguno que carezcamos de una profunda y decisiva captación atemática de lo existencial⁴². Precisamente la visión existencial de los temas mencionados permite descubrir la unidad profunda y orgánica dentro de una diversidad innegable, aunque no necesariamente incompatible⁴³.

Pero todo esto rebasa el campo de la catequesis; propiamente pertenece a la teología; y su estudio es interesante y actual como pocos.

Sin embargo, este estudio y su aplicación al antropocentrismo catequístico y a la problemática de la secularidad, rebasan estos límites; quede, pues, para otra ocasión (ya sea aquí, ya en otro lugar).

Baste haber tratado de plantear con cierta precisión nuestro tema, y haber intentado sugerir la problemática teológica que el tema presupone en la coyuntura actual.

Una vez más, la catequesis debe hundir sus raíces en la teología; en una teología que es, en este caso, eminentemente existencial.

42. En definitiva, se trata de la distinción entre lo que G. Marcel llama reflexión primaria y reflexión secundaria: G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, t. I: *Réflexion et mystère*, Aubier, Paris, 1951, p. 91 ss. (para una visión de conjunto, cf. K. T. GALLAGHER, o. c., p. 84 ss.).

43. Unidad inicial, diversificación, y luego recuperación de la unidad primera son, precisamente, los momentos implicados en toda reflexión completa: «Disons tout à fait en gros qu'au lieu que la réflexion primaire tend à dissoudre l'unité qui lui est d'abord présentée, la réflexion seconde est essentiellement récupératrice, elle est une reconquête» (G. MARCEL, *ibid.*, p. 97 s.).

ACABA DE APARECER

LA POLITICA DOCENTE

ESTUDIO A LA LUZ DEL VATICANO II

Por JOAQUIN GARCIA CARRASCO

Doctor en Teología y Profesor de Antropología de la educación

Prólogo de la Doctora Angeles Galino.

Este nuevo volumen de la BAC 289 aborda un problema de suma importancia y acentuada actualidad: la EDUCACION.

Extractamos del I N D I C E :

- Lo que debe saberse sobre la vocación cristiana a Maestro.
- Proceso de la *secularización* de la Escuela.
- Horizonte nuevo, abierto por el Vaticano II.
- Misión de la Iglesia y escuela cristiana.
- La Escuela, signo del diálogo entre Iglesia y mundo.
- La Escuela, institución para la verdad,
para la libertad,
para la laicidad,
para la capacitación responsable.
- La Escuela, comunidad de fe, comunidad eclesial.
- Escuela para la definición del mundo por el hombre.
- Escuela para la consagración del mundo.
- Cometidos de la Catequesis escolar.
- Carácter institucional de la escuela cristiana.
- Nuevo punto de vista para reconsiderar las disputas entre los estados y las comunidades eclesiales.

Al análisis exhaustivo del documento conciliar, añade esta obra la exposición de las tres dimensiones —personal, social y cósmica— de la Escuela.

LA POLITICA DOCENTE

es el libro de máxima actualidad.

XX + 404 páginas. En tela 165 ptas.

Edita EDITORIAL CATOLICA, S. A.

Distribuyen:

Librería San Pío X, La Salle. — Tejares-SALAMANCA. Teléfono 216848

Librería Catequética, Bocángel, 15. — MADRID-2. Teléfono 2562238

RABBI JESUS

J. GODOY

A MODO DE INTRODUCCION Y AVANCE DE CONCLUSIONES

El título de «Rabbí», que el Evangelio atribuye a Jesús, lo presenta como plenamente integrado en la institución magisterial de su pueblo y de su tiempo. Pero creo que se pasa con excesiva ligereza sobre el alcance de la atribución de este título a Jesús por sus contemporáneos.

Me detendré, sobre todo, en uno de los posibles corolarios: la consideración con que Jesús trata al maestro por antonomasia de Israel, Moisés.

Enuncio desde ahora alguna de las conclusiones que pienso podrían derivarse de ello:

1. Porque supo hacerse «discípulo», el mejor de los discípulos, mereció ser el Maestro, el único (cfr. Fil 2, 6-11).

2. Nos mostró el camino más eficaz para hacer evolucionar, para transformar una situación: entrando en ella, integrándose en ella y, desde dentro, hacerla avanzar según el juego de sus mismas posibilidades. Frente a todas las prisas de rupturas adolescentes, ha señalado el camino del cambio en espíritu de madurez.

3. Constituido único Maestro, no por usurpación sino por herencia legítima de tradición, invita al catequista a imitar su

espíritu de fidelidad; en los momentos vacilantes en que todos los odres nos parecen viejos, es de interés destacar la actitud de Jesús: con muchos más motivos que nosotros podía sentir la tentación de arrumbar lo «viejo»; eligió el camino de la serenidad y del respeto, que resultó ser el de la mayor eficacia a largo plazo.

Sobre las implicaciones de esta fidelidad en el catequista me detendré en la segunda parte del artículo.

En la primera, intentaré destacar algunos aspectos de la postura de Jesús ante Moisés ¹. Pero antes miraré de aclarar el alcance del título de «rabbi» y por qué echo mano de él al hablar de «fidelidad».

EL TÍTULO DE «RABBI» Y SU APLICACION A JESUS.

1. *Sentido de esta palabra.*

El latín «senior» ha dado «señor», «sieur», «sir»; y «magnus» ha dado «magister», «meister»; así de la raíz hebrea «rabá» (ser grande) deriva rabbi» (mon-señor).

Esta raíz es empleada con frecuencia en el A. T.: como adjetivo o sustantivo, en sentido de «grande, jefe», unas 460 veces, y unas 150 en sentido de «muchedumbre, abundancia».

Aplicado a una persona, «Rab» tiene el significado de «grande», «distinguido».

2. *Breve recorrido histórico.*

El valor honorífico real del término ha variado mucho con las circunstancias de lugar y de tiempo.

Aún hoy se usa con frecuencia en las comunidades judías de Europa oriental como equivalente del «adoní» usado en Israel.

El sentido primitivo que convertía el término en testimonio de honra permanece latente por más que se haya diluido su fuerza, como en el uso del «señor» en nuestros ambientes.

1. Para esta primera parte, me inspiro a menudo en «Cahiers Sionniens» 8 (1954) 121-402, número extraordinario dedicado a Moisés; cito, previa traducción, con la sigla: C.S., seguida de la indicación correspondiente.

En cuanto a la palabra «rabino», derivado de la misma raíz, se usa hoy para designar al personaje clave en la enseñanza de la Ley.

Si intentamos remontar hacia los orígenes de la palabra «rab-bí» hallamos jalones bastante seguros.

Sherira Gaon ² ofrece un resumen de la evolución del empleo del título de «Rab».

La información fue conservada por Natán ben Jehiel, rabino italiano del s. XI, autor del Aruk, célebre diccionario de los targumim y midrashim.

En el s. VII, principio del período de los Geonim ³, «rab» unido a «mar» es el título que se da a los grandes Maestros de esta época.

Para mostrar el importante empleo del título en los primeros siglos de nuestra era, la Mishna ⁴ tiene un valor excepcional; es verdad que muchos de los datos ofrecen dificultad a la hora de señalarles una fecha precisa; pero no hay duda de que muchos de ellos son de la época de los Tannaim ⁵, fecha suficientemente aceptable para lo que intentamos mostrar.

La Historia judía muestra que también en los ss. I y II los grandes hombres se han honrado con este calificativo. El más célebre de ellos, Gamaliel I, el maestro de S. Pablo, era llamado más bien «rabbán». Vigouroux, en el Diccionario de la Biblia, trae la expresión siguiente para distinguir las variantes en el uso de la raíz: "*Maiores est rabbi quam rab, et maiores est rabban quam rabbi*".

Después de Gamaliel I, se ha otorgado el mismo título a los Patriarcas.

Personajes célebres de los primeros siglos han llevado el nom-

2. C.S. 9 (1955) 314, nota 29.

3. La caída del imperio Sasánida y la conquista del país por los árabes es el punto de partida de una nueva era, la de los Geonim. El título de «Gaon», significaba «eminencia», «gloria» y se daba al presidente de las Academias judías de Babilonia.

4. La Mishnah es la recopilación, clasificada de cierto modo, de los principales elementos de la Tradición. La Mishnah, aunque redactada tardíamente (se estima que lo fue hacia fines del s. II d. de C.), contiene elementos muy antiguos.

5. Los Tanaim son los rabinos más ilustres desde la época bíblica hasta el principio del s. III d. de C.

bre de «rabbi»: R. Johanna ben Zaccai salvó la situación luego del desastre del 70; su sucesor, Gamaliel II ben Simón, prefirió, en cambio, el título de «Nassi» (príncipe) reconocido por los mismos romanos; R. Akiba ben Josef, el más célebre doctor de la Ley de principios del s. II, fue el animador de la sublevación judía de los años 132-135. Por fin, R. Meir, R. Simon ben Yohai y R. Judá el Grande, pertenecen a los últimos Tannaim.

En cuanto al uso corriente de la palabra en tiempos de Jesús se otorgaba ⁶ en esta época a los doctores de la Ley al saludarles o dirigirles la palabra. El sufijo «i» perdió paulatinamente su valor de pronombre de primera persona del singular, sobre todo cuando el título precedía al nombre propio. Poco a poco se generalizó su empleo y se aplicó no sólo a los doctores oficiales sino a cualquiera que juntara algunos discípulos para instruirles en la ciencia religiosa de Israel.

Pero ya es más difícil precisar la fecha de aparición de la palabra. El mismo autor añade: «No se puede señalar la fecha exacta en la que empieza a emplearse el término con este sentido particular... Los talmudistas estaban ya en desacuerdo sobre ello. Según la opinión más corriente hay que señalar el s. I a. de C. como el más probable».

También se reconoce la generalización del término al final del s. I, en «The Universal Jewish Encyclopedie» vol. 9, p. 48 s. ⁷.

3. Alcance del título en los primeros siglos cristianos.

Después de subrayar la intuición con que el Pueblo elegido aplicó al ministro de la Palabra un apelativo con resonancia de «grandeza», podría avanzarse, como hipótesis por lo menos, la afirmación siguiente: en los primeros tiempos cristianos se tuvo conciencia de la importancia de este título luego de su aplicación a Jesús; Jesús había dicho: «En cuanto a vosotros, no os hagáis llamar Rabbi, pues uno sólo es vuestro Rabbi y vosotros sois todos hermanos» (Mt 23, 8); en efecto, el Nuevo Testamento aplica el título tan sólo a Jesús. Otro dato que abunda en este

6. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, pp. 918-919.

7. Un interesante estudio de la misma palabra en A. SCHUTZ, *Jünger des Herrn*, Kösel-Verlag, München 1963. (Primeras páginas y notas).

sentido se nos ofrece en el Diálogo de Justino con Trifón, aproximadamente un siglo más tarde ⁸.

El santo procura presentarse como buen conocedor de cuanto atañe al pueblo judío; sin embargo sólo una vez emplea el término «rabbí», para aplicarlo a la cita de Jesús señalada más arriba; en los demás casos, al referirse a los doctores judíos, prefiere el equivalente griego de «didaskaloi».

Nos parece que el título alcanza su sentido «plenior», la cumbre para la cual parecía haber nacido, cuando Cristo lo acepta y se lo apropia.

4. *Jesús acepta y se apropia el título de "rabbí".*

Juan es el evangelista que le aplica con más frecuencia el término en su raíz hebrea: 8 veces; Mateo, 4; Marcos, 3. Lucas no lo emplea en esta forma sino en su equivalente griego: «didáscalos»; frente a 12 veces en Mateo; 9 en Marcos; 8 en Juan.

El pasaje que más fácilmente permite el paso de equivalencia entre el hebreo y el griego está en Jn. 1, 38: «rabbí, ó didáscale»; algunos manuscritos especifican: «rabbí, que dice traducido, didáscale».

A veces la expresión se desliza al arameo: «rabboní, rabbuní» (Mc. 10, 51; Jn 20, 16).

A pesar de esta equivalencia entre la voz griega y la hebrea, para estudiar esta aplicación del título a Jesús me ceñiré casi exclusivamente a los empleos en la raíz hebrea.

Desde el inicio de su misión apostólica vemos a los discípulos honrarle con este título. Y en el primer encuentro le dice Juan: «Rabbí ¿dónde vives?» (Jn 1, 38). Unos días más tarde, según la cronología de Juan, Natanael se muestra admirado por la ciencia de Jesús: «Rabbí, tú eres el Hijo de Dios! Tú eres el Rey de Israel!» (Jn. 1, 49).

El empleo del término parece hacerse habitual entre los discípulos: «Rabbí, come» (Jn 4, 31); «Rabbí» es el saludo que pre-

8. *Diálogo de San Justino, filósofo y mártir, con el judío Trifón.* BAC, n. 116,

cede al beso del traidor (Mc. 14, 45) y la exclamación espontánea de Magdalena ante el resucitado (Jn. 20, 16).

El público acepta el vocabulario de los discípulos: así lo llama el ciego que pide su curación a gritos ante la puerta de Jericó (Mc 10, 51) o el hombre que busca una mayor perfección (Mt 19, 19; Mc 10, 17-18); los recaudadores de impuestos (Mt 17, 24-26) y el público insolente que quiere una señal (Mt 12, 38): para todos ellos Jesús se presenta como «Rabbí».

Las autoridades religiosas de Israel no le discuten el título: Nicodemo, «uno de los notables de Israel» ha tenido tiempo de preparar la frase con que iniciará la entrevista comprometida: «Rabbí, sabemos que has venido como «didáscalos» de parte de Dios» (Jn. 3, 2). Jesús le corresponde con la misma consideración en el tratamiento, pero el evangelista prefiere emplear en este caso el término griego: «Tú eres "didáscalos" en Israel e ignoras esto?» (Jn. 3, 10).

En las apretadas discusiones que se suceden a lo largo de Marcos 12, tanto los fariseos como los saduceos o el escriba le llaman «rabbí»; lo mismo los acusadores de la adúltera (Jn. 8, 4).

Jesús acepta el título en el sentido de base que puede tener en su ambiente porque le corresponde.

No le gusta que le llamen «Mesías» antes de que llegue «su hora»; pero su criterio parece otro por lo que se refiere a «rabbí»; dice a sus discípulos: «Les gusta ser llamados "rabbí" por la gente; pero vosotros no os hagáis llamar "rabbí", porque tenéis un solo didáscalos» (Mt. 23, 7-8). En la última cena recalca: «Me llamáis didáscalos y señor; y decís bien porque lo soy» (Jn 13, 13).

Aún hoy el título es aplicado con amor por el pueblo judío a Moisés: «Moisés, nuestro Maestro» (moshé rabbenu).

El Maestro por antonomasia, para ellos como para nosotros, es aquel que con más propiedad trae a los hombres la Palabra de Dios y la pone al alcance. Para el Pueblo de Dios, Dios y su Palabra ocupan el primer lugar en la jerarquía absoluta de valores y con relación a ellos se establece la jerarquía de las personas y de los títulos que se les deben atribuir. Para los catequistas es particularmente interesante comprobar que Jesús eligió su gloria particular por este camino del Magisterio de la Palabra.

A los 12 años Jesús manifiesta en qué sentido ha de orientarse

su misión (Lc 2, 46-47). El Bautismo es la unción solemne de Jesús por el Espíritu en vista a esta misión primordialmente profética⁹.

La voz del Padre se hace como el eco de las solemnes admoniciones del Deuteronomio: «Escuchadle!» (Mt. 17, 5-6).

Poco después Jesús quiere reafirmar solemnemente el sentido de esta unción magisterial por el Espíritu; lee solemnemente en la sinagoga de Nazaret:

«El Espíritu del Señor está sobre mí, y así me ha consagrado por su unción, y me ha enviado a llevar la Buena Nueva a los pobres... Hoy se cumple este oráculo ante vosotros» (Lc. 4, 16-22).

Ante el hombre pobre, ciego, desamparado, se presenta el único que tiene Palabras de Vida eterna; porque la raíz misma de la angustia del hombre tiene forma de interrogación, la luz que Dios envía tiene forma de Palabra.

No vamos a detenernos sin embargo en las riquezas de salud que hay en la doctrina de Rabbí Jesús (es toda la teología cristiana) sino en la nota que hemos señalado al principio de estas líneas: la noble fidelidad de Jesús a un contexto desde el cual realizará su fidelidad al Padre.

Esta fidelidad de Jesús a su contexto de enseñanza se nos aparecerá de modo interesante a través del estudio de la relación entre Jesús y Moisés, las dos personas a quienes sus respectivos discípulos han aplicado con más propiedad el título de «Rabbí».

I.—JESUS Y MOISES

1. ¿QUE REPRESENTA MOISES PARA EL JUDAISMO?

Si Abraham recibe el título de «Nuestro Padre», se atribuye a Moisés el de «Nuestro Maestro», como ya indiqué¹⁰, título que siempre se le ha reconocido.

La tradición rabínica le atribuye un lugar central en la histo-

9. El P. I. de la Potterie muestra, en un interesante artículo, la polarización del Evangelio según San Lucas en el sentido de esta unción profética.

10. Cf. C.S. 8 (1954) 92 ss.

ria de la salvación y toda su misión está dominada por el don de la Torah. Moisés es el mediador entre Dios e Israel y lo es sobre todo porque transmite a Israel la Ley y le enseña a guardarla. El es el punto de partida de todas las instituciones divinamente otorgadas a Israel. Su acción —la acción divina de la que es instrumento, un instrumento, manso, humilde y eficaz—, dejará para siempre su huella en la existencia de Israel.

Entre los Esenios, en el dintel del Nuevo Testamento, se rodeaba a la persona y a la obra de Moisés de una veneración extraordinaria. Quien blasfemara el nombre del Legislador era reo de muerte y estaba prohibido pronunciar el nombre de la Ley de Moisés en los juramentos por el mismo motivo que prohibía pronunciar los Nombres divinos ¹¹.

La serie de tragedias que desde entonces han ensombrecido la Historia del Pueblo de la Torah no ha disminuido su veneración por Rabbí Moisés. Cito un fragmento que aún en nuestros días es rezado en la sinagoga después de las bendiciones finales:

"...Ve, Moisés, alégrate en tu grandeza, pues nadie entre los profetas puede compararse contigo. ¿Quién jamás, como tú, ha subido al cielo? ¿Quién ha contemplado la aparición de nuestro Dios? Moisés, el que subió entre nubes, él ha visto la aparición de nuestro Dios. Moisés, nuestro Maestro, el príncipe de los príncipes, el padre de los sabios, el señor de los profetas" ¹².

En nuestros días, Doris Donath hace notar: «No es indiferente que la última recomendación del último de los profetas sea: "Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo" (Mal. 3, 22). Desde siempre el Judaísmo se ha definido y apretado alrededor de Moisés, su Maestro» ¹³.

11. C.S. 8 (1954) 76.

12. C.S. 8 (1954) 341-342.

13. «Christus» 24; cita de Evidences, n. 53.

2. POSTURA DE JESUS ANTE LA PERSONA Y LA OBRA DE MOISÉS.

Ningún judío honró jamás tanto ni mejor a Moisés como Jesús, puesto que quiso tenerlo a su lado en el glorioso episodio de su Transfiguración. La trascendencia de este momento en el conjunto de la Revelación se nos recuerda en la segunda epístola de San Pedro (2 Pe. 1, 16-18).

Jesús quiso que su fiel siervo Moisés viera de nuevo, en la santa montaña, su gloria cara a cara. Lo quiso como testigo ante las columnas de la Iglesia para manifestar la unidad del designio de Dios (Lc. 9, 30-31).

Moisés fue también, en sus escritos, el testigo perpetuo de Jesús: «Escrutáis las Escrituras: ellas dan testimonio de mí» (Jn. 5, 39). Por esto Moisés será el acusador de quienes no supieron leer su testimonio: «No penséis que yo os acusaré ante el Padre. Vuestro acusador será Moisés, en quien tenéis puesta la esperanza. Porque si de verdad creyeráis en Moisés, también creeríais en mí, porque de mí ha escrito. Pero, si no creéis en sus escritos, ¿cómo podréis creer en mis palabras» (Jn. 5, 45-47).

Para acreditar su magisterio, Jesús no ha tenido necesidad de disminuir la importancia de la obra de Moisés; al contrario: ha venido para llevar a su meta sublime la obra tan bien empezada por Moisés (Mt. 5, 17-19).

Moisés y los profetas le parecen testigos ampliamente suficientes para llevar a los hombres por el camino de la salvación: «Si no escuchan a Moisés ni a los Profetas, tampoco harán caso aunque resucite un muerto» (Lc. 16, 31).

Se queja de las transgresiones contra la Torah: «¿No os ha dado Moisés la Ley? Y ninguno de vosotros la cumple!» (Jn. 7, 19).

Y si los transgresores son quienes debieran dar ejemplo no teme reprenderles ante el pueblo: «Los escribas y los fariseos se sientan en la cátedra de Moisés...» (Mt. 23, 1-3).

Cuando éstos intentan apoyarse en Moisés para justificar su conducta matrimonial, Jesús defiende a Moisés con vehemencia: «Si Moisés escribió esto fue por culpa de la dureza de vuestro carácter» (Mt. 19, 3-6).

En el mismo tono impide a los saduceos ridiculizar la Ley con exégesis estrechas: «Estáis en el error porque desconocéis las

Escrituras y el poder de Dios... ¿No leéis en el libro de Moisés, en el pasaje de la zarza...?» (Mc. 12, 24-26).

Denuncia con dureza las tradiciones falsamente llamadas santas que anulan la fuerza de la Ley: «...Porque Moisés ha dicho: Honra a tu Padre y a tu madre. Y: Quien maldiga al padre o a la madre será reo de muerte. Pero vosotros decís...; y anuláis la palabra de Dios por vuestra tradición. Y así en muchos otros casos» (Mc. 7, 9-13).

Sin embargo el culto que el ambiente de Jesús profesaba a Moisés no tuerce la postura exacta de Jesús, y en él se integran el respeto y el amor al gran Legislador con la conciencia de su superioridad divina. Los discípulos tendrán que aprender poco a poco a buscar la armonía entre afirmaciones como éstas: «Moisés hablaba con Dios cara a cara, como un amigo con su amigo» (Ex. 33, 11); y: «Nadie ha visto al Padre fuera del que viene de Dios: éste ha visto al Padre» (Jn. 6, 46-47).

En cuanto al hecho capital de la revelación del Nombre, cumbre de la manifestación de Dios a Moisés (Ex. 3), Jesús aclara en un momento decisivo de su vida: «He manifestado tu Nombre a los que has sacado del mundo para dármelos» (Jn. 17, 6). «Les he revelado tu Nombre y se lo revelaré, para que el amor con que me has amado esté en ellos y ellos en mí» (Jn. 17, 26).

Pero estas rectificaciones-complementos los apóstoles tendrán que ir entendiéndolas progresivamente, como si Jesús tratara con miramiento de amigo la imagen ideal que de Moisés tenían los suyos.

3. JESUS RECAPITULA EN SU VIDA LA VIDA Y LA OBRA DE MOISES.

Esta recapitulación constituye un homenaje de Rabbí Jesús a R. Moisés, superior si cabe al testimonio de sus palabras.

Me detendré sobre todo en dos temas capitales; los contemporáneos de Jesús creían que el Mesías se presentaría como nuevo Moisés; Jesús aceptó esta creencia y los dos temas que señalo resultan una maravillosa recapitulación de la persona y de la obra de Moisés: El Exodo y el Siervo de Javé.

a) *El tema del Exodo.*

Nunca fue tan esperado un «nuevo Exodo», parece, como en los años próximos al cristianismo. La comunidad esenia de la Alianza estaba precisamente organizada según esta idea. La huida al desierto, la permanencia de unos cuarenta años en el país de Damasco, la organización del pueblo en esta marcha idealizada, reflejan la fuerza de esta espera.

En los momentos de mayor efervescencia nacionalista las ideas mesiánicas de éxodo cobran matiz más concreto y violento; más de una vez aparecen líderes exaltados que arrastran grupos importantes al desierto prometiéndoles las maravillas victoriosas del Exodo primitivo. Josefo menciona a Teudas el profeta egipcio. El discurso escatológico de Mateo parece evocar estos acontecimientos repetidos: «Si os dicen: He aquí al Mesías... Está en el desierto! No vayáis!» (Mt 24, 25).

Conviene caer en la cuenta de la realidad de estos éxodos; cualquiera que sea la complejidad de sus motivos, religioso, político o mixto, se da el caso de grupos que se dirigen al desierto impulsados por la imagen idealizada de aquella marcha de liberación del pueblo Judío acaudillado por Moisés ¹⁴.

Poco trabajo ha de costarnos comprobar cuánto quiso entrar Jesús por el camino de este imagen corriente en su época.

En el momento de inaugurar su misión «el Espíritu le empuja al desierto» (Mc. 1, 12); Mateo añade el detalle del ayuno de cuarenta días y cuarenta noches (Mt. 4, 2) que subrayará más todavía la semejanza con Moisés; Lucas dirá que es conducido «a través del desierto» según algunos manuscritos ("*eis ten*" en vez de "*en te*") (Lc. 4, 1).

Al narrar estos hechos los evangelistas sin duda recuerdan el doble relato del Exodo; el primero en Ex 24, 18 y sobre todo el segundo, en Ex 34, 28: después de romper las primeras tablas de la Alianza, Moisés vuelve a subir al monte, indicando que «Moisés permaneció con Yavé cuarenta días y cuarenta noches sin comer ni beber».

14. C.S. 8 (1954) 140 ss.

Podemos fijarnos también en el lugar privilegiado que se concede a esta permanencia en el desierto. En Mateo precede, por lo menos en el texto, si no cronológicamente, a la amplia exposición en que Jesús promulga la Ley evangélica; en Marcos, el desierto se sitúa en el principio, entre el bautismo de Juan y la predicación de Jesús; en Lucas precede también al ministerio de Jesús.

No es pues de extrañar que Jesús deje a las muchedumbres seguirle al desierto (Mc. 1, 45).

El desierto es el lugar ecogido para la doble multiplicación de los panes; en este caso las coincidencias de los sinópticos (Mt. 14, 13-23; 15, 32-38; Mc. 6, 35-36; 8, 1-11; Lc. 9, 10-17) quedan reforzadas por el testimonio de Juan quien consigna con fuerza las alusiones expresas al Exodo (Jn. 6, 31-32; 6, 49-50).

Después de este milagro Jesús es rechazado por un gran sector de los que le seguían (Jn. 6, 67-72), del mismo modo que Moisés en el desierto tuvo que sufrir la continua rebelión de los suyos.

b) *Tema del Siervo de Yavé.*

El Siervo aparece desde el comienzo como Profeta, y es notable su semejanza con Moisés; como Moisés, transmite la Palabra de Dios; como él, trae a Israel la Torah y el Mishpat para las naciones. A semejanza de Moisés, mediador y hombre de la Alianza, el Siervo es mediador de una Alianza que alcanza más allá de las fronteras del Pueblo, a la humanidad entera. Podría compararse también la intercesión del Siervo con la de Moisés en favor del pueblo culpable; a la intercesión añade el sacrificio expiatorio y el ofrecimiento de su vida por los pecadores.

Jesús asume el mismo tema: lo insinúa a un hombre entendido en Escritura al relacionar su sacrificio con un tema de la vida de Moisés: «Del mismo modo que Moisés levantó la serpiente en el Desierto, así ha de ser levantado el Hijo del hombre» (Jn. 3, 14-15).

Y ya más cerca de su consumación, Jesús insiste sobre este símbolo de redención: «Cuando haya sido levantado atraeré todo a mí» (Jn. 12, 32).

En los relatos de la Pasión, tras la dura sobriedad narrativa,

parecen adivinarse, como telón de fondo, los ecos del largo mi-drash en que el pueblo de Israel contemplaba la muerte de Moisés¹⁵.

Como Moisés, sobre el monte santo, entregará Jesús, Siervo paciente, su espíritu a su Padre. Aun el cataclismo que acompaña la muerte de Jesús evoca los relatos en los que se presentaba la muerte de Moisés; por ejemplo el fragmento siguiente del "*Liber Antiquitatum Biblicarum*" del Pseudo-Filón:

*"Los ángeles lloraron su muerte. Rayos y relámpagos la precedieron. En aquel día no se cantó el himno de los ejércitos celestiales a causa de la muerte de Moisés. No hubo día semejante desde que Dios creó al hombre sobre la tierra y no habrá otro igual, un día en que el himno de los ángeles se detenga por causa de los hombres"*¹⁶.

c) *Otros temas.*

Además de estos temas capitales podrían ofrecerse múltiples datos evangélicos en que Jesús parece querer mostrarse como Mesías-nuevo-Moisés:

He recordado ya la revelación del Nombre de Dios, en el cap. 17 de San Juan; el misterio de la Transfiguración en el que la nube, la voz del cielo, la luz, el recuerdo del «Shema» y la presencia de Moisés constituyen un conjunto impresionante.

Podría completarse todavía con las palabras indignadas de Jesús al bajar del Tabor (Mc. 9, 13-19), palabras que se entienden mejor si se comparan con la cólera de Moisés al comprobar la idolatría y la dureza de corazón de los suyos.

Jesús manda sobre las olas (Mt. 8, 23-27; Mc 4, 39) y se abre camino en el mar cuando llega de noche a tranquilizar a los suyos (Mt. 14, 23-24; Mc. 6, 47-52; Jn. 6, 16-21).

Sus apóstoles, escogidos por él, son doce (Mt. 9, 1-4; Mc. 3, 14-16); setenta y dos son los discípulos que han de ayudarle en su ministerio (Lc. 10, 1-12); les envía de dos en dos delante de

15. Puede verse este maravilloso texto en C.S. 8 (1954) 131-138.

16. C.S. 8 (1954) 92.

él para preparar la tierra que ha de conquistar por su palabra (Mt. 10, 5-15; Mc. 6, 7).

Jesús se presentó como auténtico Rabbí de Israel; no por ello necesitó disminuir el mérito ni la autoridad de Moisés; mostró así que la caridad tiene no sólo una dimensión geográfica; que también es «prójimo» el que nos ha precedido por los caminos del tiempo: Jesús amaba a Moisés; en el ejemplo de Cristo comprendemos que la fidelidad a una tradición puede ser forma de caridad. Jesús no fue legalista; pero tampoco vino a destruir la Ley sino a llevarla a su perfección.

Por esto puede pedir a sus catequistas le sigan por este camino difícil de la fidelidad.

II.—LA FIDELIDAD DEL CATEQUISTA A R. JESUS

R. Jesús se nos ha mostrado en cierta faceta de fidelidad a R. Moisés; ello no debe escandalizarnos si concedemos a la palabra «fidelidad» las resonancias de su riqueza bíblica ¹⁷:

En este sentido fuerte, el primer analogado no es el **hombre** sino el mismo Dios.

1. ALGUNOS ASPECTOS DE ESTA FIDELIDAD DE DIOS.

Dios es fiel a sus amigos, fiel a su Alianza y prueba su fidelidad por el cumplimiento de sus promesas.

Para facilitar la aplicación al catequista, podríamos generalizar dichas afirmaciones en la forma siguiente:

- a) *Se es fiel a alguien.*
- b) *Se es fiel a algo (promesa, compromiso, doctrina...).*
- c) *Se prueba la fidelidad con las obras.*

17. Cf. «Apuntes» 2 (1968) 162.

a) *Se es fiel a alguien.*

«Como Moisés fue fiel a los de su casa, Cristo ha sido fiel al que lo constituyó; y por esto la gloria de Cristo es superior a la gloria de Moisés cuanto la gloria del constructor sobrepasa la de la casa. Así nosotros hemos de aprender de Cristo, apóstol y sumo pontífice de nuestra profesión de fe» (Heb. 3, 1-2).

En el punto de arranque de la Alianza está la fe de Abraham: «Habiendo hallado un corazón fiel (Abraham) ante ti, hiciste alianza con él» (Neh. 9, 8).

Abraham, Moisés, Cristo, son una epifanía, como una condensación visible de este atributo de Dios: que, por su fidelidad, no permite que nadie sea probado más allá de sus posibilidades» (1 Cor. 10, 13); porque es fiel nos guarda de Satanás (2 Tes. 3, 3) y nos permanece fiel una vez que nos ha llamado (1 Tes. 5, 24).

Nosotros respondemos tratando de imitarle y nos alegramos de que confíe en nuestra fidelidad (cf. 1 Tim. 1, 12).

Nuestras infidelidades hieren el corazón de Dios (Sal. 78, 8); pero, por más que se acumulen éstas, no podríamos apagar la fidelidad de Dios: «Si nosotros somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo» (2 Tim. 2, 13).

b) *Se es fiel a algo (promesa, compromiso, doctrina...).*

Jesús, en su mismo «ser para nosotros», es el testigo de la fidelidad de Dios a sus promesas: «Te canto y celebro tu Nombre; porque has realizado tu maravilloso designio, mucho tiempo preparado, verdadero y verídico» (Is. 21, 1). Hacia el principio y hacia el final del Apocalipsis queda Jesús definido como *el "Amén", el fiel, y verdadero, el testigo fiel*: la fidelidad en su raíz semítica (AMN) se hace Nombre suyo (Apoc. 3, 14; 19, 11).

Esto era necesario para que la raíz de nuestra vocación cristiana, que es vocación a la fe, descansara en esta fidelidad de Dios a sus promesas (Heb. 10, 23); fidelidad a la que nosotros miraremos de corresponder con nuestra fidelidad en lo poco y en lo mucho (Lc. 16, 10-11), a ejemplo también de Moisés, fiel testigo de lo que había de anunciarse (Heb. 3, 5).

Esta fidelidad perfecta es el alma de la Tradición: «Lo que has aprendido de mí, ante la confirmación de numerosos testigos, confíalo a hombres fieles (*pistois*) aptos para, a su vez, instruir a otros» (2 Tim. 2, 2).

c) *La fidelidad se prueba con las obras.*

Así invitaba Moisés a que su pueblo lo reconociera: «Yavé te hizo salir con mano poderosa y te libertó de la casa de servidumbre, del poder del Faraón, rey de Egipto. Así conocerás que Yavé es el Dios verdadero, el Dios fiel, que guarda su alianza y su amor durante mil generaciones para quienes le aman y guardan sus preceptos» (Dt. 7, 8-9).

Así lo confiesa solemnemente Salomón (cf. 1 R 8, 16 y en varios momentos de Cr. 1 y 2).

Toda la vida de Jesús se nos muestra como el fiel cumplimiento por su parte de la obra que le ha confiado el Padre: «El que me ha enviado está conmigo; y no me ha dejado solo porque siempre cumplo su voluntad» (Jn. 8, 29). En la «oración sacerdotal» proclama: «He cumplido la obra que me habías encomendado» (Jn. 17, 4). Ha querido que sus últimas palabras fuesen una lección máxima de fidelidad: «Cuando Jesús hubo probado el vinagre, exclamó: Todo está cumplido! Luego inclinó la cabeza y entregó su espíritu» (Jn. 19, 30).

En esto le seguirán sus discípulos, pues lo que se pide a un administrador de la Palabra es que sea hallado fiel (1 Cor. 4, 2); esta fidelidad será el motivo de su coronación: «Permanece fiel hasta la muerte y te daré la corona de vida» (Ap. 2, 10).

Una mística de fidelidad debiera ser como un empeño fundamental en el catequista; a imitación de Dios en toda la Historia de la Salvación, de todos los ejemplos máximos de los santos del Antiguo Testamento (cf. Heb. 11) y sobre todo a ejemplo de Rabbí Jesús «Señor de nuestra fe que la lleva a su perfección» (Heb. 12, 2).

2. ALGUNOS ASPECTOS DE LA FIDELIDAD DEL CATEQUISTA.

Aunque el catequista, siguiendo el consejo de su Señor, reserve para Cristo el apelativo de Rabbí, él también de algún modo ha sido constituido en esta misma dignidad; el catequista es también Maestro, con todo lo que este título supone de dignidad desde los lejanos contextos bíblicos; pero también con lo que exige de fidelidad, como cualidad radical de su misión, según testimonio de R. Jesús, el cual, siendo de dignidad igual a Dios, no rehusó tomar apariencia de discípulo, mostrándose fiel a la tradición en que se había encarnado... (cf. Fil. 2, 6-8).

Nos detendremos tan sólo en tres notas que debieran caracterizar la fidelidad del catequista:

- a) *El catequista es fiel a la persona de Jesús.*
 - b) *El catequista es fiel al pensamiento, a los criterios de Jesús.*
 - c) *El catequista muestra su fidelidad con sus obras.*
- a) *El catequista es fiel a la persona de Jesús.*

Jesús mismo planteó claramente la urgencia de esta fidelidad de persona a persona que debe caracterizar la relación de sus discípulos con él; señalemos algunos textos:

«Quien no está conmigo está contra mí y quien no recoge conmigo desparrama» (Mt. 12, 30). Ninguna dificultad debe ser obstáculo suficiente para enturbiar esta fidelidad: «Seréis odiados por todos a causa de mi nombre; pero quien haya aguantado hasta el fin, éste se salvará» (Mt. 10, 12). Siempre dispuestos a todos los riesgos: «Quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mi causa, la hallará» (Mt. 16, 25); dispuesto a sacrificar los amores más entrañables para permanecerle fiel: «Quien ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí» (Mt. 10, 37).

Pero el fiel siervo no sobrepasará nunca en generosidad al que le ha llamado: «Quien por mi causa haya dejado casa, hermanos, hermanas, padre, madre, esposa, hijos o campos recibirá el céntuplo y poseerá la vida eterna» (Mt. 19, 29). Tiene la garantía de la «Historia de la fidelidad de Dios» que es toda la

historia de la salvación, que culminará en el último testimonio solemne: «Quien me haya confesado ante los hombres, también yo le confesaré ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10, 32-33).

La primera prueba con que el catequista ha de manifestar su fidelidad a la persona de Jesús, son sus palabras, porque «del sobrante del corazón hablan los labios» y «por nuestras palabras hemos de ser justificados o condenados» (Mt. 12, 34. 37)... Si en las palabras del catequista no se hiciera prácticamente mención de Cristo, ¿podría hablarse realmente de fidelidad?

Un modelo extraordinario de esta presencia de la persona de Jesús como referencia fundamental en las palabras del catequista nos lo ofrecería el análisis de algunas epístolas de San Pablo; por ejemplo la epístola a los Colosenses.

Se trata de una de las epístolas más breves; sin embargo en ella se menciona a Jesús más de 65 veces. El fiel discípulo que es Pablo no cesa de descubrir nuevos nombres para iluminar alguna riqueza de la persona de Jesús: el *Señor*, el *Señor Jesús*, el *Hijo bienamado*, la *Imagen de Dios Invisible*, el *Primogénito de toda la Creación*, *Cabeza de la Iglesia*; en El habita la Plenitud de la Divinidad, es el Señor de todo Principado y Potestad, Cristo Jesús!

Ya hable de dogmática, de moral, de pastoral, el misterio de Cristo está siempre en el centro de su doctrina.

Quiere que la palabra de Cristo permanezca en ellos con abundancia (Col. 3, 16), este Cristo que él les anuncia (1, 28), «Cristo, tal como lo recibisteis: Jesús, el Señor; en él tenéis que caminar, enraizados y edificados en él» (2, 6-7), porque todo lo demás, por excelente que sea, no es más que la sombra de lo que ha de venir: la realidad, es el cuerpo de Cristo (2, 17).

A estos héroes de la pastoral que, fieles al soplo del Espíritu, han establecido los principios de toda catequesis, debe referirse siempre el catequista en su acción.

Por esto desconcierta la actitud de algunos catequistas que hablan y hablan, saben infinidad de cosas sabias, no paran de exhibir su ciencia; pero prácticamente, la referencia a la persona de Jesús está ausente de su catequesis o se da en una proporción ínfima comparada con otros temas. Si son fieles a alguien, uno se pregunta a quién.

Esto puede sucederles por haberse encariñado más bien con una doctrina que con una persona; quizá se trate de una tentación más propia de adultos o principiantes de madurez, algo escarmentados de lo movedizo de la afectividad inherente a toda relación personal; temerosos de que este tipo de resonancias desvirtúen la cruda claridad de la doctrina fría, objetiva... Fruto de ello son los pastores que rehuyen el compromiso hondo, porque es difícil jugarse algo, fuera de palabras, por una «doctrina».

Para el catequista que entiende lo que es fidelidad a la persona de Cristo, este tipo de relación personal con el único Maestro se hace fuente de libertad y personalización; la seguridad que le ofrece el que es el «Amén», el «Fiel», es también su gloria.

Seguridad, gloria y también paz para su espíritu, porque en la persona de Cristo halla la síntesis perfecta en la verdad.

Pero existen otros frutos de esta fidelidad del catequista a la persona de Jesús: comprobar en sus catequizandos el amanecer de una relación personal seria con Jesús: «Hijitos míos, que engendro de nuevo en el dolor hasta que Cristo sea formado en vosotros» (Gáal. 4, 19). «Pues aunque tuvierais miles de pedagogos en Cristo, no tenéis varios padres puesto que yo soy quien por el Evangelio os engendré en Cristo» (1 Cor. 4, 15). Sólo quien permanezca junto a Cristo produce fruto (Jn. 15, 5).

b) *El catequista es fiel al pensamiento, a los criterios de Jesús.*

El espíritu de fidelidad de R. Jesús le permitió la integración perfecta de toda la doctrina de la Torah en su Mensaje sin alterar ni el espíritu del A. T. ni la autenticidad de su testimonio.

Esto supone, al aplicarlo al catequista, una de las más importantes exigencias de la pastoral de hoy: ser fiel a su tiempo, a nuestro hoy, y ser fiel a Jesucristo; esfuerzo en el que nunca se habrá alcanzado una meta de sosiego pero al que debe apuntar con todas sus fuerzas.

Sin embargo, la distancia entre los extremos que ha de integrar el catequista queda muy corta comparada con lo que el Padre pidió a Cristo: en el lenguaje de teología elemental, mezclado con los factores sociológicos de su tiempo, supo Cristo entranar la luz que traía de junto al Padre.

La gran tentación será siempre, no tanto la traición a nuestro

tiempo, sino de algún modo la infidelidad al criterio de Jesús.

Para superarla debe esforzarse el catequista en que con la mayor naturalidad su propio pensamiento transparente el pensamiento de Cristo; esto supone la meditación exigente del Evangelio. Polarizado su criterio en Cristo, debiera poder repetir, con mayor motivo que el traductor del Eclesiástico en su prólogo: «La Ley, los Profetas y los demás escritores que les han sucedido nos han transmitido grandes lecciones, gracias a las cuales nunca se felicitará bastante a Israel por su ciencia y su sabiduría; ...y es un deber no sólo adquirir la ciencia por la lectura sino además, una vez instruido, ponerse al servicio de los de fuera por nuestras palabras y nuestros escritos» (Ecco prol. 1-6).

Sin este espíritu de verdadero «escriba» (cf. Ecco. 39, 1-11) el catequista no llegará a independizarse de la «sabiduría de este siglo... que no ha podido impedir a los príncipes de este mundo crucificar al Señor Jesús» (1 Cor. 2, 6-8).

Necesita una auténtica conversión ideológica total si quiere ser fiel al pensamiento de R. Jesús, pues «Dios ha decidido salvar a los fieles por la locura de la predicación cristiana puesto que el mundo no ha sabido en «su sabiduría» reconocer a Dios en la sabiduría de Dios» (1 Cor. 1, 21).

Esta «regeneración ideológica» dará al catequista el «poder comprender, con todos los santos, cuál sea la anchura la longitud, la altura, la profundidad, conocerá el amor de Cristo que sobrepasa toda ciencia» (Ef. 3, 18-19).

Esta convicción profunda le permite superar miedos y complejos de inferioridad, y le ayuda a situar todo método en el puesto de auxiliar relativo.

Sin embargo esta fidelidad a la persona y al pensamiento de Jesús trae naturalmente una última nota que la garantiza; no fuera a suceder que, luego de haber predicado y echado demonios en nombre de Jesús, fuese rechazado (cf. Mt. 25, 11; 7, 22; Lc. 13, 25; 13, 27).

c) *El catequista muestra su fidelidad con sus obras.*

El catequista es enviado por su obispo para cumplir la tarea episcopal más importante: la catequización; a la hora de refle-

xionar sobre el tipo de conducta que se le pide, puede resultar interesante aplicar al catequista lo que el Espíritu del Señor pide en este sentido al obispo; podemos realizarlo a través de un midrash de los primeros capítulos del Apocalipsis: las advertencias a los ángeles de las siete Iglesias, lo que se les exige para que verdaderamente puedan llamarse testigos fieles de R. Jesús, el Amén, el Verbo de Dios.

* El ángel de la Iglesia de Efeso es el catequista que anatematiza el mal, denuncia sin contemplaciones los falsos rostros de la piedad; educa en el deber; su constancia se ha demostrado sufriendo incansablemente por su Maestro. Pero sus «obras personales» han bajado; a fuerza de perseguir el mal en los demás se ha olvidado quizá de sí mismo.

«Vamos, recuerda de dónde has caído; arrepíentete, vuelve a tu conducta primera; si no te arrepientes, volveré para cambiar tu candelabro» (Ap. 2, 1-8).

* El ángel de la Iglesia de Esmirna está muy próximo a R. Jesús. Es el tipo de catequista-santo: pobre auténtico puede decir a los pobres que son los verdaderos ricos del Reino; perseguido y calumniado por los que le han oído predicar la verdad, merece ser contado entre los profetas que han sufrido por el nombre de Jesús; amenazado cada día con nuevas dificultades, sabe la seguridad del apoyo en la fidelidad de Dios.

Se le pide tan sólo que persevere en su conducta para merecer la corona de vida (Ap. 2, 8-11).

* El ángel de la Iglesia de Pérgamo representa el caso opuesto al de Efeso; irreprochable en su conducta personal, es débil frente al mal; no ha renegado de su fe; pero esto no basta para un testigo fiel. Por esto se le pide que «se arrepienta» para que el Maestro no se vea obligado a pasar en medio del rebaño como ángel exterminador, empuñando esa espada que tanto teme él manejar (Ap. 2, 12-17).

* El ángel de la Iglesia de Tiatira tiene cierto parecido con el de Pérgamo (tolera a la profetisa de perversión); sin embargo se destacan más los rasgos positivos: guarda el amor, la fe, la constancia y sus buenas obras crecen. Se le pide que por lo menos resista con firmeza hasta la vuelta del Maestro (Ap. 2, 18-19).

* En la iglesia de Sardes, la satisfacción del Maestro está más en una parte del rebaño que en el Pastor; caso anormal, pero posible, en que los catequizados «valen» más que el catequista. No pude confiar en «los resultados» porque si él ha cultivado algo sólo Dios da el crecimiento.

Se ha dormido, como las vírgenes de la parábola: «Despierta, porque si no, vendré como un ladrón!» (Ap. 3, 1-6).

* El ángel de la iglesia de Filadelfia se nos muestra con una personalidad difusa. Pero ha guardado la palabra. Es el catequista sencillo que no traiciona su vocación; las tentaciones fáciles de «apostolados más brillantes» no han podido con su fidelidad al servicio de la Palabra (cf. Act. 6, 2-4): «Porque has guardado fielmente mi palabra yo también te guardaré a la hora de la tentación», como si el Maestro estuviera impaciente por mostrar su generosidad con este siervo sencillo y fiel y honrarlo ante quienes lo despreciaron: «Sí, les obligaré a que vengan a postrarse ante ti, hasta que reconozcan que te he amado» (Ap. 3, 7-13).

* El ángel de la iglesia de Laodicea parece más bien un discípulo discreto de Horacio; lo suyo es la «aurea mediocritas»; las salpicaduras del fuego que el Maestro desparramó para el mundo, hace tiempo que han dejado de crearle problemas; la sal no irrita ya su lengua... En justa correspondencia su mundo le mira bien: hombre comprensivo, ha sabido evitar los problemas que la intransigencia acarreó al ángel de la iglesia de Esmirna.

En cambio no sirve como testigo del Crucificado; por esto, según el estilo paradójico evangélico, él, que ha logrado asegurar su vida, recibe la amenaza violenta del rechazo definitivo (Ap. 3, 14-22).

CONCLUSION

...¿Será Dios «conservador» o «progresista»?... Es excesivamente fácil dejarse deslizar hacia el eterno «justo medio», una de tantas maneras de correrse, por más que no se quiera, hacia indefinidas tonalidades «burguesas», que no le van a Dios.

A través del contexto de la Historia de la salvación y gracias al mejor entendimiento del tema de la creación a nivel de teo-

logía y ciencia del s. XX (segunda mitad), creemos ver a Dios más bien como la fuente misma de todo progreso, el que constituyó el progreso como una exigencia fundamental de toda la dinámica de la creación.

Por otra parte, la misma Historia de la salvación muestra al creyente la existencia de un plan, una especie de tierra madre previa en la que se enraiza todo lo que acontece; la realidad no es un brotar de sorpresas totalmente imprevisibles, sino un desplegarse de hondas intuiciones entre los fuegos cruzados tan dispares de la profecía y de la ciencia...

En la agitación trágica, entre cierta adolescencia espiritual, cerrada en un progresismo exclusivo, y el envejecimiento intelectual, cerrado en un conservatismo exclusivo, se ofrece la figura de Rabbí Jesús, Maestro de madurez de la humanidad, educador de equilibrio: radicalmente fiel a su tiempo, a su pueblo, al mundo, a la Alianza, a Dios, a la incansable novedad de la vida de Dios...

Progreso y Tradición se abrazan en Cristo, el que a un tiempo era y ha de venir, el impulsador de toda semilla hacia su propia madurez pero que no rompe ninguna de las líneas tensas desde lejos hacia la vida, el que construye el Nuevo Testamento sin pisotear un solo «iod» de la Torah.

Pero ¿qué puede hacer un catequista ante la complejidad del problema? Debe conjugar en un solo sentido de fidelidad aspectos de la misma en apariencia inconciliables: fidelidad a su mundo, a Dios, a una jerarquía precisa, a unos catequizandos hijos de su situación concreta...

Citaré dos textos como respuesta:

«Esto es imposible para los hombres pero, para Dios, todo es posible» (Mt. 19, 26). No intento rehuir el problema sino señalar el único camino de solución, ofrecido por Jesús: «El que me sigue no caminará en tinieblas» (Jn. 8, 12).

Sí, permanecerá en tinieblas quien no acepte el magisterio del único Maestro, de Rabbí Jesús. Lo trágico para el mundo es que las tinieblas son generadoras de miedo y el miedo, de agresividad.

LITURGIA Y PASTORAL

A) CELEBRACIONES DE LA PALABRA DE DIOS

Colección de folletos 18 x 13,50 cms., sumamente práctica para Celebraciones de la Palabra, novenas, lucernarios, asambleas, catequesis, etc. Cada folleto suele versar sobre un solo tema. He aquí el Índice de materias de las Celebraciones publicadas hasta la fecha. Las cifras corresponden al número de orden de publicación.

Acción de gracias: 51.
Adviento: 2, 8, 28, 29, 33, 34.
Ascensión: 4.
Catequesis: 26, 31, 32.
Corpus: 20.
Cuaresma: 11, 26, 27, 42, 43, 44, 49, 50.
Emigración: 12.
Espíritu Santo: 54.
Fiestas del Señor: 27, 39.
Iglesia: 3, 10, 52.
Jóvenes: 38.
Jueves Santo: 5.
Laudes y Vísperas: 46, 53.
María: 10, 45, 47, 48, 53, 56.
Misiones: 52.
Navidad: 29, 37.
Nochevieja: 35, 36, 51.
Palabra de Dios: 1, 2, 26.
Pascua: 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 40.
Penitencia: 11, 49, 50.
Pentecostés: 3.
Peregrinos: 17, 41.
Ramos, Domingo de: 42.
Reino de Dios: 39.
Santos: 6.
Semana de la Unidad: 7, 30.
Vacaciones: 32.
Vía Crucis: 43, 44.
Vocacionales: 21, 22, 23, 25, 51.

B) CANTEMOS AL SEÑOR (16.ª edición)

Es el cantoral del pueblo cristiano. Bajo la dirección de J. Rodríguez Medina y T. Aragués, con la colaboración del Instituto Pontificio San Pío X, Hechos y Dichos y PPC, y el patrocinio del Instituto Superior de Pastoral de Salamanca-Madrid.

Se ajusta a los criterios de la Pastoral moderna en lo concerniente al TEXTO (sobriedad, inspiración bíblico-litúrgica) y a la MÚSICA (sencillez y popularidad, sin renunciar a la calidad artística).

C) FICHAS Y FOLLETOS DE CANTOS RELIGIOSOS

Estas fichas pueden considerarse como el inicio de la renovación litúrgica en los países de habla castellana. Constituyen el complemento musical de CANTEMOS AL SEÑOR: Melodías y acompañamientos. La colección completa rebasa ya las 600 fichas, y los ejemplares tirados, varios millones.

Se pueden adquirir sueltas o por suscripción. Servimos todas las fichas que llevan *sigla*, de cualquier Editorial: PPC, Hechos y Dichos, Jordán, Hogar del Libro, Centro de Pastoral Litúrgica de Vitoria, Sánchez Loro, Olabarri, Erdozain, etc.

He aquí las SIGLAS y las correspondientes fichas publicadas:

A: Cantos de entrada: 34 fichas.	M: Pascua-Ascensión: 24.
B: Cantos de Ofertorio: 21.	N: Pentecostés-Iglesia: 20.
C: Doxologías: 7.	Ñ: Difuntos: 18.
D: Cantos de Comunión: 25.	O: Fiestas del Señor: 9.
E: Cantos de Acción de Gracias: 20.	P: Fiestas de la Virgen: 67.
F: Salmos: 141 fichas.	R: Angeles y Santos: 7.
G: Cantos Bíblicos: 36.	S: Día del Señor: 22.
H: Eucaristía: 9.	T: Papa, Parroquia: 1.
I: Sacramentos: 8.	V: Aclamaciones, Letanias: 25.
J: Adviento: 22.	X: Cantos varios: 5.
K: Navidad: 24.	Y: Misas (ordinario): 19.
L: Cuaresma-Pasión: 40.	

D) FICHERO DE CANTOS MODERNOS

Acaba de iniciarse esta publicación, complemento de los Cantos religiosos. Las melodías son modernas o actualizadas, con acompañamiento de guitarra, batería, etc., según los casos. Comprende cantos religiosos y profanos, que se publican de acuerdo con un Temario decimal adoptado. Se sirven sueltas y por suscripción. Los suscriptores tienen derecho a la reducción del 20 %.