

I

¿QUE ES LA INICIACION CRISTIANA?

La iniciación cristiana es la primera verificación de la sacramentología fundamental: en ella ya no se trata tanto de «qué es un sacramento», sino «cómo es este sacramento concreto». Por otro lado, se trata de los sacramentos de principio de la vida cristiana, que son base y fundamento de todos los demás sacramentos.

Se trata de un tema de suma importancia tanto ayer como hoy, por las siguientes razones:

—A nivel cristiano general: es el comienzo de la vida cristiana.

—A nivel eclesial: indica la tarea central de la Iglesia: «hacer cristianos».

—A nivel de renovación pastoral: es uno de los aspectos que más ocupa y preocupa en las comunidades.

—A nivel ecuménico: los diálogos ecuménicos tienen el bautismo y la iniciación como punto central: «Documento de Lima» (1982); «Documento de Bari» (1987).

—A nivel teológico-litúrgico: el tema ha sido objeto de congresos, simposiums, publicaciones de diverso tipo, durante los últimos años...

Por otro lado, en este tema están implicadas cuestiones que hoy preocupan de forma especial a la Iglesia, como son: la evangelización primera y la catequesis; la necesaria inculturación en las costumbres y ritos iniciatorios de los pueblos; el talante catecumenal de la Iglesia; la autenticidad del ser cristiano; la renovación de la misma comunidad, en su sentido de pertenencia y participación coresponsable.

Antes de adentrarnos en el tratamiento de las diversas cuestiones de nuestro tratado, es necesario que clarifiquemos el concepto, la riqueza, las dimensiones de la iniciación cristiana.

LA INICIACION CRISTIANA DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLOGICA

Dado que el concepto y la realidad de la «iniciación» se extiende más allá del cristianismo, y hunde sus raíces en la misma antropología y ser social del hombre, es preciso que comencemos por ofrecer un breve resumen de aquellos puntos que juzgamos necesarios para comprender el tema¹.

1. Punto de partida

La palabra «iniciación» no es un término bíblico, sino un término de origen pagano, que no aparece en el lenguaje del nuevo testamento. Expresa un fenómeno humano general, que obedece al proceso de adaptación que todo hombre se ve obligado a vivir en relación con el ambiente físico, con el ambiente social y cultural,

1. Una bibliografía fundamental: A. van Gennep, *Les rites de passage* (reimpresión), Paris-Den Haag 1969; J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958; V. Turner-E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978; Id., *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia 1972; Id., *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia 1975. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid 1975; A. di Nola, *Iniziazione*, en *Enciclopedia delle religioni* III, Firenze 1971, 1116-1171; B. Burki, *Die traditionelle Initiation in Afrika*: LJ 28 (1978) 287-302; F. Filiassi Carcano, *L'esperienza di marginalità nelle iniziazioni tribali*: Etnologia 29 (1975) 8-19; G. Lombasi, *Ordination and Initiation Rites: The African Ecclesiastical Review* 22 (1980) 297 ss; R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986; P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*: LMD 132 (1977) 33-54; J. Ries (ed.), *Los ritos de iniciación*, Bilbao 1994; G. Bonaccorso, *La dimensione umana e religiosa dell'iniziazione*: Rivista del Clero Italiano 3 (1991) 191-199; Varios, *L'initiation chrétienne. Démarche catéchuménale*, Paris 1991, especialmente 13-40; J. Claes, *L'initiation*: LumVit 1 (1994) 11-21.

con el ambiente religioso... Si por una parte el sujeto se inicia adaptándose al grupo de referencia y su cultura; por otra parte el grupo se enriquece con la aportación personal del que es iniciado². En este sentido, la iniciación es una condición universal de la existencia humana, aunque asuma diversas modalidades y tipologías según los pueblos y épocas. La «iniciación» es algo que recorre la historia del hombre desde sus orígenes. Por eso, está presente en el lenguaje histórico, étnico, sociológico, religioso...

Uno de los aspectos más importantes de la iniciación es su dimensión religiosa, que se manifiesta en una ritualidad específica, remitente al mundo de lo sagrado. Por eso, como dice Michel Meslin, «los rituales de iniciación constituyen una dimensión necesaria para cualquier existencia humana, una respuesta a la aspiración que todos sentimos de sobrepasar los propios límites, para realizar la plenitud de nuestro ser, viviendo una experiencia de identificación con lo divino»³.

Estamos convencidos de que en la actualidad una de las crisis más importantes que sufre nuestra sociedad, es precisamente la de la «iniciación». Y es así porque a las formas iniciáticas del pasado no han sucedido otras formas nuevas, que las sustituyan; porque no existen hoy ni mediaciones estables, ni modelos de referencia claros para que se dé la iniciación. Quizás por eso se percibe una desorientación fundamental, especialmente en los jóvenes, acompañada de una pérdida de sentido, y de una búsqueda de iniciaciones contradictoria y hasta destructora de todo aquello que ofrecen las grandes instituciones sociales o religiosas.

2. Definición de iniciación

—*Semánticamente*: viene de «in-eo» = introducirse, entrar dentro de... Designa sobre todo las mediaciones o ritos por los que «se entra» en un grupo determinado, asociación, religión...

—*Históricamente*: la iniciación tiene una referencia fundamental en la «religión de los misterios» de Eleusis. Iniciarse supone vivir una experiencia, que permite «entrar en los misterios», participar de su salvación. Los «initia» (= «teleté») o ritos iniciáticos corresponden a los «misterios» (= «mysta»), que tuvieron gran expansión en el área helenístico-romana en los años anteriores a Cristo.

2. Cf. G. Bonaccorso, *La dimensione umana e religiosa dell'iniziazione*, 191.

3. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, en J. Ries (ed.), *Los ritos de iniciación*, Bilbao 1994, 63-76, aquí p. 76.

—*En sentido general*: (desde la etnología y la fenomenología religiosa), «iniciación» indica un conjunto de ritos y de enseñanzas orales, cuya finalidad es producir una radical modificación en el estatuto social y religioso de la persona que es iniciada. Según Julien Ries, «cuando se dice iniciación se quiere decir ingreso, aprendizaje, comienzo de una experiencia destinada a continuar»⁴.

—*De forma más estricta*: podemos referir dos definiciones hechas por grandes autores:

M. Eliade: «Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales, que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro». Por tanto, la iniciación modifica el status del iniciado de modo radical. Equivale a un cambio ontológico del modelo de vida del iniciado. El neófito es introducido a la vez en la comunidad humana y en el mundo de los valores espirituales⁵.

M. Meslin: «Cualquier iniciación es un fenómeno complejo y ambivalente. Consiste en llevar al individuo, mediante ciertas instrucciones especiales, al conocimiento de ciertos datos hasta entonces ocultos, e introducirlo en un grupo determinado, en una sociedad secreta, donde se le llama a vivir una nueva existencia. El contenido de esta iniciación se podría definir como un conjunto constituido por ritos altamente simbólicos y enseñanzas ético-prácticas más o menos desarrolladas, con miras a la adquisición de un cierto poder y una cierta sabiduría, basados en el conocimiento esotérico, y que irán a desembocar en la modificación de la posición social o religiosa del individuo»⁶.

3. Clasificación o ámbitos de iniciación

Los autores (A. van Gennep, E. Durkheim, M. Eliade, J. Caze-neuve, J. Huxley, M. Meslin...) suelen distinguir diversos tipos de iniciación o ritos iniciáticos:

1. *Ritos de iniciación colectiva-social; ritos de pubertad*: Se trata de ritos que se dan sobre todo en la pubertad, en todas las sociedades. Juegan un papel esencial en la constitución de las cul-

4. J. Ries, *Los ritos de iniciación*, 21.

5. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid 1975, 10.

6. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 63.

turas y sociedades. Son rituales de integración que se encuentran en las sociedades más tradicionales (por ejemplo, África). Implican una serie de pruebas físicas y psicológicas, tendentes a socializar al individuo, insertándolo en la propia cultura. Se trata de rituales que, como dice V. Turner, implican una «crisis existencial» (*life-crisis*)⁷. El contenido de la enseñanza suele centrarse en estos tres aspectos: la sexualidad, la muerte y lo sagrado. Y tienen como finalidad primera significar el paso de la infancia a la adolescencia, preparar para asumir la responsabilidad social, y ayudar a tomar conciencia de la propia identidad como persona consciente, responsable y libre.

2. *Ritos de iniciación religiosa-especial*: Se puede llamar así a los ritos que tienden a posibilitar el ingreso en una sociedad religiosa cerrada, como fueron por ejemplo las iniciaciones al culto de Mitra, a los misterios eléusicos; o en el mundo cristiano la iniciación a una congregación con los ritos de noviciado, o a una cofradía, o a una comunidad religiosa restringida. Algunos rasgos son que: con frecuencia, esta iniciación está abierta sólo a uno de los sexos (femenino o masculino); entre sus miembros se impone la disciplina del «arcano» o secreto; no se impone necesariamente sino que se hace por opción libre; se presenta como una vocación y llamada de Dios; implica una cierta experiencia de Dios y una entrada en el mundo sagrado; siempre está cargada de una dimensión soteriológica, más o menos explícita... Por todo ello, los rituales simbólicos que se utilizan no pueden identificarse con los rituales de paso de las iniciaciones de integración social. Desde el análisis de los rituales puede llegarse a la diferencia que existe entre iniciaciones.

3. *Iniciaciones místicas*: Es una tercera categoría, que está formada por el conjunto de ritos de iniciación que llevan a una vocación mística, como es el caso de los «chamanes», de los «sacerdotes», de los «guerreros»... Estas iniciaciones se caracterizan por dos elementos esenciales: por un lado confieren al iniciado poderes excepcionales; por otro, se le permite ingresar en una condición de vida inaccesible para los demás miembros del grupo⁸.

4. *En un sentido más actual*: Hoy, más allá del sentido religioso, se habla de iniciación para designar un proceso de aprendizaje o de socialización, por el que se realiza una introducción progresiva, bien sea al conocimiento de una teoría, de una doctrina, de una práctica técnica, de una disciplina o de una profesión. La palabra «iniciación» puede tener un sentido más estricto, en cuanto indica, por ejemplo, iniciarse a la pintura, a la geofísica, a las telecomuni-

caciones, a la informática... O bien un sentido más amplio, en que se asemeja a la «socialización», indicando el proceso por el que una persona se apropia existencialmente de unas normas, unos valores, unas costumbres y comportamientos del grupo. A nosotros nos interesa ahora retener dos aspectos fundamentales para nuestro tema: que la iniciación implica un cambio profundo de ser, de relación, de identidad; y que se trata no de una iniciación parcial, sino global, que abarca la totalidad de dimensiones de la persona humana, por la que se verifica un proceso de deconstrucción para la reconstrucción de la propia vida⁹.

4. *Finalidad y esencia de la iniciación*

Podemos explicar este punto señalando los diversos aspectos que lo definen y lo explicitan, en su riqueza y en su naturaleza.

—Un primer elemento esencial de la iniciación es la «referencia al arquetipo», es decir, al modelo situado en los orígenes o en el «in illo tempore», y considerado como el iniciador por antonomasia, el modelo y referente que dando eficacia a los ritos, nos transforma «a su imagen», conduciendo a una plenitud nueva.

—Un segundo elemento es el «simbolismo de la muerte iniciática». La iniciación saca al candidato del tiempo histórico, y lo pone en relación con el tiempo fundador, con el «in illo tempore». Este salir-de, para entrar-en supone una pérdida, un abandono, una muerte respecto a algo anterior, para poder entrar a participar de algo nuevo... Esta «muerte» viene representada de diversas maneras en las distintas religiones: por medio de golpes, de heridas rituales, picaduras de insectos, aislamiento en cabaña, tatuajes...¹⁰.

—Pero junto a la muerte, está el tercer elemento: «el nuevo nacimiento». Consiste en que el iniciado acepte la nueva vida y existencia, el nuevo sentido y la nueva verdad (concentración axiológica). Para representar este nuevo nacimiento se utilizan los gestos creadores de los orígenes (cosmogónicos): agua (del bautismo), tierra (tierra madre-matriz). El lugar en que se lleva a cabo la iniciación viene a ser a la vez un lugar de muerte y de vida: así la muerte del niño alejado del universo materno, para que pueda alcanzar la madurez física y psíquica, y la integración social. Según M. Meslin, no conviene hablar de «muerte-resurrección» cuando no se tiene una creencia «post mortem». «Conviene hablar sola-

7. V. Turner, *The Drums of Affliction*, Oxford 1968.

8. Cf. J. Ries, *Los ritos de iniciación*, 26-27.

9. J. Claes, *L'initiation*, 12-13.

10. Cf. M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, 12-16.

mente de pasaje simbólico, de puesta a un lado del mundo natural en el momento del nacimiento, para pasar a un mundo gobernado por otras normas, ya se trate de un mundo socializado por los adultos, ya del de los creyentes»¹¹.

—Un cuarto elemento de iniciación es la «procesualidad tritemporal», que, según van Gennep, y actualmente V. Turner, implica que todo lo anterior se realiza en tres tiempos: 1. El de separación de la sociedad o grupo dado y de la forma de convivencia habitual (= preliminaridad). 2. El de la «prueba», que señala de forma especial el momento de muerte, de duelo, de renuncia, de sacrificio, de salto hacia la madurez (= liminaridad). 3. Y el momento de integración, que señala la vuelta o la introducción o retorno a un nuevo tipo de comunidad o de sociedad, a la que se viene a pertenecer en adelante (= posliminaridad).

—Un quinto elemento sería el del *proceso personal vivido*, que normalmente implica una «instrucción» o transmisión de conocimientos sobre la realidad de que se trata o el mundo al que se inicia; una «apropiación personal y existencial» de las normas, valores y símbolos propios del grupo a que se inicia; y una «expresión ritual», que va significando el avance y la transformación que se está verificando en el propio iniciando, en el que siempre se da un «antes» y un «después»¹².

—De todo lo dicho, y como sexto elemento presente en todo lo demás, está «el cambio» o tránsito que define la esencia o naturaleza de la iniciación. La iniciación supone, pues que, aún permaneciendo el mismo, se viene de algún modo a ser «otro», ya que permite acceder a un nuevo nivel; a un nuevo estatuto personal, social y religioso; a una nueva forma de ser y de estar en el mundo y con los demás; a una nueva identidad¹³.

5. Iniciación y espacio sagrado

La iniciación sucede por regla general en un «espacio especial», cargado de sacralidad y de misterio. Este espacio puede ser un lugar de «retiro», de «reclusión», una «naturaleza salvaje», o incluso un medio hostil. Tiene por objeto marcar la ruptura con el espa-

11. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 66-67.

12. J. Claes, *L'initiation*, 14-15.

13. Estos aspectos, han sido especialmente tratados por A. van Gennep, *Los ritos de paso*. Y recientemente por V. Turner, ver nota 1. Cf. A. Toniolo, *Il tema «liminarità» in Victor Turner*: RL 1 (1992) 86-105.

cio parental, con el espacio social dado en el que normalmente se está integrado, con el tipo de vida anterior; y además viene a significar el ámbito nuevo para el nuevo nacimiento, marcando nuevos límites físicos y psicológicos.

Este nuevo espacio implica con frecuencia la reclusión, o la privación de ciertos alimentos, o la prueba de nuevas ascesis o sacrificios de diverso tipo. También va unido a prohibiciones de acercarse a ciertos espacios, cargados de sacralidad (santuario, recinto sagrado...), a los que sólo tendrá acceso después. El iniciado sólo podrá entrar en estos lugares cuando sea digno (zarza en Moisés: Ex 3, 5).

«De este modo, se puede comprobar que el espacio iniciático está siempre separado del espacio cotidiano del hombre, debido a que se transforma, gracias a ritos concretos, que son actuaciones humanas, en un lugar en el que se genera una nueva condición del ser»¹⁴. Condición de ser que supone: una experiencia nueva del propio ser; un nuevo conocimiento de lo sagrado o divino; una nueva referencia vital...

6. Iniciación y tiempo sagrado

Junto al espacio, también la iniciación supone un «tiempo sagrado». Es un tiempo que viene marcado por las siguientes características:

—Es un tiempo «duradero», que puede incluir diversos grados o etapas.

—Es un tiempo «transitorio», que se desea pase, por la prueba que comporta.

—Es un tiempo de «engendramiento-nacimiento», que conlleva su «historia»...

—Es un tiempo de «transformación» interna y también externa.

—Es un tiempo de conducción por el «maestro» o «mistagogo», con el que se establece una como relación parental: conducidos-engendrados por un padre-madre. Crea una dependencia espiritual, semejante a la física en los recién nacidos.

—Es un tiempo de «encuentro»: consigo mismo, con los demás, con Dios (= sagrado).

Pero, además, la iniciación tiende a procurar una nueva actitud y sentimiento de seguridad respecto al tiempo, frente a su irreme-

14. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 68.

diable transitoriedad. Así S. C. F. Brandos piensa que la iniciación religiosa tiene como efecto principal el procurar un sentimiento de seguridad frente a lo irremediable del tiempo. Se trataría de ritos de paso de un tiempo biológico a un estado de bienaventuranza eterna, que se sitúa más allá del poder mortífero del tiempo¹⁵. Se trata en realidad, dice Meslin de una nueva existencia, a la que el iniciado es llamado, y que desde ahora pone su nueva vida en relación con un tiempo mítico que es el fundamento mismo de los ritos de iniciación: es la vuelta al tiempo original, la anticipación, en el *hic et nunc* de la escatología bienaventurada¹⁶.

7. Iniciación y experiencia de lo sagrado

La iniciación supone siempre una cierta experiencia de lo sagrado, como afirman los autores. Esta experiencia se manifiesta de diversa manera, pero normalmente suele incluir estos elementos:

—El recuerdo del mito primordial, o la «anámnesis» del mundo ideal, al cual remite toda su vida. Esta anámnesis se realiza a través de los maestros, que actualizan la «memoria» del «in illo tempore»; y también a través del rito que representa la realidad ideal o primordial. El papel de la «anámnesis» es esencial para entender que la vida y el mundo tienen un sentido escondido y oculto, más allá de lo visible, lo cual se comprende sólo por la iniciación. Es la memoria la que confiere nuevo sentido a la existencia, remitiéndola a ese origen, sacralizándola. Mantener la conexión con este mundo invisible es fundamental.

—Otro elemento de esta experiencia es la «revelación» de lo sagrado: no sólo porque a lo largo de los ritos sagrados se revelan al iniciado cosas ocultas, y misterios escondidos, mundo trascendente (los rostros enmascarados de los verdaderos dioses); sino también porque la iniciación revela al iniciado su verdad fundamental, el sentido de su vida, que estructurará en adelante toda su existencia. La iniciación es «revelación» en un triple sentido: en cuanto revela el misterio de Dios; en cuanto revela el sentido de la propia existencia; y en cuanto revela el sentido de la existencia con los demás.

—Otro elemento es la «fascinación», o experiencia de lo sagrado que arrastra y atrae, que seduce. Es lo que llama Meslin la

15. S. F. P. Brandos, *Time in Some Ancient Initiatory Rituals*, en *Initiation. Studies in the History of Religions* X, Leiden 1965, 40ss.

16. M. Meslin, *Hermenéutica de los rituales de iniciación*, 62.

«somatización de lo sagrado», o el «trance», que se expresa de forma especial en los «cultos de posesión». Se trata de la manifestación extraordinaria de una llamada a la que es necesario responder; de la atracción de un personaje al que hay que seguir (por ejemplo, vocación de los profetas, de Pablo...). La iniciación tiene por función regular y encauzar esta experiencia, controlando los sentidos y sentimientos, haciendo al sujeto dócil a la voluntad divina. Al hacerlo así se revela al iniciado una forma de unión con lo divino totalmente nueva. «La iniciación es, pues, el lugar de una experiencia psico-somática de Dios»¹⁷. De esta experiencia nace una nueva unión o alianza entre el hombre y su Dios.

—Finalmente, esta experiencia supone también un «cambio de la personalidad», una re-estructuración de la propia vida. Desde luego, el ritual en sí no cambia la personalidad del iniciado, ni modifica sus componentes físicos o psicológicos; pero sí le confiere un nuevo sentido, una nueva orientación, que cambia su forma de sentir, de pensar, de actuar. La experiencia de lo sagrado le marca también el camino o comportamiento que debe seguir... Es en definitiva una verdadera «metanoia», una conversión a nuevos valores, generadora de un desarrollo espiritual, y de un tipo de existencia y conducta coherentes. Así nace un vínculo nuevo, libre y responsable, en el ámbito de una milicia, una hermandad, una comunidad...

Por tanto, podemos decir que «la iniciación es portadora de una sabiduría oculta que, al revelar al hombre su verdadera naturaleza, calma su angustia existencial, presentándole como finalidad de su existencia el realizar al máximo sus capacidades. Tanto si se coloca en un contexto social o cultural, como si se trata de establecer relaciones especiales con lo divino, la iniciación es un factor de cohesión y de coherencia para los individuos que se someten a ella, tanto como para las sociedades que la practican»¹⁸.

17. *Ibid.*, 74.

18. *Ibid.*, 75.

LA INICIACION DESDE UNA PERSPECTIVA CRISTIANA

No pretendemos ofrecer en estos momentos un estudio de investigación positiva sobre el tema, pues desbordaría nuestro objetivo. Nos limitamos a recoger y presentar resumida y coherentemente los puntos que juzgamos necesarios para una comprensión adecuada de la noción histórica de la iniciación cristiana¹.

1. Una bibliografía sobre la iniciación cristiana, con especial atención al caso de los niños: Varios, *Iniziazione cristiana problema della Chiesa oggi*, Bologna 1976; P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*: LMD 132 (1977) 33-54; Varios, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Torino 1982; H. Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Paris 1982; Id., *Théologie catéchuménale*, Paris 1991; A. Houssiau (ed.), *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles 1983; A. Titiana Sanon-R. Luneau, *Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris 1982; A. Vela, *Reiniciación cristiana*, Estella 1986; R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986; Varios, *Le baptême et l'initiation chrétienne*: LMD 185 (1991) 7-115; V. Codina-D. Irarrazábal, *Sacramentos de iniciación. Agua y Espíritu de libertad*, Madrid 1988; M. L. Gondal, *Iniciación cristiana: bautismo, confirmación, eucaristía*, Bilbao 1990; L. Bertelli, *La iniciación cristiana hoy en América Latina. Problemáticas, desafíos y perspectivas*: Teología (Buenos Aires) 2 (1989) 75-102.

Estudios donde se encuentra bibliografía sobre el tema: P. de Clerck, *L'initiation chrétienne entre 1970-1977. Théories et pratiques*: La Maison Dieu 132 (1977) 79-102; G. Venturi, *Problemi dell'iniziazione cristiana: nota bibliografica*: EphLit 88 (1974) 241-270; J. López Martín, *La iniciación cristiana. Notas bibliográficas*: Phase 29 (1989) 287-302; J. M. Cassidy, *Initiation and Reconciliation*: Priest People 4 (1990) 173-176.

Nuestros estudios anteriores relativos al tema: D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao 1978; Id., *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1980; Id., *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987; P. Tena-D. Borobio, *Sacramentos de iniciación cristiana: bautismo y confirmación*, en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia 11. Sacramentos*, Salamanca ³1994, 27-180.

1. Breve presentación histórica de la iniciación cristiana y sus estructuras

A lo largo de nuestro estudio iremos exponiendo con más detalle los aspectos que aquí recogemos en síntesis, de modo que se tenga una primera visión fundamental de la «iniciación cristiana».

a) Los datos del nuevo testamento

El nuevo testamento no habla de «iniciación cristiana», ni ofrece definición o explicación sistemática alguna al respecto. Sin embargo, sobre todo en Pablo y Hechos, nos ofrece algunos datos significativos, de los que se deduce una cierta concepción y praxis elemental de iniciación.

Es evidente que para pertenecer a la comunidad de seguidores o discípulos de Cristo es necesario que se verifique un cambio, que implica «pasar» del pecado a la vida, del hombre viejo al hombre nuevo, de las tinieblas a la luz, de la esclavitud de la ley a la libertad del Espíritu... Y que esto se expresa de forma especial en el bautismo, verdadera participación e inmersión en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6, 1-14; teología paulina).

Ahora bien, este «ser introducidos» en la vida, el misterio y el seguimiento de Cristo, sucede normalmente por un «proceso», en el que entran la predicación o anuncio del kerigma, la acogida por la conversión y la fe, el bautismo en el agua y el Espíritu (cf. Ef 1, 13-14; Hech 2, 36-41; Mc 16, 15-16). En ocasiones, junto al bautismo, aparecen otros ritos que aparecen como complementarios y necesarios, entre los que destaca la «imposición de las manos» para el don del Espíritu y la participación en el acontecimiento pentecostal, signo de pertenencia a la comunidad de los discípulos (cf. Hech 8, 14-17; 19, 1-7). Incluso puede decirse que para la primera comunidad, también la reunión y el «partir el pan por las casas» es uno de los elementos necesarios e identificantes de los discípulos de Cristo (cf. Hech 2, 1-4; Heb 6, 4-6).

No tenemos datos suficientes para saber en qué medida estos elementos se daban referidos y unidos; ni para determinar si su separación en los textos responde a una separación intencional o real. Lo cierto es que, tanto en Pablo como en Hechos, se trata de elementos concatenados, en orden a expresar la nueva vida cristiana. Tres son los datos que resultan más claros: que por estos elementos se expresa una participación e introducción en el misterio de Cristo y en la vida de la comunidad; que incluyen una predicación o catequesis para la necesaria conversión y fe; que conllevan

una expresión ritual diversa, por la que dicha participación e introducción (iniciación) se realiza.

b) Las lecciones de la Iglesia primitiva (s. II-VII)

La Iglesia primitiva, si bien parece que no llegó a elaborar una «teoría» sobre la iniciación, sí profundizó en su sentido, e institucionalizó los elementos que la integraban, dándoles una ordenación adecuada, según las diversas circunstancias. Se ha discutido sobre la posible influencia de las religiones paganas, sobre todo las religiones de los misterios, con su concepción y sus ritos iniciatorios (preparación, purificaciones, ayunos, baños lustrales...)². Pero lo cierto es que, aunque pudiera servirse de algunos elementos provenientes de las religiones paganas para una mejor comprensión del misterio cristiano, tuvo como principal referente la tradición judía, y siempre intentó destacar la originalidad de la iniciación cristiana³.

Los *apologistas cristianos* (Ireneo, Justino, Tertuliano...), en general, reaccionan contra sus interlocutores paganos, defendiendo la originalidad de los ritos cristianos de iniciación⁴. Los grandes *Padres catequistas*, tanto orientales (Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia...), como occidentales (Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Paciano de Barcelona...), no sólo extienden el empleo de un lenguaje iniciático (*mysterion, mystagogeo, mystagogia, teleiosis, teleté...*; o bien *initiatio, initiari, initiati...*), sino que expresan también con claridad cuál es la concepción y praxis de la Iglesia para la iniciación.

En síntesis podemos decir que para ellos «iniciación» implica un largo proceso catecumenal, en el que se integran la instrucción doctrinal, el cambio moral y la expresión litúrgica, en orden a conducir e introducir a los iniciados al misterio que antes les estaba oculto. Los catecúmenos son «iniciandos», pero todavía no «iniciados»; «engendrados», pero todavía no «neófitos»; «cristiani», pero aún no «fideles». Para llegar a ser un iniciado se requiere: haber acogido la predicación, escuchado la catequesis y haber creído; haber cambiado de vida, y abandonado las antiguas costumbres e ídolos; haber abierto los ojos y el corazón para que, con la nueva luz, quede desvelada la «disciplina del arcano», y se pueda ver los misterios; haber participado de los ritos de iniciación (bautismo,

2. Cf. O. Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris 1946.

3. Cf. sobre todo P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 34ss.

4. Así Orígenes, *Contra Celsum* III, 59-60. El autor emplea con cierta frecuencia los términos *mysteria, teletai, myeo, mystagogeo*, que términos propios de la iniciación. Cf. P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 34-35.

ritos posbautismales, eucaristía), que introducen a la experiencia del mismo misterio; y haber sido acogido por la comunidad de los creyentes en el gozo de una pertenencia, que lleva a compartir la vida entera⁵. La iniciación tiene para los Padres un comienzo en el catecumenado y los «primeros sacramentos» o ritos; una culminación en los «sacramentos bautismales» y su iluminación; y una continuidad en la experiencia cultural y las catequesis mistagógicas.

Respecto a la *estructura o mutua ordenación de los ritos iniciatorios* destaca durante este período la unidad y a la vez la diversidad de tradiciones⁶. Todas ellas, sin embargo, son coincidentes en considerar los ritos iniciatorios como una totalidad referenciada o relacionada: catecumenado, ritos bautismales, ritos posbautismales, eucaristía, mistagogia. Esta unidad se pone de relieve no sólo porque el único ministro (hasta el siglo IV) suele ser el obispo, y porque la celebración en que tienen lugar es única: la vigilia pascual, sino también porque los diversos elementos se entienden y explican en mutua referencia dinámica, como partes integrantes de una totalidad, cuyo sentido sólo queda explicado en plenitud por la expresión y relación complementaria⁷. Esta unidad del sistema iniciático primitivo sufrirá, no obstante, una ruptura y hasta «descomposición» importante, a partir del siglo V, por razones teológicas y pastorales, que más tarde estudiaremos⁸.

c) *Del silencio a la renovación (s. VIII-XX)*

A partir del siglo VII, no sólo se vive la «descomposición» del sistema iniciático primitivo, sino que se imponen otras formas de iniciación, y se llega a olvidar en parte tanto el concepto como el vocabulario iniciático⁹.

5. El ejemplo más típico de este proceso nos lo ofrece la *Tradición apostólica* de Hipólito, ed. B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1963, 32-55.

6. Esta diversidad cada vez aparece más clara, como afirma G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*: LMD 132 (1977) 27-32, donde concluye: «La trilogía baño bautismal; imposición de manos, eucaristía, es una tradición occidental venerable, que se puede hacer remontar hasta la edad apostólica; pero no se puede ver aquí la única estructura normativa de la iniciación cristiana. La pluralidad de posibilidades es igualmente apostólica» (p. 32).

7. Dos testimonios significativos al respecto son Hipólito de Roma, *Tradición apostólica*, ed. B. Botte, 43-51; Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* VIII, 3.

8. Cf. «El bautismo en la época patristica (s. IV-VII)», p. 85ss.

9. Resumimos algunos datos aportados por P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 43-50.

La *edad media* latina emplea ciertamente los términos *initiatio*, *initiare*; pero en conjunto puede decirse que apenas habla de «iniciación» refiriéndose a los sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía. La causa quizás haya que buscarla en el olvido de la estructura iniciática primitiva y en la extensión de una praxis que apenas recordaba lo que se dio en su origen.

El *renacimiento* recupera el uso de *initiare*, *initiatio* aplicado a los sacramentos. Las traducciones patrísticas de la época, y sobre todo la influencia del Pseudo-Dionisio en la teología sacramentaria de la Iglesia latina, contribuyeron a extender y familiarizarse con este vocabulario. El mismo Lutero en 1520 emplea la expresión *initiare* aplicada al bautismo de niños¹⁰. Y el cardenal Santoro, en su «Ritual de los sacramentos romanos» de 1584, preparado bajo el auspicio de Gregorio XIII, no duda tampoco en hablar de «*initiare*» al referirse al bautismo¹¹. En cuanto al Ritual romano de 1416 también habla una vez de «*initiare*», pero refiriéndose no al bautismo, sino a la confirmación que sigue al bautismo de adultos¹². Estas utilizaciones son más literarias e históricas que teológicas, y en ningún momento suponen la recuperación del concepto de iniciación vigente en los primeros siglos.

La época del *racionalismo* trajo consigo una mayor utilización y redescubrimiento del concepto de «iniciación» sin que realmente llegara a extenderse.

El avance se manifiesta con más claridad en la segunda mitad del siglo XIX. El primer autor en el que aparece recuperada la noción de iniciación, tal como se entiende actualmente es L. Duchesne quien, en su obra *Origines du culte chrétien* de 1889, dedica un capítulo a la «iniciación cristiana» y afirma lo siguiente: «La iniciación cristiana, tal como nos la describen los documentos después del siglo II, comprende tres ritos esenciales: el bautismo, la confirmación y la primera comunión». A partir de Duchesne se extiende este concepto de iniciación, tanto entre liturgistas como entre teólogos de la Iglesia católica¹³.

10. *De captivitate babilonica*, ed. Weimar V, 326-327.

11. *De neophytis instruendis*, 142: citado por P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 46. Santoro, amante de los Padres y de las tradiciones de la Iglesia primitiva, quiso restaurar incluso el catecumenado y el bautismo de adultos. Pero su proyecto fue abandonado.

12. El *Ordo baptismi adultorum* dice: «Si episcopus ab eo neophyti sacramento confirmationis initiantur»: P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 46.

13. Como anota P. M. Gy, esta noción es aceptada fácilmente por los liturgistas, pero no así por los teólogos, como se aprecia en el tratamiento que se hace en el «Dictionnaire de Théologie Catholique»: P. M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, 49, nota 65.

Hacia la *década de los años treinta del s. XX*, crece de modo considerable el interés por la iniciación cristiana. Dos hechos influyen de modo decisivo: los escritos de O. Casel sobre la *Doctrina de los misterios* en lo que afecta a la iniciación; y las discusiones en el campo anglicano sobre la confirmación y su puesto en el conjunto de la iniciación cristiana¹⁴. El «movimiento litúrgico» recuperará plenamente la noción de iniciación, preparando así la doctrina que al respecto propondrá el Vaticano II y los rituales¹⁵.

d) *Diversidad de estructuras históricas de iniciación*

Teniendo en cuenta los cambios históricos producidos, de los que hablaremos más adelante, puede deducirse que han sido tres las estructuras iniciatorias que han vertebrado la historia de la evolución de la iniciación cristiana en la Iglesia occidental¹⁶, entendiéndose por «estructura» la ordenación de los diversos elementos diferenciados de la iniciación, o la secuencia ordenada de los distintos momentos sacramentales que la componen.

—*Estructura dinámico-unitaria*: Es la que predomina durante los cuatro primeros siglos en oriente y occidente. Es «dinámica», porque aparece encuadrada dentro del proceso y dinamismo del catecumenado. Es «unitaria», no sólo porque todo el proceso constituye una unidad orgánica, sino también porque sus ritos centrales (bautismo, ritos posbautismales, eucaristía) tienen lugar en una única celebración, y se extienden y aparecen como mutuamente relacionados.

—*Estructura pastoral-distanciada*: Sería la que comienza a imponerse en occidente a partir del siglo V, debido a la separación de los ritos provocada por planteamientos teológicos (necesidad del bautismo para la salvación), y sobre todo por razones pastorales, dando lugar a un distanciamiento que produce una distorsión

14. O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953; G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Westminster 1953; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London 1951; L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery*, Westminster 1954.

15. Cf. AG 14; PO 2; SC 71... Y los rituales correspondientes: RB (1969); RC (1971); RICA (1972). Sobre ello trataremos ampliamente en otro momento.

16. Tenga en cuenta el lector que los nombres que damos a estas «estructuras» son puramente orientativos e indicativos; que hablamos de la Iglesia occidental en general, y no de costumbres o tradiciones particulares de un país; que no nos referimos a la tradición oriental, donde como es sabido se mantiene incluso hoy la unidad cronológica de los sacramentos de iniciación en el mismo momento del bautismo.

fáctica de los ritos (bautismo de niños, comunión bajo la especie de vino, confirmación [?], eucaristía en comunidad adulta, o viceversa). Teóricamente se defiende y tiende a conservar la unidad y el orden primigenio. Pero, de hecho, se da un desorden prácticamente aceptado, que obedece sobre todo a razones pastorales.

—*Estructura vital-desordenada*: Puede llamarse así a la estructura que se impone principalmente con Pío X (1910), y que lleva a colocar cuasi-institucionalmente la primera comunión antes de la confirmación. De algún modo se intenta responder a la evolución vital de los niños y a su necesidad de sacramentos. Pero, dado el «amontonamiento» de ritos a la misma edad (confesión, comunión, confirmación), se va extendiendo la costumbre de dejar la confirmación para más tarde. Esto supone una «inversión» del orden teórico previsto. Pero, lo que es más importante, conlleva también una desconexión entre los diversos momentos sacramentales, al carecer de un «proyecto» de iniciación que correlacione de una u otra forma los diversos momentos integrantes de dicho proceso. Este es justamente el «reto» que debía afrontar el Vaticano II con su reforma de la iniciación cristiana.

2. *Elementos comunes y específicos de la iniciación cristiana*

Teniendo en cuenta el anterior proceso y evolución, deseamos ahora profundizar y sistematizar en los elementos específicos y las dimensiones más importantes de la iniciación cristiana, sin prescindir de los elementos comunes que comparte con toda iniciación.

a) *¿Qué es la iniciación cristiana?*

En general, «iniciación cristiana» es aquel proceso por el que una persona es introducida al misterio de Cristo y a la vida de la Iglesia, a través de unas mediaciones sacramentales y extrasacramentales, que van acompañando el cambio de su actitud fundamental, de su ser y existir con los demás y en el mundo, de su nueva identidad como persona cristiana creyente.

1. *Presupuestos de la iniciación*

Esta iniciación parte de *unos presupuestos*¹⁷: 1. El primero es la convicción, tan antigua como la misma Iglesia, de que la fe

17. Cf. H. Bourgeois, *L'Eglise est-elle initiatrice?*: LMD 132 (1977) 103-135; Id., *Théologie catéchuménale*. Paris 1991, 121ss.

evangélica no es un dato de la naturaleza, que se adquiere automáticamente, por el simple hecho de nacer. Creer es un acto positivo de la voluntad, un acontecimiento que sucede en la propia existencia y tiene su historia. 2. El segundo presupuesto es la aceptación de que este proceso iniciatorio de la fe se manifiesta en unas formas objetivas, y sucede siempre dentro de una comunidad. Llegar a ser cristiano es una aventura personal, pero no una aventura solitaria, sino un proceso orientado desde el evangelio y hacia Cristo, al que la Iglesia da forma y estructura. Por tanto, «un cristiano no nace, se hace» (Tertuliano); y este hacerse sucede en la mediación de una comunidad cristiana.

2. Dialéctica de la iniciación

Además, la iniciación cristiana, como toda iniciación, sucede en medio de una «dialéctica», que se manifiesta en las expresiones «iniciarse» y «ser iniciado». Si por «iniciarse» entendemos más la acción y colaboración personal a la obra de la iniciación, recorriendo los pasos del itinerario señalado, y aceptando activamente las mediaciones previstas, por «ser iniciado» entendemos sobre todo la acción eclesial, la intervención de la comunidad y sus agentes, por la que somos conducidos a la iniciación plena, y ésta nos es ofrecida como don. Uno se inicia porque al mismo tiempo es iniciado, y es iniciado porque a la vez se inicia. Diríamos que iniciación «objetiva» (lo dado graciosamente), e iniciación «subjetiva» (lo recibido activamente), son dos aspectos complementarios e integrantes del mismo proceso. Por tanto, para que llegue a darse la plena iniciación se requiere una como «sinergia» entre lo que se me ofrece por parte de la Iglesia y lo que subjetivamente acepto, entre acción de la gracia y respuesta personal de conversión y de fe, entre iniciativa salvadora de Dios, mediación eclesial por la comunidad, y aceptación personal del sujeto. La iniciación es una acción conjunta, es una obra de colaboración de estos «personajes» (Dios, Iglesia, sujeto), a su nivel propio y específico, donde se reflejan las dimensiones más esenciales que la constituyen. Es, con otras palabras, aquel proceso que se recorre, con la ayuda y acompañamiento de la Iglesia, para llegar a descubrir la maravillosa iniciativa salvadora de Dios, y descubriéndola poder aceptarla en la fe, para vivirla en la misma comunidad por la que se nos ha ofrecido, y así también poder ofrecerla a los demás.

3. Cambios por la iniciación

La iniciación cristiana, como toda iniciación, supone un verdadero «tránsito», que implica unos cambios más o menos simultá-

neos e históricos, que podemos describir del modo siguiente. En primer lugar supone un cambio *de actitud*, es decir, de voluntad, de deseo, de orientación fundamental, que responde a lo que llamamos «conversión primera». El que quiere iniciarse busca algo nuevo desde el fondo de su corazón y, por el encuentro con el evangelio, comienza a sentir, querer y creer en un nuevo sentido de vida, que le hace cambiar de actitud y orientación. Así, la aspiración o el deseo, antes dirigidos en otro sentido o errantes, encuentran ahora un lugar de sosiego, un horizonte nuevo de sentido.

Este cambio de actitud conlleva, en segundo lugar, un *cambio de ser*, de estatuto ontológico, porque implica una transformación radical e interna del propio ser, de aquello que constituye al hombre en su profundidad de ser, en su corazón de persona. La adhesión por la fe al nuevo sentido de vida que procede del evangelio, y la inserción vital en el misterio de la vida de Cristo que le manifiesta la Iglesia por sus signos llevan al iniciado a percibirse en la hondura de su ser como alguien distinto.

En tercer lugar, se da un *cambio de existencia*, de vida y comportamiento, ya que lo anterior está reclamando una nueva forma de ser y de estar en el mundo, de afrontar las situaciones y de posicionarse ante la realidad. No se cambia un solo momento, se cambia la sucesión de los diversos momentos, la existencia. Por eso mismo este tránsito adquiere dimensiones de duración, de compromiso permanente, de opción «para siempre». Un nuevo estilo de vida se impone, en correspondencia con el ideal aceptado, con el seguimiento de Cristo y la verdad del evangelio.

Finalmente, estos cambios dan como resultado el *cambio de identidad*. La iniciación cristiana es un proceso de identificación del hombre con el Dios de Jesucristo y con la Iglesia de Cristo. Es un cambio que, al aceptar y hacer propia la vida de Cristo en su Iglesia, crea nueva identidad, da nuevo «nombre», exige una nueva calificación personal, que se expresa en la afirmación consciente y libre: «Yo soy cristiano».

4. Características de la iniciación

Hay unas características generales de la iniciación, que se perfilan al tratar de la iniciación cristiana en el siguiente sentido:

La iniciación cristiana es una *iniciación totalizante*, en cuanto se dirige y abarca todas las esferas y dimensiones del hombre: la racional, emocional, simbólica, espiritual, corpórea, existencial y vital. Una iniciación unidimensional no es una verdadera iniciación cristiana.

Es igualmente una *iniciación relacionante*, porque es un proceso que conmueve y remueve todo el mundo relacional: consigo mismo, con los demás, con el mundo, con Dios. La forma de realizarla deberá posibilitar, por tanto, esta nueva interrelación, a través de las mediaciones adecuadas: encuentros personales y comunitarios, oración y celebración, uso de los bienes materiales.

Y también debe entenderse como una *iniciación dinámica*, puesto que se encuadra en un «antes», un «en» y un «después»; y porque, aún teniendo un comienzo y unos momentos significativos álgidos, sin embargo no tiene un fin vital. El dinamismo de la iniciación se manifiesta en su progresividad, en su tensión hacia el futuro. Aunque se haya realizado verdaderamente el itinerario de la iniciación, nunca podremos decir que hemos agotado el contenido y la verdad de la iniciación. Siempre necesitamos una cierta reiniciación, porque nunca llegamos a vivir plenamente el misterio al que fuimos iniciados. Sólo al final la luz nueva llenará todo de su resplandor.

b) Elementos específicos de la iniciación cristiana

Recordemos brevemente algunos *elementos comunes* de la iniciación en su vertiente cristiana.

Como toda iniciación, la iniciación cristiana conlleva un *lenguaje iniciático*, por el que no sólo se indica el estado, el itinerario, los pasos de la iniciación (por ejemplo, catecumenado, iluminación, entrega, símbolo...), sino por el que se expresa también las verdades fundamentales de la fe, los contenidos centrales del evangelio, las costumbres y ritos de la vida cristiana (evangelio, Iglesia, comunidad, eucaristía, alianza, pascua...). Es como el pequeño «diccionario iniciático», que debe conocer de forma elemental todo el que se inicia a la fe, para poder entenderse con la comunidad de los creyentes.

Otro elemento común es el *sistema simbólico o de significatividad*, por el que se proponen y aceptan, se celebran y se viven unos símbolos o ritos, a través de los cuales se va expresando el proceso de cambio, el drama de la muerte para la vida, el gozo del nuevo nacimiento. El conocimiento de estos ritos y símbolos, sobre todo los que componen el sistema de significatividad bautismal, es necesario para el iniciado. Si la iniciación es la conjunción dramática de la vida y la muerte, en deseo de victoria definitiva de la vida sobre la muerte en Cristo; si es un proceso de engendramiento y nacimiento eclesial, es lógico que este drama se represente simbólicamente y ritualmente.

Igualmente debe considerarse como elemento común la *duración programada*, ya que toda iniciación supone espaciación y progresividad, tiempo y espacio, duración e historicidad, que permitan la transformación, la asimilación, la maduración. El tiempo podrá ser más o menos largo, y podrá estar de una u otra forma programado, pero siempre es un elemento importante de la iniciación, no reducible a un corto momento, por muy intenso que sea. El espacio también podrá ser diferente en un caso u otro, pero siempre deberá estar marcado por la diferencia con el espacio común, por la referencia al misterio sagrado.

Naturalmente, para que el tiempo y el espacio resulten llenos de sentido, es preciso que estén *socialmente regulados y programados*. Y esto sucede cuando su estructura, sus etapas, sus actividades, sus contenidos están previstos por el grupo social o religioso y sus responsables, que son quienes garantizan la verdad del proceso, ejercen sus controles, verifican su autenticidad. El recorrer el itinerario marcado, el dar los pasos previstos, sabiendo cuál es el punto de partida, el tiempo de permanencia, y la meta de llegada, es un elemento común a toda iniciación. Y también a la iniciación cristiana.

El resultado de este proceso, desde un punto de vista externo, es siempre la *integración cultural y social* del iniciando en el grupo o comunidad de referencia. Iniciarse es también aceptar unas costumbres y ritos, unos valores y unas formas, unas normas y un comportamiento en correspondencia con el ideal del grupo al que se inicia. Por eso, la iniciación crea nuevos lazos y nuevas relaciones sociales. Introduce en un grupo donde se comienza a vivir la relación del mismo grupo, con sus ventajas e inconvenientes. Podrán quizás superarse unas determinadas formas de relación «recibidas», por la distancia y la crítica, pero la iniciación supone siempre entrar en un mundo nuevo de relaciones sociales, religiosas que, en nuestro caso, deberán ser relaciones de fraternidad cristiana, de justicia y caridad, de misericordia y reconciliación.

Teniendo en cuenta todos estos «elementos comunes», podemos ahora identificar mejor los *elementos específicos de la iniciación cristiana*, es decir, sus elementos distintivos en relación con otros tipos de iniciación.

—El primer elemento específico se encuentra en el *contenido de la iniciación*: el que quiere ser cristiano no se inicia a cualquier misterio, sino al misterio pascual; ni a cualquier dios, sino al Dios de Jesucristo; ni a cualquier tipo de vida nueva, sino a la vida nueva en el Espíritu. La historia a la que se es introducido tampoco es la historia primordial, fundada en las aventuras o acontecimientos

tos de unos héroes divinos, que se constituyeran en arquetipo de cualquier evolución o interpretación de la historia; sino la historia de salvación, fundada en la libre y gratuita intervención de Dios, que se acerca al hombre para salvarlo por Cristo y en el Espíritu, y es promovida hacia su plenitud, con la colaboración del mismo hombre, constituido en comunidad eclesial de salvación. El contenido de la iniciación cristiana es un contenido original e irrepetible, como lo es el Dios de los cristianos frente a los dioses paganos; como lo es el misterio de la muerte y resurrección de Cristo frente a otros misterios soteriológicos; como lo es la historia de la salvación bíblica frente a los mitos sagrados de otras religiones. La cristologización del contenido, junto a la divinidad de Jesucristo, y a la revelación de Dios que nos hace Cristo en el Espíritu, es el elemento original primero de la iniciación cristiana.

—El segundo elemento específico corresponde a las *mediaciones de iniciación*: en el cristianismo no se realiza la iniciación por cualquier mediación comunitaria, sino por la mediación de la comunidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, Madre y Maestra a la vez. Se trata de una iniciación implicativa, en cuanto inicia iniciándose a sí misma, siendo al mismo tiempo sujeto activo y pasivo de iniciación. Al mismo tiempo que introduce al misterio de Cristo, descubre las riquezas de su propio misterio; a la vez que incorpora a Cristo, incorpora al Cuerpo de Cristo. La iniciación sucede en la Iglesia, por la Iglesia y para la Iglesia. Ahora bien, esta mediación de la Iglesia universal, se concreta en la mediación de la Iglesia local y de la comunidad concreta. Más aún, dentro de esta comunidad concreta las mediaciones se individualizan en la palabra, la celebración, la caridad, los ministerios. Y cual punto concentrativo de este complejo de mediaciones nos encontramos con los sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía. Estos medios podrán guardar cierta semejanza con algunos medios de otras religiones, pero su contenido y su finalidad son tan originales como el contenido de la iniciación cristiana. La Iglesia inicia al misterio, no por cualquier medio simbólico mágico, sino por aquellos ritos y símbolos que manifiestan, contienen y realizan el misterio, de modo que estos ritos son, al mismo tiempo, medio y objeto de la iniciación.

—El tercer elemento específico es la *actitud de fe evangélica y de participación activa* que se exige al propio sujeto iniciado: nos iniciamos no por cualquier actitud personal subjetiva, sino por aquella actitud que supone la conversión personal y la adhesión firme a Cristo y a la Iglesia, como contenido y mediación fundamental de la misma iniciación. Al iniciando no se le exige cual-

quier creencia mítica mágica, sino la fe evangélica, tal como nos es transmitida por la comunidad eclesial. Y no le basta con un cambio externo, sino que se le pide una transformación radical de conversión interna. Y tampoco es suficiente una actitud pasiva, sino que se requiere de su parte una participación activa y responsable. Se trata, por tanto, de una actitud de conversión y fe que implican, no sólo un cambio de mente y de corazón, sino también una transformación total de la vida, de sus costumbres y actos, en correspondencia con el evangelio y sus exigencias éticas.

c) Dimensiones integrantes de la iniciación cristiana

A la identificación teórica de los elementos específicos, debe acompañar la estructura posibilitante de realización. El problema no es tanto comprender la especificidad de la iniciación cristiana, como poder constatar que la Iglesia tiene los dispositivos adecuados para dicha iniciación, e inicia realmente. Para poder discernir si esto se da, concretamos la especificidad explicada en las *dimensiones integrantes*:

—*La dimensión teológica*: Es aquella que, poniendo como centro de la iniciación al «personaje» Dios, desarrolla y expresa de forma adecuada sus contenidos esenciales: su iniciativa creadora, su intervención salvífica, su ser trinitario, su revelación culminante en Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, la centralidad del misterio pascual, la continuación de su obra por el Espíritu. Pero, no se trata sólo de explicar el contenido, se trata sobre todo de expresar y participar de una vida.

Si nos preguntamos ahora en qué medida se realiza esta dimensión en la estructura iniciática más común prevista hoy en la Iglesia (bautismo de niños, confirmación, primera eucaristía), hemos de decir que, en cuanto esta dimensión significa el don gratuito de la salvación de Dios, que nos es ofrecido sin medida, se manifiesta en todos los momentos de la iniciación. Dios ofrece y se ofrece gratuita y anticipadamente al iniciando. No se ve tan claro, sin embargo, que a este ofrecimiento de gracia responda en todos los momentos una aceptación de contenido, ni una acogida en libertad.

—*La dimensión eclesiológica*: Es aquella que se manifiesta por la intervención de la misma Iglesia, como mediadora y a la vez como objeto de iniciación. La iniciación es, en definitiva, un encuentro de la Iglesia con el iniciado y de éste con la Iglesia. Para los iniciandos la Iglesia es el lugar de aprendizaje de la fe. Los iniciados en y por la Iglesia son de la Iglesia, pertenecen a la Iglesia.

Es evidente que, en la actual iniciación común, se dan la mediación y la misión eclesial. El bautizado es hecho miembro de la Iglesia; el confirmado es asociado a su misión de forma más activa; y el eucaristizado se compromete a edificar la fraternidad de la Iglesia. Pero, aún admitiendo que esta dimensión se cumple en la dirección Iglesia → iniciado, es difícil aceptar que se cumpla igualmente en la dirección iniciado → Iglesia, cuando se trata de un niño. La dimensión eclesiológica sólo puede darse en plenitud cuando el sujeto llega a asumir consciente, libre y responsablemente las tareas de la edificación de la Iglesia. Una cosa es ser hecho miembro de la Iglesia, y otra es sentirse afectiva y efectivamente perteneciente a la Iglesia.

—*La dimensión personal*: Es aquella que indica la intervención subjetiva y personal, es decir, consciente, libre y responsable del mismo sujeto iniciado. A la gracia de Dios y la mediación de la Iglesia deben acompañar la respuesta personal de la conversión y la fe, como elemento constitutivo e integrante de la misma realidad sacramental de la iniciación.

Esta dimensión personal puede afirmarse que se da de una forma «indirecta» y «germinal» en el bautismo de niños («bautizados en la fe de la Iglesia»); y de una forma directa, pero insuficiente en la confirmación y la primera eucaristía. La conversión-fe del niño es verdadera fe y conversión. Pero siempre serán de un niño, con su capacidad y disposiciones propias, aún lejos de lo que es la fe y conversión del adulto.

—*La dimensión sacramental*: No basta con que Dios y la Iglesia intervengan; y con que el hombre responda con la conversión y la fe. Es preciso que la intervención y el encuentro se exprese y celebre, se haga visible, concreto, histórico, sacramental. Sólo entonces tenemos certeza de que lo anunciado sucede, lo creído toma forma, lo predicado se realiza. Por eso, nunca puede faltar la celebración de todos y cada uno de los sacramentos de la iniciación: bautismo, confirmación, eucaristía.

Sin duda es ésta una dimensión que se realiza, en cuanto rito mediado por la comunidad eclesial, en los tres casos. Sin embargo, en cuanto celebración participada, de la que el mismo sujeto es parte integrante con su actitud de fe y sus disposiciones, es preciso reconocer que no se da en el bautismo de niños, y se da de forma propia en los otros sacramentos.

—*La dimensión histórica*: Es aquella que indica que la iniciación es proceso y progresividad, duración e historicidad, desde y para una historia personal y social concreta, en las que el iniciado tiene que desarrollar su vida. La Iglesia no inicia ni prescindiendo

de la historia personal del iniciado, ni desde fuera de la historia en la que desarrolla su vida el iniciado. Por eso mismo, iniciar no es evadir de los compromisos temporales, ni excusar de las tareas del siglo, sino enseñar a vivir la propia identidad cristiana, en medio de un compromiso activo por la transformación del mundo. La iniciación cristiana no nos introduce precisamente a una historia primordial o mítica, sino a una historia concreta de salvación, que el Dios vivo de Jesucristo ha realizado y continúa realizando con los hombres.

Si aplicamos esta dimensión a la iniciación común actual, es preciso decir que difícilmente se cumple esta dimensión, a lo largo del tiempo en que se celebran los tres sacramentos: si el niño bautizado es incapaz de percibir esta historia; el niño confirmado no puede todavía posicionarse ante la misma; y el que recibe la primera comunión tampoco es capaz de asumir ningún tipo de compromiso histórico.

En *conclusión*, creemos que teniendo en cuenta todo lo dicho, puede calificarse de insuficiente y no plenamente coherente, la estructura iniciatoria que hoy presenta la Iglesia como la «más normal», dado que no posibilita la realización plena de las dimensiones integrantes de la iniciación, ni sitúa los distintos elementos y signos sacramentales iniciáticos en aquel momento vital en que es posible la realización personal y eclesial plena de su sentido. Todo ello está urgiendo a un replanteamiento, que implique una re-estructuración de la iniciación cristiana.

d) *¿Es posible hoy un verdadero proceso iniciático cristiano?*

La mirada al «en sí» de la iniciación cristiana no debe hacernos perder de vista las dificultades con las que hoy se encuentra la iniciación¹⁸. Son dificultades de orden institucional y de orden subjetivo principalmente.

En cuanto al «orden institucional» el problema se plantea en la capacidad que hoy tienen las tres grandes instituciones clásicas de iniciación: la familia, la parroquia, la escuela. Por una parte detectamos que la familia está sometida a grandes crisis y cambios, que en muchos casos la incapacitan para ser verdaderamente iniciadora¹⁹. Por otra parte, vemos que muchas parroquias, ni ofrecen

18. Cf. H. Bourgeois, *Théologie catéchuménale*; J. Claes, *L'initiation*, 16-22.

19. Cf. por ejemplo, nuestra obra, D. Borobio, *Familia, sociedad, Iglesia*, Bilbao 1994.

un tipo de comunidad atrayente a los niños y jóvenes, ni disponen de medios y personas adecuadas para realizar dicha iniciación. Y por otro lado, la escuela ha seguido un proceso de laicización creciente que, ni siquiera en los casos de instituciones educativas religiosas, permite ser verdadero medio de iniciación cristiana.

Tampoco el contexto social facilita el que niños y jóvenes puedan seguir un proceso iniciático. Baste recordar algunos aspectos en confrontación: en nuestra sociedad domina el aprendizaje práctico-técnico de un saber productivo, mientras la iniciación ofrece un aprendizaje doctrinal y espiritual de un saber evangélico; la formación de nuestros días parece y hasta separa los distintos saberes en favor de la especialización; la iniciación requiere en cambio un saber integral que abarca la totalidad de dimensiones de la persona; la pertenencia a grupos e instituciones se realiza hoy de forma parcial, funcional y plural, sin embargo la iniciación reclama una integración y pertenencia plena al grupo iniciante; la variabilidad y los cambios sociales vertiginosos educan para lo relativo y pasajero, pero la iniciación cristiana exige un compromiso permanente, una fidelidad a la fe y a la conversión primera; la sociedad impulsa al presentismo y disfrute de lo inmediato, mientras la iniciación introduce a la participación de una vida y una felicidad que sólo puede llegar a su plenitud al final; la sociedad inclina a la exaltación de la libertad incondicionada de utilización de los bienes terrenos, y en cambio la iniciación propone una libertad nueva en la relativización de lo material y en la nueva vida de los hijos de Dios...²⁰

«En este contexto, es interesante constatar cómo la valoración cultural del individuo conduce a formas de *auto-iniciación* ('do it yourself'). El individuo se compone, desde un mercado de valores, y de manera autónoma, su propio panel de ingredientes de felicidad: él mismo hace su propio cóctel, una especie de mezcla muy emotiva, momentánea, variable y amable. Así, los acontecimientos fundadores y los grandes relatos que constituyan la tradición en la cual las jóvenes generaciones eran iniciadas, se han roto en una cantidad innumerable de micro-historias, de pequeñas historias particulares e incomparables entre ellas»²¹. Por lo mismo, «los modelos de referencia resultan fluidos. La misma sociedad no tiene claro aquello que quiere o puede transmitir. Duda de sus

20. Cf. al respecto el análisis de la sociedad que presenta, por ejemplo, la encíclica de Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, Madrid 1995. Inútil recordar aquí todos los estudios recientes sobre el análisis de nuestra sociedad y nuestra cultura «post-moderna».

21. J. Claes, *L'initiation*, 18.

mismos valores. Se comprende, pues, que esto no facilite la transmisión iniciática. Por otro lado, es difícil hoy tomar una decisión definitiva. Se permanece durante largo tiempo adolescente. ¿Qué elegir, dada la multitud de elecciones posibles? Esta indecisión va contra-corriente de la iniciación... Vivimos en una época en la que lo puntual seduce, y en la que la continuidad se presenta como delicada, y se extiende una especie de alergia a los programas establecidos. Por eso mismo, resulta problemático comprometerse en un proceso iniciático que va a durar tiempo, y en el que todo parece estar planificado»²².

Y, no obstante estas dificultades, también se perciben en nuestra sociedad nuevas posibilidades de iniciación. El hombre de hoy, como el de ayer, busca referencias sobre las que fundamentar y dar estabilidad y sentido a su vida. De hecho, nunca se ha dado tanta iniciación a las múltiples facetas y especialidades de la vida. Nunca ha habido una tal apetencia de pertenencia a grupos, a movimientos, sociedades, partidos, incluso a sectas. Nunca se ha dispuesto de tantos medios materiales, de tanta participación de laicos, de tantos espacios de tiempo y lugar como ahora. La «salida» en iniciaciones paralelas o destructoras que a veces se da (drogas, sexo, sectas, violencia...), no puede ser la respuesta definitiva a la necesidad de iniciación. Es preciso que, ante esta situación, la Iglesia se replantee una nueva inculturación de sus mediaciones iniciáticas, de manera que pueda cumplirse su misión de ofrecer y extender el Reino.

22. H. Bourgeois, *Théologie catéchuménale*, 124.