

## ¿Transmitir la fe cristiana?

---

Joel Molinario<sup>1</sup>

### Resumen

La transmisión de la fe se sitúa hoy en el corazón de la experiencia creyente en sociedades marcadas por el fin del cristianismo sociológico. La fe no puede entenderse como un contenido que se transmite de manera directa, sino como una respuesta libre a una Palabra que precede y convoca. Desde esta perspectiva, se examinan las rupturas culturales y antropológicas producidas por la modernidad, en particular la escisión del logos entre razón demostrativa y narración simbólica, así como la experiencia de liberación que ha redefinido la relación con la autoridad, la tradición y la pertenencia. En este contexto postcristiano, la crisis de la transmisión no afecta al núcleo de la fe, sino a sus mediaciones institucionales, catequéticas y culturales. La emergencia del catecumenado de adultos y la centralidad de la conversión muestran un desplazamiento desde la herencia hacia la elección creyente. Se propone, finalmente, una pastoral capaz de escuchar, acompañar y aprender caminando con las personas.

### Palabras clave

Transmisión de la fe; postcristianismo; catequesis; conversión; pastoral.

---

1 Profesor emérito del Institut Supérieur de Pastorale catechétique. París.

## Introducción

¿Transmitir la fe cristiana? La cuestión de la transmisión de la fe está en el centro de la experiencia de fe actual de un gran número de cristianos. Hablar de transmisión de la fe es hablar del cristianismo y del catolicismo en su mayor singularidad en el espacio abierto de las religiones y sabidurías actuales. De hecho, la expresión transmisión de la fe en sentido estricto es impropia del cristianismo, o al menos merece alguna explicación. La cuestión que me preocupa es la siguiente: ¿hasta qué punto pueden los cristianos, en un contexto sombrío de disminución del número de fieles, vivir la singularidad de su fe sin querer imitar otras filiaciones religiosas o filosóficas que corren el riesgo de frustrar la singularidad del cristianismo? Lo haré mediante cinco observaciones que se irán añadiendo unas a otras.

### 1. Una ruptura dentro del Logos. Una ruptura existencial y cultural dentro del ser humano

“El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14) leemos o escuchamos en el prólogo del Evangelio de Juan. Como es sabido, la lengua griega utiliza la palabra “logos”, que ha sido traducida por la palabra verbo. “Logos” como palabra performativa, que crea (y por tanto es poética) y cuenta. Pero “logos” es también la palabra racional que demuestra, analiza y deduce. Ambas exigen la escucha y la esperanza del diálogo.

Si el Evangelio habla de “logos” para designar a Jesús, esto significa que Cristo es el símbolo de esta humanidad, caracterizada por esta palabra que se hizo carne y, por tanto, también corporal.

Pero la modernidad, de la que somos hijos, ha tenido la desafortunada tendencia a separar los dos significados de “logos” de forma dura y jerárquica. Especialmente durante la segunda mitad del siglo XVII. Así se produjo una escisión, con la dominación y el desprecio de un significado sobre el otro. Spinoza, sin ambages, escribió que las historias “eran buenas para los curas y las institutrices, mientras que la verdad reside en los géometras”<sup>2</sup>. Michel de Certeau, el gran

2 B. Spinoza, *Oeuvres-II. Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, Paris 1965.

erudito del siglo XVII, describió esta dicotomía, que se hizo evidente en los siglos posteriores a Spinoza, como una guerra de musas.

Encontramos ejemplos de ello en la historia de los catecismos. Se publicaron dos tipos de catecismos al mismo tiempo. Por un lado, los del abate Fleury y Bossuet, bíblicos, litúrgicos y espirituales, y por otro, los de monseñor Harlay para la diócesis de París, que dejaban de lado toda referencia a la Biblia en favor de demostraciones abstractas, presentando la fe como una suma de artículos que hay que aprender. Este segundo tipo de catecismo pronto se convirtió en la norma. Al mismo tiempo, los gramáticos rechazaban la teología de la pluralidad de sentidos de la Escritura en favor del sentido unívoco de cada texto.

Los tiempos modernos han heredado todo esto. Esta división cultural y antropológica es también una división existencial y espiritual.

Es un movimiento relativamente reciente el que ha intentado apaciguar esta guerra de musas. Los antropólogos, ampliando la noción de cultura; la filosofía hermenéutica, abriendo el espacio del símbolo pensante; los psicólogos y psicoanalistas, restableciendo el vínculo entre cuerpo y palabra; y, por último, una cierta teología narrativa, saliendo del eclipse moderno de la narración. Esta ruptura del sentido dentro del “logos” hace que la Iglesia cojee en su misión de ser morada del Verbo, como dice el Concilio en *Sacrosanctum Concilium*. Este nuevo impulso antropológico y teológico, tímido al principio, tenía como proyecto, como muy bien dijo Holderlin, “habitar poéticamente el mundo”.

## **2. La transmisión de la fe en la era postcristiana**

Los catecismos que se difundieron en la época moderna después del siglo XVII presentaban abrumadoramente la fe como un objeto que hay que conocer y la existencia cristiana como la obediencia al magisterio de la Iglesia católica, que exigía el deber de creer, observar y recibir, una estructura de catecismos que Elisabeth Germain denominó “los catecismos de los tres deberes”. Esto correspondía perfectamente a un mundo del cristianismo en el que la fe católica era una envoltu-

ra cultural, política y moral. Estábamos en un cristianismo moderno, porque, en cierto modo, la Iglesia se había adaptado a una modernidad racional y moral favoreciendo la intelectualidad de la fe en los catecismos y la enseñanza escolástica en los seminarios. La transmisión de la fe correspondía entonces a la transmisión de un marco intelectual, cultural, político y moral en el que las costumbres se transmitían en el seno de una nación, de una parroquia o de una familia.

¿Significa esto que se transmitía la fe? Hay una cuestión gramatical que conviene aclarar. En la Biblia, el sustantivo fe nunca es el complemento directo del verbo transmitir. Se transmiten recuerdos, rituales e historias, pero no la fe. Cuando San Pablo pronuncia el verbo transmitir está diciendo otra cosa.

“La noche en que fue entregado, el Señor Jesús tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que es por vosotros. Haced esto en memoria mía. Después de la cena, hizo lo mismo con la copa, diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cada vez que beban de ella, háganlo en memoria mía. Así, pues, cada vez que comáis este pan y bebáis esta copa, proclamaréis la muerte del Señor, hasta que Él venga” (1 Cor 11,23-26).

O bien:

“Ante todo, os he dado esto, que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y fue sepultado; resucitó al tercer día según las Escrituras; se apareció a Pedro, luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez -la mayoría aún viven, y algunos duermen en la muerte-; luego se apareció a Santiago, y después a todos los Apóstoles” (1 Cor 15,3-7).

Se observa que el apóstol Pablo, el primero de los catequistas, no dice que está transmitiendo la fe; relata el kerigma o la Cena del Señor para que sea un memorial... hasta que él venga.

La fuerza del cristianismo, que es también su fragilidad, reside en una relación: sólo la fe salva, es un don de Dios. En los Evangelios, Jesús admira la fe de paganos y extranjeros: “Vete, tu fe te ha curado”. El apóstol Pablo insiste:

“Hemos reconocido que el hombre no se hace justo ante Dios por la práctica de la Ley de Moisés, sino sólo por la fe en Cristo Jesús; por tanto, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para hacernos justos por la fe en Cristo, y no por la práctica de la Ley, ya que por la práctica de la Ley nadie se hace justo” (Gal 2,16).

Nuestras reflexiones actuales sobre la crisis de la transmisión pasan por alto a menudo un hecho intrínseco al cristianismo. Todo se transmite salvo lo esencial: el eco de una Palabra que nos precede, a la que cada uno de nosotros está invitado a responder libremente o a no responder.

### 3. ¿Transmitir la liberación?

Hay otra experiencia que no se puede transmitir, la que los “boomers”, como se les llama torpemente hoy en día -los nacidos en los 10 o 15 años posteriores a la Segunda Guerra Mundial- vivieron con alegría y dificultad. Esta experiencia consistió en liberarse de cualquier tipo de tutela. La generación que vivió el Concilio Vaticano II, mayo de 1968, la descolonización y la teología de la liberación se deshizo de autoridades engorrosas para construirse y regocijarse como sujetos autónomos. Cabe señalar que, para la Iglesia católica, se trata de un hecho reciente que apareció en el Concilio Vaticano II de 1965, tras interminables debates, en el texto sobre la libertad religiosa:

“El derecho a la libertad religiosa tiene su fundamento real en la dignidad misma de la persona humana, tal como la dan a conocer la Palabra de Dios y la razón misma. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico de la sociedad debe ser reconocido de tal manera que constituya un derecho civil”.

Esta cita procede de *Dignitatis Humanae* 2 (1965). Hasta ese momento, los Papas habían condenado los derechos humanos desde 1789, sobre todo a causa de la libertad religiosa, que es una “doctrina monstruosa”, “para ruina de la Iglesia y del Estado”, como escribió el Papa Gregorio XVI en 1832 en *Mirari vos*.

Pero esta feliz experiencia de liberación es única. No puedes transmitir la experiencia de tu propia liberación. No puedes obligar a na-

die a liberarse. Los psicólogos de la escuela de Palo Alto nos enseñaron que se trataba de un mandato paradójico en forma de: ¡sé libre! Al abrir una historia de libertad, podíamos estar seguros de que lo que estaba por venir no se parecería a lo que había sido.

Otro factor contemporáneo de este movimiento de liberación, fue el de la convicción de que un consenso humanista enmascarado por diferentes instituciones y diferentes estructuras autoritarias parecería ser evidente por sí mismo. Es lo que se llamó el giro antropológico de la teología y la pastoral. Al romper con las estructuras autoritarias, existía la convicción de que surgiría un humanismo común. Pero, al liberarse de la tutela, nuestras sociedades se liberaban también de los grandes relatos que habían organizado el pensamiento, las ideologías y las instituciones políticas y sociales. Lo que surgió no fue un consenso humanista, sino una ruptura de lo que significaba ser humano. Tanto es así que hoy, el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 ya no goza de consenso: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad y los derechos iguales, inalienables e inherentes a todos los miembros de la familia humana”. Esta base de la Declaración Universal de los Derechos Humanos es rechazada por todos los dictadores del mundo, por supuesto, y no entraré en una lista demasiado larga, pero de otra manera nos incomoda a todos los de buena voluntad que ya no podemos ponernos de acuerdo sobre lo que es la dignidad humana.

Así pues, corresponde a las demás generaciones reconstruir nuestra sociedad, que necesita nuevos puntales si quiere mantenerse en pie como creyente. Nuestros hijos no necesitan liberarse de lo que nosotros nos hemos liberado, por así decirlo. Se les dio la libertad de no liberarse, una paradoja que, admitámoslo, es desconcertante. Hay muchos ejemplos de ello.

Me gustaría retomar un diagnóstico de la condición humana al final de la modernidad, que sigue siendo pertinente, realizado por el filósofo Charles Taylor a finales del siglo pasado. Para Taylor, la lógica moderna, llevada hasta sus últimas consecuencias, crea en el sujeto el malestar que pretendía crear. Según Taylor, el individuo posmo-

derno está aquejado de tres malestares. 1) El individualismo, conquista esencial de la era moderna, pero que conduce a una pérdida de la seguridad institucional, de los órdenes, de las jerarquías y de las tradiciones heredadas, y a una pérdida de sentido. Una pérdida de sentido. 2) El desencantamiento del mundo, que ha desacralizado la naturaleza y el orden social y ha dado paso a una razón instrumental, es decir, a una sociedad en la que todo se ordena por la eficacia de los medios. Se trata de un beneficio evidente, que nos libera de una tutela, de una representación sagrada del mundo, pero el sujeto se encuentra, por su propia voluntad, con que tiene que monetizar el valor de su vida y sustituir un valor sagrado por un valor económico. Se trata de un eclipse de la finalidad. 3) Por último, en una sociedad en la que los individuos están atomizados, el compromiso político es más difícil. “Cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones laterales que operaban como vehículo de la misma, el ciudadano individual se queda solo frente al vasto Estado burocrático y se siente, con razón, impotente. Con ello se desmotiva al ciudadano aún más, y se cierra el círculo vicioso del despotismo blando”, explica Taylor<sup>3</sup>. En conclusión, en una sociedad en la que el individuo libre quiere desprenderse de la autoridad de herencias y tradiciones, el sujeto debe construir su propia vida. Por tanto, el proceso de liberación y libertad tiene un coste, que estamos experimentando, porque no basta con ser libre para vivir bien.

Otra pista nos la dan nuestros colegas sudamericanos, herederos de una teología de la liberación de la que todos son deudores, pero que hoy insisten más que antes en una teología del pueblo, sin negarse en absoluto a sí mismos. Es como si quisieran corregir un efecto demasiado individualista de la liberación por una teología de la comunidad humana.

#### **4. Hacia un cristianismo de conversión**

Todo esto hace aún más importante comprender y medir el alcance del inmenso trabajo realizado durante varias décadas en Lyon y luego, sobre todo, en el ISPC, sobre la teología del catecumenado y de la iniciación cristiana. Pero esto no habría sido posible sin las

---

3 C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, 45.

investigaciones fundamentales llevadas a cabo en teología de la catequesis desde 1950. La lista de nombres es impresionante, ¡desde François Coudreau hasta Isabelle Morel! Gracias a todo este trabajo, que parte siempre de una designación del presente, estamos hoy en mejores condiciones para interpretar y acompañar este movimiento social y espiritual del desarrollo de la demanda de bautismo entre los adultos y los adolescentes de hoy. Estos nuevos bautizados nos ayudan a comprender la transmisión de la fe en la época postcristiana. En un mundo política y culturalmente cristiano, con una organización social cristiana, no se planteaba la cuestión de la fe. No hay que convertirse cuando se nace cristiano. La relación con Dios viene en segundo lugar. Los hábitos de un grupo, de una familia, su lengua, sus formas de vida - en resumen, toda la existencia se hereda y se impone como algo natural. Cuando este marco social desaparece, o bien se disuelve el sentido de pertenencia, desaparecen las instituciones que lo sostienen y el individuo errante busca cobijo en otra parte, o bien es la fe la que surge, una nueva relación con Cristo que abre una vida posible. Aquí es donde el Evangelio de Jesucristo cobra todo su sentido, porque con él lo primero es la fe, no las costumbres, ni la ley, ni la pertenencia, como ya nos había dicho San Pablo. Una vez que es posible una relación con Dios, una vez que es posible una respuesta a una Palabra dada, entonces pueden establecerse nuevas formas de vida y nuevas comunidades de pertenencia. En una cultura destradicionalizada, donde el individuo es lo primero en todo, la intensificación de la creencia es mayor. Cuando una generación transmite la libertad, ya no es la liberación de una institución la primera instancia de la construcción de la persona creyente, sino que es la fe la que prima.

Me sigue sorprendiendo mucho el hecho de que algunas personas, ciertamente minoritarias, víctimas de delitos sexuales en y por la Iglesia, sigan expresando su fe en Dios. Si la inmensa mayoría de las 300.000 víctimas ya no quieren saber nada de la Iglesia (lo que se añade a la crisis de transmisión), ¿cómo es posible que, a pesar de estos crímenes, algunos expresen su fe en Dios? La fe es sólida, pero son la Iglesia y su gobierno, la doctrina, la Biblia y los sacramentos los que son frágiles y falsificables. A veces, la fe consigue sobrevivir a estos errores criminales. Del mismo modo, cuando preguntamos

a los catecúmenos por la imagen de la Iglesia actual, resulta que tiene poco que ver con ellos; lo que les importa es Dios, Jesucristo y su Evangelio. Cuando la institución parece haberse roto, llegan los catecúmenos. No se trata de una paradoja, sino de un signo.

De este diagnóstico del fin de la modernidad, de la entrada en el post-cristianismo, ligado a esta experiencia de liberación y a esta nueva apertura “a habitar poéticamente el mundo”, se desprende, en mi opinión, que el futuro de la fe católica pasa por un cristianismo de conversión, mucho más que por un catolicismo de continuidad o de pertenencia. La fe es una respuesta libre a una llamada, una elección para escuchar y responder sí o no al Dios que se revela. Pero en este contexto postcristiano, algunos cristianos, algunos católicos, buscan una nueva seguridad intentando recrear un ambiente cristiano cerrado a los demás. Podemos comprender que, en un mundo abierto, la libertad sea una experiencia dolorosa, incluso agotadora. Tener que elegir siempre la propia vida crea fatiga e inseguridad. Por eso, restablecer un supuesto marco cristiano para nuestra existencia es un intento comprensible de hacer nuestras vidas más seguras. Sin embargo, hay un peligro en ello, y es hacer secundaria la singularidad del cristianismo, que es ante todo una relación con Dios Padre, Hijo y Espíritu. En el catolicismo, las Escrituras, la liturgia, los sacramentos, las doctrinas y la vida comunitaria son portadores de la fe, la motivan, la fecundan y la estructuran. Esta gran tradición cristiana nos ayuda a nombrar a aquel en quien hemos puesto nuestra confianza. No es secundaria, es simplemente secundaria, como explica muy bien el último *Directorio para la catequesis* (DC) en su capítulo 2, en el que trabajé especialmente en Roma:

“Este itinerario educativo ofrecido en la comunidad eclesial conduce al creyente al encuentro personal con Jesucristo a través de la Palabra de Dios, la acción litúrgica y la caridad, integrando todas las dimensiones de la persona, para que crezca en el modo de vivir como creyente y dé testimonio de la vida nueva en el mundo” (DC, 65).

Cuando una comunidad cristiana puede ofrecer a los creyentes la oportunidad de cruzar su experiencia de vida con los relatos evangélicos o la liturgia, entonces la Escritura leída en la Iglesia no es secundaria, sino que apoya y lleva la vida creyente. Dicho esto, no

nos equivoquemos, la lectura de la Biblia, la vida litúrgica y comunitaria y la oración son esenciales para sostener la fe, que no puede sostenerse por sí sola.

Por eso sería inquietante que, por la nostalgia del pasado glorioso del catolicismo en nuestro país y el mimetismo de otras obediencias religiosas o filosóficas que parecen numerosas -y sin embargo son totalmente respetables-, los cristianos eclipsaran la fe esencial y preciosa del cristianismo. Sí, hay una crisis de transmisión, pero no nos apresuremos a añadir la palabra fe a la palabra crisis.

## 5. Aprender caminando con

Una última reflexión. Hace casi 30 años, los obispos franceses escribieron un texto muy sugerente, “Lettre aux catholiques de France, propos la foi dans la société actuelle”<sup>4</sup>. Hoy habría poco que negar en esa carta. Este texto combinaba hábilmente la valorización de la fe como propuesta libre en la sociedad y el mundo de hoy, al tiempo que otorgaba a la Iglesia la responsabilidad de hacer posible que esta fe se viva en una sociedad que ha perdido su gramática elemental.

Con la “llamada crisis de los abusos” -ya saben lo ambiguo que es el término “propuesta”- hemos aprendido mucho sobre las carencias de la institución, que ha amplificado esta crisis de transmisión. Es una crisis de escucha, de acompañamiento, de acogida y, en última instancia, de propuesta de la fe. En mi opinión, acoger, escuchar, acompañar y proponer la fe son indisociables. Forman un sistema que a la vez impide cualquier deriva y abre un futuro a quien busca, espera o pretende iniciarse en el seno de una institución sana que cultiva relaciones no abusivas. Y para que esta institución sea sana y no abusiva, es necesaria una transformación pastoral, para que la institución acepte aprender de lo que no procede de ella. Y esto es, ante todo, una actitud espiritual y teológica, que yo resumiría con las palabras del poeta Patrice La Tour du Pin sobre la fe en Dios: “no agarramos lo que nos agarra”. Así pues, la Iglesia ha perdido el control de lo esencial: no domina ni a Dios ni la fe en Dios.

4 *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettres aux catholiques de France*, Cerf, Paris 1996.

¿De quién, entonces, puede aprender la Iglesia? ¿Y cómo puede aprender? Me parece que es una doble pregunta que es esencial para el futuro.

Aprende ante todo del Logos hecho carne: “Escucha, Israel”, el mandato dado a todos los creyentes de las religiones monoteístas y que Cristo encarna perfectamente.

A partir de esta primera actitud pueden declinar otros aprendizajes. Aprender de los pobres, de los más frágiles, de los migrantes, no es fácil aprender en este caso, significa acoger y escuchar a los que no son como nosotros. Aprender de los catecúmenos tampoco es fácil, porque no viven la fe cristiana como los nativos de las comunidades cristianas. Aprender de las víctimas de abusos de todo tipo no es fácil, menos aún porque nos molestan, llevan en sí las marcas de la violencia de la que la Iglesia está en su origen.

Aprender de los que están lejos de la fe de la Iglesia, de los que son indiferentes, de los que no la aman, incluso la odian, y de todos los que actúan como si no existiera.

De todo esto, la Iglesia debe aprender y la única manera de aprender es aprender caminando con ella.